5

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

BALABAN, Mustafa Rahmi

(1888-1953)

Eğitimci ve yazar.

Bergama'ya bağlı Balaban köyünde doğdu. Bergama Rüşdiyesi'nde okurken aynı zamanda buradaki medresede dinî öğrenim gördü. 1907'de girdiği İstanbul Dârülmuallimîni'nde öğrenimini sürdürürken bir yandan da medresede Arapça, Farsça, fıkıh, usûl-i fıkıh ve mantık derslerini takip etti; bu arada dönemin İstanbul müftüsü Fehmi Efendi'den mantık ve Arap edebiyatı okudu.

1910'da Dârülmuallimîn'den birincilikle mezun olduktan sonra Üsküp Dârülmuallimîni pedagoji öğretmenliğine, ardından aynı yıl içinde Adana Dârülmuallimîni müdürlüğüne tayin edildi. Burada üç yıl süren müdürlük ve öğretmenlik çalışmalarını takdirle karşılayan Maarif Nezâreti kendisini Avrupa talebe müfettişliğine tayin etti. Balaban İsviçre'nin Cenevre şehrinde bir yandan bu resmî görevini sürdürürken bir yandan da buradaki J. J. Rousseau Enstitüsü'nde felsefe, psikoloji, pedagoji ve sosyoloji derslerine devam etti. Balaban'ın bu enstitüdeki çalışmalarını başarılı bulan psikoloji profesörü Edouard Claparède onu yanına asistan aldı. Cenevre'de ayrıca, Türkiye'deki öğrenimi sırasında geliştirdiği Arapça, Farsça ve Fransızca'ya ilâveten İngilizce ve Almanca da öğrendi.

Balaban yayın hayatına, İstanbul'da yayımlanan İkdam gazetesinin İsviçre muhabirliğiyle başladı. Gazetenin sahibi Ahmed Cevdet Bey'le irtibat kurarak 1918'den itibaren İkdam'da yazmaya başladı.

M. Rahmi Balaban Cenevre dönüşünden sonra 1923'te Ziya Gökalp başkanlığındaki Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni üyeliğine getirildi. 1924'te Gökalp'ın milletvekili seçilmesi üzerine onun yerine tayin edildi. 1924'te Ankara Kız Lisesi terbiye-i etfâl muallimliğine, aynı yıl içinde İzmir Erkek Lisesi felsefe ve sosyoloji muallimliğine getirildi. Balaban İzmir'deki öğretmenliği sırasında buradaki çeşitli liselerde felsefe,

sosyoloji, ma‘lûmât-ı vataniyye, usûl-i tedrîs, tatbikat muallimliği gibi dersler okuttu. Ayrıca İzmir’de on beş günde bir çıkan Fikirler dergisinde eğitim ve öğretim konularına dair yazılar yazdı. 1945’te İzmir Karşıyaka Kız Öğretmen Okulu müdürlüğüne getirildi ve kız öğretmen okullarının kapatıldığı 1949 yılına kadar bu okulda kaldı. İzmir Atatürk Lisesi felsefe öğretmeniyken 1953 yılında emekliye ayrıldı ve aynı yılın 19 Temmuzunda İstanbul’da vefat etti. Cenazesi İzmir’e götürülerek Kokluca Mezarlığı’na defnedildi.

Mustafa Rahmi Balaban, Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni üyeliğine tayin edildiği 1923 yılından itibaren, modern eğitim ve öğretim kurumlarıyla kitap ve öğretmen sayısının son derece az olduğu bu dönemde iyi yetişmiş bir eğitimci olarak modern pedagojinin ilke ve metotlarını yaymak, öğretmen yetiştirilmesine katkıda bulunmak maksadıyla psikoloji, pedagoji, felsefe, ahlâk, Türk dili, çocuk edebiyatı, medeniyet ve kültür tarihi gibi alanlarda telif ve tercüme seksen kadar eser yazmış ve bunların altmıştan fazlası yayımlanmıştır. Kırk üç yıl süren eğitimcilik ve idarecilik çalışmaları yanında yazı faaliyetleriyle de Cumhuriyet Türkiyesi’nde Batı tarzı eğitim ve öğretim sisteminin yerleşmesine öncülük edenlerden biri olmuştur. Balaban yazı faaliyetlerini ölümüne kadar sürdürmüş, son çalışmalarından olan Kur’ân-ı Kerîm’in tercüme ve tefsirini 27. cüze kadar getirebilmişse de tamamlamaya ömrü yetmemiştir.

Eserleri. Çoğu Maarif Vekâleti yayınları arasında basılan telif ve tercüme eserlerinin başlıcaları şunlardır: a) Telif Eserleri. 1. Felsefe Târihi (İstanbul 1339). Presokratik filozoflardan başlamak üzere Kant, Fihte, Hegel, Auguste Comte gibi Yeniçağ filozoflarına kadar düşünce tarihinde iz bırakmış düşünürlerle bunların felsefelerinin tanıtıldığı eserde ayrıca Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının dünya tefekkür ve ilim tarihindeki yerleri ve değerleri geniş olarak anlatılmıştır. 2. Rûhiyyâta Medhal (İstanbul 1339). 3. Tabiat ve İnsan (İstanbul 1339). 4. Türkiye’de Orta Tahsil (İstanbul 1339). 5. Avrupa Milletleri Rûhiyyâtı (İstanbul 1339). 6. Çocuk Rûhiyyâtı (İstanbul 1339). 7. Islâh-ı Irk (İstanbul 1339). 8. Filozoflarla Bir Saat-Felsefe Tarihi (İstanbul 1948). Balaban bu eserinde Buddha’dan Bergson’a kadar Doğu, Batı ve İslâm dünyasında yetişmiş birçok düşünürün, mistik ve mutasavvıfların “hayat ve kâinatın mahiyeti üstüne metafizik nazariyelerinden ziyade ahlâk

ve içtimaiyat üzerine olan düşünceleri" (s. 10) hakkında bilgi vermiştir. 9. Tarih Boyunca Ahlâk (İstanbul 1949). Eserde dört büyük semavî kitap ile eski Mısır ve Yunan'dan başlayarak dünya ahlâk kültürünün bir özeti verilmeye ve karakteristik ahlâkî anlayışlar tanıtılmaya çalışılmış; genel olarak tasavvufî alanlarda özellikle Bektaşîlik, Mevlevîlik, Melâmîlik ve Rifâîlik gibi tasavvuf cereyanlarında ahlâk ve dünya görüşü geniş olarak tanıtılmıştır. Eser eski kültürlerden beslenen yeni bir terbiye ve ahlâk anlayışı oluşturmayı hedef almıştır 10. Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim, Ahlâk, İman. Balaban'ın en tanınmış eseri olan bu kitap, Ahmed Hamdi Akseki'nin kaleme aldığı bir mukaddimeden sonra iman ve ahlâk problemlerinin ilmî açıklama, yorum ve değerlendirmesini yapan Th. Flournoy, W. James, A. Carrel, A. Toynbée, A. Einstein gibi Batılı on dokuz bilgin ve düşünür ile Mazhar Osman, A. H. Akseki, Ferit Kam ve M. Hamdi Yazır'a ait makalelerden oluşur. Balaban bu görüşler arasına yer yer İslâmî telakkiyi ve kendi görüşlerini de serpiştirmiştir. Eser Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilki 1950'de olmak üzere birçok defa basılmıştır. b) Tercüme Eserleri. 1. Çocuk ve Mektep (İstanbul 1339, John Dewey'den). 2. Kadın-Erkek Irkları Rûhiyyâtı (İstanbul 1339r./1342, Alfred Fouillée'den). 3. Fonksiyonel Terbiye (İstanbul 1940, M. Baha Arıkan ile birlikte Edouard Claparède'den). 4. Moğol Tarihi (İstanbul 1342, d'Ohsson'dan).

BİBLİYOGRAFYA

İzmir Atatürk Lisesi Arşivi, Mustafa Rahmi Balaban'ın sicil dosyasında bulunan kendi elyazısıyla özgeçmişi; Mustafa Rahmi Balaban, Felsefe Tarihi, İstanbul 1948, s. 3-5; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 410; Ferit Ragıp Tuncor, "Mustafa Rahmi Balaban", Ülkücü Öğretmen, XV/180-181, İstanbul 1974, s. 24-25 (ayrıca eşi Zübeyde Balaban'dan alınan şifahî bilgilerden faydalanılmıştır).

Veli Ertan

BALABAN AĞA MESCİDİ

İstanbul’da eski bir Bizans yapısından çevrilmiş mescid.

Balaban Ağa Mescidi Şehzadebaşı ile Lâleli semtleri arasında Fethi Bey ve Büyük Reşid Paşa caddeleriyle sınırlanan yapı adasının ortasında bulunuyordu. Bugün en ufak bir izi bile kalmamıştır. Hüseyin Ayvansarâyî bu mescid hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kiliseden münkalibdir, vâkıfı hîn-i fetihte sekbanbaşı olmuştur, merkadi nâ-ma‘lûmdur; vazifesi Ayasofya Camii’nden verilir, mahallesi vardır” (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 62). İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri’nde ise 953 (1546) yılında, vakfın sahibi olarak Balaban Ağa b. Abdullah gösterilerek, 888 yılı Safer ayında (Mart 1483), “Sirâcü’n-nâib” imzasıyla düzenlenmiş vakfiyesi bulunduğu kaydedilmiştir. Vakıf kaydından öğrenildiğine göre mescidin yanında on tane hücre ile üç tane dükkân ve bir sıbyan mektebi de vardı. Aynı vakfa 953 yılına kadar çeşitli kişiler tarafından on vakıf daha yapılmıştır. Bunların arasında mescidin yakınındaki Müslüman Dede Zâviyesi’nin de buraya vakfedildiği öğrenilmektedir.

Balaban Ağa’nın tarihteki kişiliği hakkında açık bilgi yoktur. Bu zatın İstanbul’un fethi sırasında değerli hizmeti olan ve Arnavutluk’ta İskender Bey’e karşı 1464’ten 1467’ye kadar çarpışmaları idare ederek sonunda şehid düşen Baderalı Balaban Paşa olması ihtimali akla gelmektedir. Balaban Ağa Mescidi, tarihî kayıtlara geçmemiş başka bir Balaban adlı kimseye ait değilse, belki fetih sırasında henüz sekbanbaşı olan bu Balaban Paşa’nın bir hayratı veya onun hâtırasını yaşatmak için teberrüken vakfedilmiş olabilir. Balaban Ağa Mescidi’nin, terkedilmiş harap Bizans yapılarını “şenlendirme” politikası gereğince ibadet için kullanılmak üzere mescide çevrildiği açıkça bellidir.

Mescidin esasını teşkil eden küçük yapı aslında bir kilise olmayıp tahmine göre V. yüzyıla ait bir yuvarlak bina idi. Planına bakılırsa bir mezar binası olması da muhtemeldir. Zaten yıkılırken altındaki bodrumda da altı adet mezar bulunması bunu destekler. XIV. yüzyılda bu bodrum değişikliğe uğramış, dikdörtgen bir mezar odası haline getirilerek buraya daha pek çok

ölü gömülmüştür. Hatta burada Theodoros adında birine ait 1341 tarihli bir mezar kitâbesi de bulunmuştur. Bazılarınca iddia edildiği gibi burası bir vaftizhâne değildir. Kudüs'teki Îsâ'nın merkadi kilisesinin bir benzeri olarak V. yüzyılda yapıldığı bilinen, Kouratoros Manastırı ve Kilisesi'nin kalıntısı olması da kesin bilgiye dayanmayan bir tahmindir. Bir manastırın kütüphanesi olabileceği yolundaki görüş de temelsizdir. Bir aile türbesi veya bir hıristiyan azizine mahsus bir mezar binası olan bu küçük yapı, Bizans devrinin geç bir döneminde ibadethâne yani "şapel" haline getirilmiştir.

Balaban Ağa Mescidi İslâm ibadethânesine çevrildiğinde ise pâyelerden birine bir mihrap nişi oyulmuş, diğer bir pâyenin üzerine de minare oturtulmuştur. 1875'e doğru çizilen İstanbul planında mescidin hayli geniş bir dış sınırı vardı ve bunun etrafı bir duvarla çevrilmişti. Bu sahayı hazîre işgal ediyordu. Paspatis'in 1877'de yayımlanan kitabında yer alan Galanakis adlı bir ressamın çizdiği resim mescidi, etrafını çeviren ağaçlar ve içinde pek çok mezar taşı bulunan hazîresi ile tasvir etmektedir. Yine bu resimden anlaşıldığına göre üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülü bulunuyordu. Aslında olması gereken kubbesi çok daha önceleri, hatta belki de Bizans çağında yıkılmış olmalıydı.

Balaban Ağa Mescidi, 23 Temmuz 1911 günü çıkan Uzunçarşı-Mercan-Lâleli yangınında yanmış ve bir daha ihya edilmemiştir. Bu bölgedeki eserlere çok zarar veren 1660, 1693, 1718, 1782 yangınlarında da tahribe uğramış olmalıdır. Fakat her defasında ihya edilmişti. Nitekim 1911 yılı yangınına kadar temiz ve bakımlı bir durumda idi. Uzun yıllar harap halde bırakıldıktan sonra 1930'da taşları Vakıflar İdaresi tarafından enkazcılara satılmıştır. Binanın toprak üstünde görülen duvarları tamamen yıkıldıktan sonra İstanbul müzeleri idaresi bir müdahalede bulunarak burada üç hafta süren bir kazı yaptırmış ve neticesinde altındaki mahzen kısmı bulunmuştur. Mescidin bütün kalıntıları yıkıcılara bırakıldığından arsanın bir kısmına yeni binalar yapılmış ve evvelce bulunduğu yerin üzerinden Harîkzedeler sokağı geçirilmiştir. Bugün bu eserden sadece Balaban Ağa mahallesi adı yaşamaktadır.

Balaban Ağa Mescidi'nin esası dıştan yuvarlak içeriden ise altı köşeli idi, içinde kemerli altı niş bulunuyordu. Mescide çevrildiğinde yapıyı dışarıdan

yarım ay gibi kavisli olarak kısmen saran bir son cemaat yeri eklenmişti.

Ölçüleri çok ufak olmakla beraber tarihî değeri büyük olan, etrafındaki hazîresiyle birlikte güzel bir köşe teşkil eden ve herhalde fethe katılan bir tarihî şahsiyetin hâtırasını yaşatan Balaban Ağa Mescidi'nin, Operatör Cemil Paşa'nın belediye başkanlığı sırasında yapılan ve pek çok eserin yok olmasına yol açan şehir planlarının bir kurbanı olması gerçekten bir kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546), s. 153-154; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 62; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 385-386, metin dışında 1. resim; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909, s. 12, 42, rs. 94; A. von Millingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 265-267; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, İstanbul 1958, s. 14; a.mlf., 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta C2; Th. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pensylvania 1976, s. 25-27; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbul, Tübingen 1977, s. 98-99; Arif Müfit Mansel, "The Excavations of the Balaban Agha Mesdjid", The Art Bulletin, XV, New York 1933, s. 210-229; a.mlf., "Balaban Ağa Mescidi Hafriyatı", Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi, III, Ankara 1936, s. 49-73; Semavi Eyice, "Balaban Ağa Mescidi", İst.A, IV, 1946-1949.

Semavi Eyice

BALABAN HAN

es-Sultânü’l-a‘zam Gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn Uluğ Han Ebü’l-Muzaffer Balaban (ö. 686/1287)

Delhi Türk sultanlarından (1266-1287).

Kıpçak kabilelerinden Alp-eri’ye mensuptur. Babası bu kabilenin 10.000 çadır halkından oluşan büyük bir bölümünün hanı idi. Gençliğinde küçük kardeşiyle birlikte Moğollar’a esir düşen Balaban önce Bağdat’a, daha sonra da Gucerât’a götürüldü; burada Hoca Cemâleddin Basrî tarafından satın alındı. Belli bir eğitimden geçirildikten sonra 1233’te Delhi’ye götürülerek Sultan İltutmış’a satıldı ve sarayda yetiştirildi. Önce kırk büyük âzatlı Memlük emîrinden biri olan Balaban, İltutmış’ın kızı Raziyye Begüm zamanında (1236-1239) emîr-i şikâr, Behram Şah döneminde (1239-1241) mîrâhur oldu; Alâeddin Mesud zamanında da (1241-1246) emîr-i hâcibliğe yükseltildi. Kumandası altındaki kuvvetli ordusu ile Sind’i istilâ eden Moğollar’ı bozguna uğrattı (1245). Daha sonra Nâsırüddin Mahmûd tarafından vezir tayin edildi (1246) ve yirmi yıl bu görevde kaldı. Halk ve ordu nezdinde büyük bir nüfuz kazandığı gibi 1249’da Uluğ Han unvanıyla Nâsırüddin Mahmûd b. İltutmış’ın nâibliğine getirildi. Hint racalarını ve özellikle raca Çehâr Devâ’nın kuvvetli ordusunu yenerek 1252 Mayısında Delhi’ye girdi. Kazandığı büyük nüfuzdan dolayı kıskanılan Balaban 1253 Martında gözden düşerek iktâ*larında oturmaya mecbur edildi. Ancak onun uzaklaştırılması ile devlet idaresinde ortaya çıkan boşluk üzerine, Türk emîrler tarafından hükümdar da ikna edilerek yeniden iş başına getirilmesine karar verildi. Rakibi Hint dönmesi Reyhân’ın azlinden sonra 1 Şubat 1254’te Delhi’ye geldi.

Balaban, yirmi yıllık kudretli idaresi sayesinde Nâsırüddin Mahmûd devrinde iç tehlikeleri önlediği gibi Moğol istilâlarına karşı da başarıyla mücadele etti. Bu başarılı yönetimi sayesinde Nâsırüddin’in ölümü üzerine Gıyâseddin lakabı ile kolayca tahta geçti (664/1266). Hükümdar olur olmaz orduyu yeni baştan düzenledi ve Delhi civarını haraca kesen haydutları ortadan kaldırarak askerî ve ticarî yolların emniyetini sağladı. Tamamen

bozulmuş olan iktâ müessesesini düzeltip sahiplerini üçe ayırdı. Fakat iktâlarını ellerinden almak istediği yaşlı askerlerin kendisine müracaatı üzerine onların isteklerini kabul ederek kararını uygulamaktan vazgeçti. Ancak bu tutumu bile emekli askerlerin nüfuzlarını kırmaya kâfi geldi.

Balaban Moğol tehlikesine karşı hiçbir zaman tedbiri elden bırakmadı. Bir ara Bengal Valisi Tuğrul Han kendisine karşı isyan ettiyse de uzun mücadelelerden sonra Tuğrul Han'ı yakalatıp öldürterek Bengal'in idaresini küçük oğlu Buğra Han'a bıraktı. 1285'te Pencap'a giren Moğol orduları ile savaşırken şehid olan büyük oğlu Muhammed'in yerine küçük oğlunu getirdi. Ancak onun eğlence düşkünü olması ve kısa bir süre sonra görevini bırakıp av bahanesiyle Lahnauti'ye dönmesi üzerine bu görevi şehid oğlundan olan torunu Keyhusrev'e verdi. Kısa bir süre sonra da vefat etti.

Devleti kırk yıl süreyle idare etmiş olan Balaban tecrübeli bir devlet adamı, iyi bir diplomat, cesur bir kumandan ve samimi bir müslümandı. Her zaman için kayınpederi İltutmış'ın geleneğine sadık kalmış, imparatorluğu elinde tutabilmek için iyi bir haber alma teşkilâtı (berîd) kurmuştur. Ayrıca Hindistan'da İslâm nüfuz ve hâkimiyetinin genişleyip kuvvetlenmesine zemin hazırlamıştır. Halkına karşı daima âdil davranmış, âlim ve sanatkârları korumuş, Hindûlar'a hiçbir zaman güvenmemiştir. Hüsrev-i Dihlevî ile Hasan-ı Dihlevî, devrinin önde gelen büyük şairleri arasında sayılabilir. Hükümdarlığı döneminde büyük fetihler görülmemekle birlikte Moğol istilâsına başarı ile karşı koyması, İltutmış'tan sonra çökmeye yüz tutmuş olan devleti yeniden kuvvetlendirip sonradan Hindistan'da İslâm'ın iyice nüfuz kazanmasına yol açan fütuhata zemin hazırlaması bakımından Ortaçağ Türk tarihinin büyük hükümdarları arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. Nassau Lees), Kalküta 1864, s. 278-281, 406; Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî, Kalküta 1860-66; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu't-Tawārikh (trc. G. Ranking v.dğr.), Delhi 1986, I, 183-220; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, I, 147-148;

H. Nelson Wrigh, The Coinage and Metrology of the Sultans of Dehli, New Delhi 1974, s. 58-59, 80-81; Khaliq Ahmad Nizami, Aspects of Religion and Some Politics in India During the Thirteenth Century, Delhi 1974, s. 81-84, 91, 93, 100-112, 116, 118-120, 130-131, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “The Early Turkish Sultans of Delhi”, CHIn., V, 273-310, ayrıca bk. İndeks; History of India, III, 80-92; V, 110-140; M. Fuad Köprülü, “Balaban”, İA, II, 263-268; Abdus Subhan, “Balban”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 124.

Orhan F. Köprülü

BALABAN İSKELESİ

Asya ile Avrupa'yı birbirine bağlayan eski ticaret yolunun Üsküdar'daki iskelesi.

Üsküdar'da bugünkü araba vapuru iskelesinin olduğu yerden başlayarak Şemsi Paşa tarafına doğru uzanmakta idi. Ancak Üsküdar'da 1960 öncesi yapılan imar çalışmaları sırasında tamamen ortadan kaldırılmış ve günümüzde hiçbir izi kalmamıştır. Bir iskele olduğu kadar çevresinde yerleşmiş bulunan çay bahçeleri, hanlar ve kayıkhânelerle de tanınmıştı. Yeniçeriler zamanında tam bir eşkıya yatağı haline gelen Balaban İskelesi 1808'de Alemdar Mustafa Paşa tarafından kısa bir süre için de olsa düzene konmuştu. II. Mahmud ise Alemdar Mustafa Paşa'dan daha sert davranarak iskele çevresini eşkıyalardan temizlemeye çalışmıştır. Balaban İskelesi Avrupa yakasından gelen malların boşaltıldığı en uygun iskele idi. Malların Anadolu içlerine ve daha ileri bölgelere dağıtımı buradan yapılırdı. Bu sebeple iskele şehrin çok canlı bir ticaret merkezi idi.

BİBLİYOGRAFYA

R. Ekrem Koçu, "Balaban İskelesi, Balaban İskelesi Hanları, Bekâr Odaları, Kahvehaneleri, Kayıkhaneleri", İst.A, IV, 1949-1955; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 471.

Özkan Ertuğrul

BALASAGUN

Sovyetler Birliği'nin Kırgız Cumhuriyeti'nde Çu nehri havzasında bulunan eski bir şehir.

Kaynağını Tanrı dağlarından alarak çölde kaybolan Çu (Chuisk) nehrinin etrafı çok eski zamanlardan beri özellikle Türkler'in oturduğu bir havzadır. Birçok köy, kasaba, şehir bu nehrin civarında kurulmuştur ve Balasagun da bunlardan biridir. Ancak yeri tam olarak tesbit edilememekte, bugünkü Ak-Peşin harabelerinin bulunduğu yerde kurulmuş olduğu kabul edilmektedir. İslâmiyet'in Orta Asya'ya girişi sırasında gelişen olaylar dolayısıyla İslâm kaynaklarında adı Balâsagûn, Balâsakûn veya Velâsağun şekillerinde sık sık zikredilmiştir. Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bilgiye göre Balasagun Kuz-Balık, Kuz-Uluş veya Kuz-Ordu (kuzey şehir) adlarıyla da biliniyordu. Öte yandan bu ismin Çin kaynaklarında Hu-sze-wolu-do şeklinde Çince'ye tercüme edilerek yazıldığı görülmektedir.

İbn Hurdâzbih, Makdisî, Gerdizî ve Yâkut el-Hamevî gibi müellifler Balasagun'u Türkler'in başşehri, büyük şehir ve bir kültür merkezi olarak tasvir etmektedirler.

Balasagun'un Çu yakınında ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Kâşgarlı Mahmud, Türk başbuğu Şu'nun Altın Tağ'dan geri dönüp Çu nehrinin kenarına geldiğinde Balasagun'un yanına Şu adında bir kale inşa ettirdiğine dair rivayeti nakleder. Ayrıca Zülkarneyn'in Semerkant'ı geçip Türk ülkesine yöneldiği sıralarda Türkler'in kuvvetli ve büyük bir ordusu bulunan Şu adında genç bir hâkanları olduğunu ve bu hâkanın Balasagun yakınında Şu Kalesi'ni yaptırdığını söyler. Ata Melik Cüveynî ise Balasagun'un kuruluşunu daha sonraki bir tarihte göstermekte, Uygurlar zamanında Böğü Kağan tarafından inşa edildiğini kaydetmektedir.

Balasagun bölgesi VII. yüzyılda Batı Göktürk Hükümdarı Tung Yabgu'nun idaresinde bulunuyordu. Çinliler batı yayılışı sırasında 658'de, kaynaklarında Şu, Sui-ye Çing yani "Şu Kalesi" diye zikrettikleri Balasagun'u ele geçirdiler. Türgişler'in güçlenmesi ve yayılması sırasında

onların başşehri olan Balasagun 766'da Karluklar tarafından zaptedildi. Daha sonra ise Karahanlılar Mâverâünnehir'e indiler; Bilge Kül Kadir, Kara Han unvanı ile Balasagun'da oturdu. Beyhakī'nin yazdığına göre İlig Buğra'nın oğlu Hârun Buğra Han ve Togan Han Balasagun'u başşehir yaptılar ve ülkeyi buradan yönettiler. Karahanlılar Balasagun'a İslâmî veche kazandırdıkları gibi burada para da bastırdılar. Bu arada sosyal ve ekonomik refah yabancıları şehre çekti. Mâverâünnehir'den gelen Soğdlar Balasagun'da yerleştiler; kıyafetlerini Türkler'inkine benzeterek dinî ve ticarî yaşayışlarını devam ettirdiler. Bu dönemde Türkçe'ye birçok Soğdca (Eski Orta Farsça) kelime girmiştir. Karahanlı kültür ve sanatı özellikle Balasagun'da gelişti; Kutadgu Bilig'in müellifi Yûsuf Has Hâcib Balasagun'da doğmuştur. İslâm hukukçularından Muhammed el-Balasagunî et-Türkî ile Cemâl-i Karşî gibi şahsiyetler de Balasagunlu'durlar. XI. yüzyılda Karahanlılar Büyük Selçuklular'ın yönetimine girince şehir önemini kaybetmeye başladı. XII. yüzyılın ilk çeyreğinde Yenisey taraflarında oturan Karahıtaylar, Çu havzasına kadar olan geniş toprakları istilâ ettiler. Bu sırada Gur Han Balasagun'u ele geçirdi (1130) ve orayı merkez yaptı. Mâverâünnehir'in hâkimi olan Hârizmşah Sultanı Muhammed (1200-1220), Karahıtaylar'a karşı harekete geçerek Gur Han'ı Talas yakınındaki İlâmış'ta mağlûp etti. Karahıtaylar çaresiz kalınca Balasagun'a döndüler, fakat başşehir ahalisi Gur Han'a cephe alıp kale kapılarını kapattı. Bunun üzerine Karahıtay kuvvetleri Ağustos-Eylül 1210'da şehri kuşattılar ve kısa sürede içeri girdiler. Hükümdarın verdiği emirle şehir üç gün yağma edildi ve katliama mâruz bırakıldı; 47.000 kişi öldürüldü, sağ kalabilenler de şehri terkettiler.

Balasagun halkının Moğollar'la münasebetleri daima iyi olmuştur. Cengiz hânedanı ile akrabalık kurulmuş (1218), Almalığ Meliki Buzar Han burayı da birlikte yönetmiştir. Moğollar batıya giderken Cengiz'in kumandanı Cebe Balasagun'u kolayca zaptetmiş, böylece burası Mâverâünnehir ve Afganistan, hatta Horasan şehirlerine göre daha şanslı olmuştur. Balasagun'a Gu-Balık diyen Moğollar, yönetimin Karahanlı ailesine mensup biri tarafından devam ettirilmesine izin verdiler. Efrâsiyâb neslinden Buzar Han'ın torunu Dânişmend Tigin, 1259'da Balasagun'un yöneticisi olarak görünmektedir. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Cengiz soyundan gelen hükümdarlar arasındaki mücadeleler sırasında şehir birkaç kere yakılıp yıkıldı. Balasagun XIV. yüzyılda eski önemini kaybetmeye

başladı. Şehrin etrafında bazı kasabalar kuruldu ise de uzun ömürlü olamadılar; Moğol göçebeleri Çu boyunda ve yine Balasagun'da yaşayışlarını devam ettirdiler.

XIX. yüzyılda Rus tarihçisi Barthold ve 1950'li yıllarda da L. P. Kizlasov, P. N. Kojemyako, A. M. Şerbak ve L. P. Zeyablin Ak-Peşin ile çevresinde arkeolojik araştırmalarda bulundular. Yapılan kazılarda etrafı çift surla çevrilmiş olan şehrin harabeleri ortaya çıkarılmış ve bölgenin bilinmeyen zengin kültürü aydınlığa kavuşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 275; Dîvânü Lugati't-Türk Tercümesi, I, 33, 62, 124, 127, 471, 475, 498; II, 49; III, 145, 413, 441; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1974, s. 2; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, II, 87-88; Haydar Mirza, The Tārikh-i Rashīdī (trc. E. D. Ross), Delhi 1986, s. 58, 94, 287, 289, 361-364; E. Chavannes, Documents sur les Turcs Occidentaux, Petersburg 1900, s. 10, 28; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1942-47, s. 5, 96, 100, 110, 317, 534; a.mlf., "Balasagun", İA, II, 269-272; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 52-53, 89, 95, 185, 192, 226; M. Şerbak, Moneti iz raskopok grodişca Ak Beşim V. 1953-1954 gg: Uçenie Rapiski Instituta Vostokovvedeniya Akademmii Nouk SSR, Moskau 1958, XVI; W. Barthold, Socineniya, Moskau 1963, II/1, s. 39-40, 42-46, 49-52, 54, 56, 125, 132, 133-136, 141, 263, 454, 502, 549, 551; a.mlf., Türkistân (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Küveyt 1401/1981, s. 375, 377, 392, 426, 437, 459, 476, 516, 522; a.mlf.-J. A. Boyle, "Balāsāghūn", EI² (İng.), I, 987; E. Bretschneider, Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources, London 1967, I, 18, 226-228, 257; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 16, 17, 38, 40, 42, 47, 48, 49, 51, 55, 60, 61, 63, 126, 141-143, 270; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 171, 263, 315, 322, 325-326, 328, 330; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 26,

27, 28, 138, 196; “Ak-Beshim”, GSE, I, 179-180; C. E. Bosworth, “Balāsāgūn”, EIr., III, 582-583.

Enver Konukçu

BALAT

Antik Milet şehrinin harabeleri üzerinde kurulan Ortaçağ'ların önemli ticaret limanı ve şehri.

Balat Latince veya Grekçe palatiumdan türemiş bir kelime olup "düzlük, taş döşeli zemin, taş yol, kaldırım, kaldırım taşı" anlamında Arapça'ya da

geçmiştir. Kelime, Medine'de Mescidi Nebevî ile çarşı arasındaki taş kaldırımlı düzlük alan için kullanıldığı gibi Suriye, Filistin, Anadolu ve İspanya'da pek çok yer bu adla anılmıştır. İspanya'da bugün dahi Elbalat adlı bazı yerlere rastlanır. Suriye'de eski Roma yolunun yanında, ismini bundan almış el-Balat, Beytü'l-balat isimli mevkiler bulunduğu bilinmektedir. Balat ayrıca İstanbul'da Haliç'te bir semt adı olup Bizanslılar zamanında esirlerin hapsedildiği bir yer olarak ismine Arap kaynaklarında sık sık rastlanır (Yâkut, I, 477-478). Anadolu'da özellikle batı bölgelerinde bu adı taşıyan birçok yer bulunmaktadır. Bunlardan en önemlileri, Balıkesir'e bağlı bir kaza merkezi olup bugün Dursunbey adını taşıyan Balat kasabası ile Büyük Menderes'in denize döküldüğü yerin güneyinde denize 9-10 km. mesafede Söke kazasına bağlı Balat köyüdür. Özellikle bu sonuncusu, bugünkü görünüşüyle bağdaşmayacak derecede parlak tarihî geçmişi ile dikkati çeker.

Antikçağ'ın muhteşem şehirlerinden biri olan Milet, Büyük Menderes deltasının ilerlemesiyle, biri bütün bir filoyu rahatça alabilecek kapasitede dört limanının dolması sonucu önemini kaybetmeye başlamış ve yavaş yavaş gerilemeye yüz tutmuştu. Deltanın batıya doğru ilerlemesi limanların denizle bağlantısını kestiği gibi şehrin küçülmesine ve civarında hastalık yuvası lagünler ve bataklıklar oluşmasına yol açtı. Ancak bu gerilemeye rağmen Ortaçağ'lar boyunca onun yerinde yeniden yükselen ve Doğu kaynaklarında Balat, Batı kaynaklarında Palatia adıyla anılan şehir, XVIII. yüzyıla kadar ticarî önemini giderek azalan bir şekilde de olsa koruyabildi. Antik Milet, Selçuklular'ın bu bölgede faaliyet gösterdikleri sıralarda zengin bir ailenin mülkü durumunda oldukça ıssızlaşmış bir şehirdi. Daha IX ve X. yüzyıllarda Ege'ye hâkim olan Türk korsanları burayı

vuruyorlardı. XI. yüzyıldaki Selçuklu fethi şehrin yeniden canlanmasına ve yeni bir dönemin başlamasına yol açtı. Bir süre sonra elden çıktığı anlaşılan şehir 1273'e doğru tekrar Türk hâkimiyetine girdi. Özellikle XIII. yüzyıldan itibaren eski Milet, P. Wittek'e göre tiyatrosunun tepesi etrafında "plast" yani saray tarzındaki harabeler üzerinde yeni sakinleri tarafından bu özelliğini aksettiren bir adlandırma ile Balat adı altında ticarî ve ekonomik merkez olarak gelişme gösterdi. Nitekim Balat adının kaynaklarda XIII. yüzyıla kadar indiği kesin bir şekilde tesbit edilmiştir. Ayrıca bazı eserlerde şehrin adının Milet'ten bozma olduğu da belirtilir.

Bizanslılar Türk saldırıları karşısında tiyatronun üstünde sarayı andıran bir tabya yapmışlardı; burası daha sonra bir kale haline getirildi ve korsan seferleri için emin bir toplanma ve dinlenme yeri, elde edilen malların saklandığı barınak olarak kullanıldı. Ayrıca burada Bizanslılar zamanında müstakil bir metropolitin bulunduğu, hatta şehrin Türkler'in eline geçmesinden sonra da yerinde kaldığı ve 1369'a kadar faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Balat Menteşe beylerinin hâkimiyetine girdikten sonra ticarî ve fizikî yönden gelişmesini sürdürdü. Bu sıralarda Anadolu'nun malları için bir ihraç limanı durumundaydı. Safran, susam, bal, bal mumu, halı, mazı, şap, hububat, üzüm gibi Anadolu malları Balat'a getirilir, oradan Mısır'a ve İtalya limanlarına sevkedilirdi. Özellikle Sakız adasında yaşayan Cenevizliler bu ticarette önemli bir rol oynuyorlardı. Aldıkları malları Mısır'a götürüyorlar, karşılığında Balat'a kumaş, sabun, kalay ve kurşun getiriyorlardı. Aslında şehir, limanın dolması sebebiyle denizden biraz uzakta kalmakla birlikte, gemiler nehir ağzından girerek buraya kolayca ulaşabiliyorlardı. Böylece Balat, XIV. yüzyılda Batı ile ticarî münasebetlerin arttığı sırada, müstahkem kalesinin koruması altında bir ticaret merkezi olarak önem kazandı. Cenevizliler yanında Venedikliler de Menteşe beyleri ile sıkı ticarî münasebetler kurdular. Venedik'in Kandiye Dukası Marino Morosini'nin faaliyetleri sonucu Menteşe Beyliği ile yapılan 13 Nisan 1331 tarihli antlaşmayla Venedik tüccarına Balat'ta oturma hakkı tanındı, ticaret yapabilecekleri bir yer ayrıldı. Ayrıca bir konsolos bulundurma izni verildiği gibi St. Nicolas Kilisesi de tahsis edildi. 1335'te iki taraf arasındaki münasebetler bozulduysa da 1337'de yapılan yeni bir antlaşma ile Venedikliler Balat'ta yeniden ticarî haklar elde ettiler; hatta yeni binalar yapma hakkına da sahip oldular. İzmir'in hıristiyan müttefik güçlerin eline geçmesi üzerine buraya yerleşen Rodos şövalyelerine karşı

Balat Beyi İbrâhim'in savaş hazırlıklarında bulunması, öte yandan hıristiyan müttefiklerinin Balat'ı tehdit etmesi, ticarî menfaatlerini korumak isteyen Venedik'i, 1351-1352'de donanmasını Balat ve Ayasuluk'a gönderme zorunda bıraktı. Venedik ile 1352'de başlayıp altı yıl süren görüşmeler sonunda 1358 Ekiminde yeni bir antlaşma yapıldı. 1337 antlaşmasını yenileyen bu antlaşma için Girit dukasının elçisi Bentiregna Traversario Balat'a gelmişti.

Menteşe Beyi İbrâhim'in ölümünden sonra memleketi oğulları arasında taksim edildiği vakit Milas, Peçin ve Balat kardeşleriyle mücadeleye girişen Mûsâ Bey'in eline geçti (1360). Ardından Yıldırım Bayezid 1389-1390 kışında giriştiği Anadolu harekâtı sırasında Balat'ı da aldı. Hatta 1390'da Venedikliler'in Balat'taki ticarî haklarını tanıyan bir antlaşma yaptı. Ancak Ankara Savaşı'ndan sonra şehir tekrar elden çıktı. Timur Batı Anadolu'ya gelince kışı Balat yakınlarında geçirdi. Nitekim 1403 Eylülünde Balat sahillerinden gemi ile geçen İspanyol elçisi Clavijo, Timur'un bu şehir civarında kışladığını ve bir yıl önce de Balat'a gelerek Rodos'a ait Zeros adasını vurduğunu belirtir. Timur'un dönüşünden sonra Balat yeniden Menteşe beylerinin hâkimiyeti altına girdi. Hatta Mehmed Bey oğlu İlyas Bey, 24 Temmuz 1403'te Venedikliler'le eski antlaşmayı yeniledi ve Balat'ta işgal edilmiş ticarethanelerin ve kilisenin geri verilmesini, korsanlık faaliyetinin de önlenmesini kabul etti. Nitekim bu antlaşma için Girit Dukası M. Falèdro tarafından elçi olarak Balat'a gönderilen Leonardo

Dellaporta, İlyas Bey'in sarayında çok iyi karşılanıp ağırlandığını belirtir. Ardından İlyas Bey Mayıs 1404'te burada büyük bir imarethâne inşaatı başlattı. 1414'te Venedikliler'le antlaşmanın yenilenmesinden bir yıl sonra Balat Beyi İlyas'ın istiklâli sona erdi. Yeniden Osmanlılar'ın nüfuzu altına giren şehir İzmir Beyi Cüneyd tarafından alındıysa da onun bertaraf edilmesi üzerine 1426'da kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı.

Osmanlı hâkimiyeti altında Balat, Menteşe sancağına bağlı aynı adlı kazanın merkezi durumundaydı. Bilhassa Venedikliler'le olan mücadelelerde önemli bir deniz üssü olarak vazife gördü; Osmanlı hizmetindeki korsanların harekât ve toplanma noktası oldu. XV. yüzyıl boyunca ticarî önemini koruyan Balat'ta Venedikliler yanında Dubrovnik (Ragusa) tüccarları ve Cenevizli meşhur tâcirler, bunlar arasında özellikle

Giustianno ailesi faaliyet gösteriyordu. Cenevizliler 1566'da Sakız'ın alınmasına kadar buradaki ticarî üstünlüklerini korudular. Balat XVI. yüzyılda iyice içeride kalmış olmasına rağmen ticarî faaliyet hâlâ canlı bir şekilde sürüyordu. Nitekim Pîrî Reis XVI. yüzyıl başlarında buranın sahillerinin sığlık halde bulunduğunu, Balat'ın denizden içeride yer aldığını, yakınına gelen gemilerin Deveboynu denilen bir burnun güneyinde demirlediklerini ve buraya Karaağaç Limanı adı verildiğini belirtir. Ayrıca buranın önemli bir uğrak yeri olduğu, şehirdeki hamamın duvarlarına çizilmiş "karavela" ve "carraca" tipi ağır yük taşıyan gemi resimlerinden de anlaşılmakta ve bunlar XV-XVII. yüzyıllar arasında Balat'ın ekonomik canlılığını ispatlayan belgeler olarak dikkati çekmektedirler.

Tahrir defterlerine göre Balat 1517'de on yedi mahallesi ve 2500'ü aşkın nüfusu ile büyük bir kasaba durumundaydı (BA, TD, nr. 61, s. 176-184). Burada sadece yirmi dokuz hâne (yaklaşık 145 kişi) gayri müslim nüfus bulunuyordu. Bu sırada başlıca kalabalık mahalleleri İbrâhim Bey Camii, Kayalu, Lala Mescidi, Kazancılar Mescidi, Şeyhler, Subaşı, Gücü, Hüsâmeddin Mescidi, Hacı İshak teşkil ediyordu. Ayrıca bu dönemde civar köylerden gelerek buraya yerleşenler de olmuştur. Balat'ta XVI. yüzyıl başlarında, aralarında İlyas Bey İmareti ve Medresesi, Ahmed Gazi Mevlevîhânesi, İbrâhim Bey Camii, Feleküddin, Hacı İshak, Süle Bey, Kazancılar, Lala, Hızır Şah adını taşıyan mescidler başta olmak üzere toplam iki imaret, bir mevlevîhâne, bir kervansaray, bir cami, sekiz mescid, beş zâviye, bir dârülhuffâz bulunuyor, gelirleri vakfa ait en az elli dükkân ve üç hamam yer alıyordu. Şehir özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra yavaş fakat sürekli bir gerileme dönemine girdi.1563'te şehirde on altı mahalle vardı; nüfus ise 2000'e düşmüştü (BA, TD, nr. 337, vr. 205b). Bu gerilemede eski hisarın yıkılıp harap olması da kısmî bir rol oynamıştı. Nitekim 1571 tarihli bir arz*da, Balat'ın deniz kıyısına yakın, üç cami ve yirmi mescidli büyük bir kasaba olduğu, ancak kıyıdaki eski hisarın yıkılması sebebiyle sürekli olarak düşman gemilerinin hücumuna uğradığı ve ahalinin dağılmaya başladığı belirtilmektedir (BA, MAD, nr. 18.092, s. 76).

Balat bu tarihten az sonra idarî bir değişikliğe uğradı ve Menteşe sancağından ayrılarak yeni oluşturulan Sığla sancağına bağlandı. Bu sıralarda Balat kazası yetmiş kadar köye sahipti. Civarındaki köylerin çoğu

Türkmen köyleri olup Kayı, Kınık, Bayındır, Afşarlu gibi büyük Türk oymaklarının adını taşıyordu. Halkın çoğu çiftçilik ve balıkçılıkla uğraşıyordu. Defterdeki kayıtlardan ayrıca Balat'ın çevresinin bağlık ve bahçelik olduğu, kurulan pazardan elde edilen gelirin önemli miktarlara ulaştığı ve burada bir de mumhânenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

1583 tarihli Tahrir Defteri'ne göre, muhtemelen kalesinin de tamiriyle yeniden toparlanan ve nüfusu yaklaşık 3000'e yükselen Balat (TK, TD, nr. 156, vr. 46b-50[a]). XVII. yüzyıldan itibaren gerek korsan baskınları gerekse bataklıkların genişleyip sıtma hastalığının yayılması sonucu bir ticaret merkezi olma özelliğini kaybetmeye başladı. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre hastalık sebebiyle kaza idarecileri Söke'de oturuyorlardı. Ancak yine de ticarî faaliyet sürüyor, Tire, Aydın, Saruhan ve Menteşe'den gelen tüccarlar mallarını buraya getirerek ihraç ediyorlardı. Küçük gemi ve kayıklar Menderes'ten içeri girerek şehre getirilmiş olan buğday, arpa, pamuk ve özellikle pek meşhur meyan kökünü taşıyorlardı. 1655'te on altı mahalleli, nüfusu azalmış bir kasaba olan Balat'ı (BA, KK, Mevkufat, nr. 2620, s. 27-28) 1670'lerde "harap, viran bir azîm şehir ve kale" şeklinde tasvir eden Evliya Çelebi burada ancak 200 kadar ev (yaklaşık 1000 kişi) ile bir han ve küçük bir caminin yer aldığını belirtir. İzmir'in ön plana çıkışı ile ticarî faaliyeti de büsbütün sönen şehri 1675'te gören G. Wheler burayı karmakarışık, eski yıkıntılarla dolu bir yığın olarak tarif eder. Nitekim 1676'da avârız* tesbiti için yapılan bir tahrire göre Balat on dört mahalleli, 500 dolayında nüfusa sahip küçük bir yerleşim yeri durumundaydı (BA, KK, nr. 2670, vr. 22b). 1706'da tabii âfetler ve büyük bir veba salgını kasabanın çöküşünü hızlandırdı. Bu sıralarda yerleşime açık altı mahallesi (Yuran, Mahmud Baba, Ahurlu, Şeyhler, Kızılali, Hireli) bulunuyordu. Eski mahalleleri tamamen terkedilmiş, nüfusu ise 150-200 civarına inmişti (BA, KK, nr. 2670, vr. 27b). Hızlı çöküşün başlangıcını teşkil eden bu son tarihten yaklaşık yarım asır sonra 1761'de buradan geçen R. Chandler ise Balat'ı çok az sayıda Türk'ün oturduğu, her tarafını çalılıkların kapladığı, saraylarından ötürü hâlâ Palat ve Palatia denilen çok kötü bir yer olarak belirtir. 1830'a doğru tamamen küçük bir köy durumuna düşen Balat yüzyılın sonlarında Texier'e göre hemen hemen boşalmış, kışın çobanların barındığı birkaç kulübeden ibaret bir yer haline gelmiştir. XX. yüzyılın başlarında burada bir köy biriminin oluştuğu ve zamanla nüfusun biraz daha arttığı bilinmektedir. Bugün Aydın'ın Söke

kazasına bağlı Akköy nahiyesinin bir köyü durumunda olan Balat 1955'teki zelzele sebebiyle harap olmuş, ancak hemen yakınında 2 km. kadar uzaklıkta yeniden kurulmuştur. Nüfusu 1990 sayımına göre 2002'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 61, s. 176-184; nr. 166, s. 506-516; nr. 337, vr. 205b-207b; BA, MAD, nr. 18.092, s. 76; BA, KK, Mevkufat, nr. 2620, s. 27-28; nr. 2670, vr. 22b, 27b; TK, TD, nr. 156, vr. 40b-50a; Strabon, Coğrafya (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1975, XIV, 6-8; Bekrî, Muʿcem, I, 271; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 477-478; Clavijo, Timur Devrinde Semerkanda Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 26; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, V, 382; Pîrî Reis, Kitab-ı Bahriye (nşr. Kurdoğlu-Alpagot), İstanbul 1935, s. 190, 209; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 146-147; J. Spon - G. Wheler, Italienische Dalmatische, Griechische und Orientalische Reise-Beschreibung, Nürnberg 1690, s. 73; R. Chandler, Travels in Asia Minor and Greece, London 1817, I, 168-169; Texier, Küçük Asya, II, 213-214; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, II, 128; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1336; Th. Wiegand, Die Milesische Landschaft, Berlin 1929; K. Wulzinger v.dğr., Das Islamische Milet, Berlin-Leipzig 1935; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 70-82; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1968, s. 26, 59-60, 74, 81-82, 90, 93, 102-103, 108, 113, 116-117, 128-130; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 607-609; K. Ekrem Uykucu, Muğla Tarihi, İstanbul 1983, s. 213-214; E. Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 19, 58-59, 60-62, 187-189 ve tür.yer.; Aynur Durukan, Balat, İlyas Bey Camii, Ankara 1988; Şerafettin Turan, Türkiyeİtalya İlişkileri, İstanbul 1990, I, 145-157; W. MüllerWiener, "Das Theaterkastell von Milet", Istanbuler Mitteilungen, X/17, İstanbul 1967, s. 279-290; Süha Göney, "Büyük Menderes Deltası", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, X/18-19, İstanbul 1973, s. 339-354; Otto F. A. Meinardus, "Balat (Ortaçağda Miletos) Kentinin Ekonomik Canlılığının Kanıtları (trc. Ş. Karadeniz)", TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 297-304; F. Giese - Besim Darkot,

“Balat”, İA, II, 272-273; D. Sourdel - V. J. Parry - A. Huici Miranda, “Balāt”, EI² (İng.), I, 987-988.

Feridun Emecen

BALAT CAMİİ VE TEKKESİ

İstanbul'un Balat semti Molla Aşkî mahallesinde bir cami-tekke.

Mahkemealtı caddesi ile Ferruh Kâhya, Kahkaha ve Çavuş Hamamı sokaklarının sınırladığı arsa üzerinde 970'te (1562-63) inşa edilmiş olan, kaynaklarda Ferruh Kethüdâ ve Ferruh Kâhya adlarıyla da anılan bu tekkenin bânisi, Kanûnî devri ricâlinden Vezîriâzam Semiz Ali Paşa'nın kethüdâsı Ferruh Ağa'dır. İnşası aynı yıl tamamlanan ve tekkenin tevhidhânesi olarak da kullanıldığı anlaşılan caminin tasarımı mimar Koca Sinan'a aittir. Bu camitevhidhâne, günümüze ulaşmamış olan tekke müştemilâtı, mahkeme binası ve çeşmeden oluşan ufak çapta bir külliyenin merkezini teşkil ediyordu. Mihrap XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Tekfur Sarayı'nda imal edilen çinilerle kaplanmış, minare kaideden itibaren aynı yüzyılın ikinci yarısı içinde, muhtemelen 23 Mayıs 1766 depreminden sonra yenilenmiştir. Geçen yüzyılda büyük bir ihtimalle 1877'deki Balat yangınında ahşap son cemaat yeri ile tekke müştemilâtının ve mahkeme binasının ortadan kalktığı, son cemaat yerinin daha sonra ihya edildiği anlaşılmaktadır. Tekke kuruluşundan kapatılışına kadar Halvetiyye tarikatının Sümbüliyye koluna bağlı kalmıştır. Tekkelerin kapatıldığı 1925'ten sonra harap olan camitevhidhâne, çevre sakinlerinin 1953'te kurduğu Ferruh Kâhya Camii Onarma ve Koruma Cemiyeti eliyle tamir edilmeye başlanmış, malî sıkıntılar yüzünden kesintiye uğrayan tamirat Vakıflar İdaresi'nin katkıları ile 1960'larda tamamlanabilmiştir.

Düzgün olmayan yedigen şeklindeki arsa moloz taş örgülü ve kesme taş harpuştalı bir duvar ile kuşatılmıştır. Farklı yönlere açılan basık kemerli beş kapısı vardır. Camitevhidhâne güneyde ihata duvarına iki noktada temas edecek şekilde yerleştirilmiştir. Yapı ile duvar arasındaki alan hazîreye ayrılmıştır. Hazîrenin bir parçası da kuzey duvarının önünde yer alır. Avlunun batı ve kuzey sınırları boyunca derviş hücrelerinin, doğuda cadde üzerinde dükkânlar ile mahkeme binasının sıralandığı tahmin edilebilir. Çeşme arsasının kuzeybatı köşesinde sokakların kavşağında bulunmaktadır.

Camitevhidhâne aynı ahşap çatı ile örtülü olan zâviyeli planlı bir harim ile

enine dikdörtgen planlı bir son cemaat yerinden meydana gelir. Koca Sinan'ın altı ya da sekiz destekli, merkezî kubbeli bazı camilerinde uyguladığı mihrap çıkıntısının ahşap çatılı bir yapıda görülmesi dikkat çekicidir. Son cemaat yerinin ilk yapıldığında, kare kesitli taş kaidelere oturan sekiz adet ahşap dikmenin taşıdığı açık bir sundurma şeklinde olduğu tahmin edilebilir. Dikmelerin arası geçen yüzyılın son çeyreğinde ahşap duvarlarla, son onarımda ise demir doğramalı büyük camekânlarla kapatılarak yapıya bir sivil mimari çeşnisi katılmış, böylece son cemaat yeri özelliğini kaybetmiştir.

Harimin duvarları bir sıra kesme köfeki taşı ve iki sıra tuğla ile almaşık olarak örülmüştür. Kuzey duvarının ortasında yer alan giriş breş taşından kalın söğeler ve beyaz mermerden kaval silmelerle kuşatılmış, alçak kabartma rûmîlerin yer aldığı bir alınlık ile taçlandırılmıştır. Basık kemerli açıklığın üzerinde bâninin adı ile kimliğini, ayrıca binanın 970 (1562-63) olarak inşa tarihini veren, istifli sülüsle yazılmış Arapça mensur kitâbe görülür. Evliya Çelebi bu kuzey duvarının son cemaat yerine bakan sathında hac yolundaki çeşitli menzilleri ve geçitleri gösteren manzara resimlerinin bulunduğunu bildirmektedir. Geç devir Osmanlı camilerinde görülen manzara resimlerinin oldukça eski bir geleneğe dayandığını belgeleyen bu örnekler maalesef ortadan kalkmıştır. Harimin duvarlarında iki sıra halinde düzenlenmiş pencereler yer almaktadır. Dikdörtgen açıklıklı olan alttakiler kesme köfekiden söğeler, demir parmaklıklar, almaşık örgülü sivri tahfif kemerleri ve köfekiden kemer aynaları ile, sivri kemerli olan üsttekiler ise çift cidarlı alçı revzenlerle donatılmıştır. İçeride kuzey duvarı boyunca altta bir maksûre, üste bir mahfil uzanır. Süsleme açısından camitevhidhânedeki en dikkat çekici unsur mihraptır. Mermerden kaval silmeli çerçeve ve altı sıra mukarnaslı kavsara dışında kalan satıh XVIII. yüzyılın birinci çeyreği içinde İstanbul'da Tekfur Sarayı imalâthanesinde yapılmış sıraltı tekniğinde çini levhalar ile kaplı idi. Klasik dönemin İznik çinilerini taklit eden bu levhalarda beyaz zemin üzerine kırmızı, yeşil, fîrûze ve lâcivert kullanılarak şakayık ve hançer yaprağı gibi natüralist motifler işlenmişti. Mihrap hücresinin içinde yer alanlar hariç

diğer çiniler 1938-1947 arasında yerlerinden sökülerek kayıplara karışmıştır. Ayrıca pencerelerin içlerinde, zeminde beyaz mermere renkli taş kakılmak suretiyle vücuda getirilmiş dikdörtgenler, mihrap şamdanlarının

arkasında, süpürgelik hizasında yer alan Bursa kemerli ve palmetli mermer levhacıklar, mukarnaslarla donatılmış ahşap mahfil sütunları ile dışarıda güneybatı köşesinde yer alan güneş saati de kayda değer unsurlardır. Ahşap minber, kalem işleri ve alçı revzenler ise son tamiratta konmuş olup ilk yapıdan kalma değildir. Halen çıtalar ile taksim edilmiş düz bir satha sahip olan ahşap tavanın ortasında vaktiyle, çatı altında gizlenen ahşap bir kubbenin var olduğu bilinmektedir. Harimin kuzeybatı köşesinde yükselen minare bütünüyle kesme köfekiden örülmüş olup iki yapıdan kalma yarım sekizgen kaidesi, barok üslûbu aksettiren kesik koni biçiminde pabucu, daire kesitli gövdesi, kaval silmeli şerefesi ve kurşun kaplı konik ahşap külâhı ile dikkati çeker.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 16-17, nr. 33; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 308; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 98-99, 240; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 55-57; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 4; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 10-11; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 88; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 86-88; Semavi Eyice, Istanbul-Petit Guide K Travers les Monuments Byzantins et Turcs, İstanbul 1965, s. 65; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 31-32; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 17; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 162, 373; W. MüllerWiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 381; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 25, 34, 115, 259, 276; R. Ekrem Koçu, "Balat Camii", İst.A, IV, 1965-1966.

Baha Tanman

BALAT HAMAMI

İstanbul'da Balat semtinde XV. yüzyıla ait hamam.

Haliç kıyısında aynı addaki mahallede, Mimar Sinan'ın eseri olan Ferruh Kethüdâ veya Balat Camii'nin yanında bulunmaktadır. Yakın tarihlerde buraya Çavuş Hamamı da denilmiştir ki yanlıştır. İstanbul'un en eski hamamlarından biri olan bu tarihî eserin ne zaman ve kim tarafından yaptırıldığı şimdiye kadar bilinmiyordu. R. Ekrem Koçu, Sultan II. Bayezid'in ilk saltanat yıllarında, hatta belki de Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Gerçekten Fâtih'in bir vakfiyesinde, kurduğu hayrata gelir sağlamak üzere yapılan hamamlar arasında, bir Balat Kapısı Hamamı ve ayrıca bir de Çavuşbaşı Hamamı vardır. Bunlardan birinin bugünkü Balat Hamamı ile aynı olabileceği tahmin edilmektedir. Evliya Çelebi burayı Balat Hamamı adıyla kaydettiği gibi 1288 (1871) tarihli, hamamlara dair bir belediye nizamnâmesinde de birinci sınıf hamamlar arasında Balat Hamamı adıyla anılmıştır. Hamam Balat Kapısı'nın evvelce bulunduğu yerin tam karşısında olduğuna göre Fâtih evkafındaki Balat Kapısı Hamamı olması çok kuvvetle muhtemeldir. E. Hakkı Ayverdi ise bu hamamı Çavuşbaşı Hamamı olarak adlandırmakta ve Tahtaminare Mescidi yanındakini de Balat Kapısı Hamamı olarak göstermektedir ki hatalıdır. Adı ne olursa olsun bugün mevcut Balat Hamamı Fâtih devrine aittir.

Bir çifte hamam olan Balat Hamamı mimari bakımından şimdiye kadar incelenmemiştir. Ayverdi'de yayımlanan plan buraya değil Tahtaminare Mescidi yanındaki hamama aittir. R. E. Koçu'nun planı ise sadece erkekler kısmının bir krokisidir. Geç bir devirde şimdiki biçimini aldığı anlaşılan soyunma yeri (camekân) yüksek pencereli bir aydınlık feneriyle ışık alır. Soyunma yerinden geçilen ılıklık veya soğukluk bölümü yandadır. Bu durum Türk hamam mimarisinde pek görülmeyen bir özelliktir. Üzeri beşik tonozla örtülü olan ılıklıktan geçilen dar dehlizin bir tarafında helâlar sıralanır, aynı dehlizin sonunda ise başka hiçbir hamamda olmayan, beş basamaklı bir taş merdivenle inilen tonozlu kare bir mekân bulunur. "Yahudi batağı" denilen bu tonozlu hücrede yalnız Mûsevîler'in

kullandıkları bir havuz vardır. Sıcaklık bölümü ise dikdörtgen biçiminde iki yanı eyvanlı, kubbeli büyük bir mekân olup en dip duvarına bitişik kare şeklinde bir göbek taşı sekisine sahiptir. Sıcaklık kısmından ise kare planlı ve kubbeli iki halvet hücresine geçilir. Böylece Balat Hamamı, çifte halvetli hamam tipinin bir örneğidir. Kadınlar kısmının mimarisi hakkında bilgi edinilememiştir.

Balat Hamamı herhangi bir süslemeye sahip bulunmamakta ise de İstanbul'un bugün ayakta kalabilmiş en eski hamamlarından biri olarak değerli bir eserdir. Ayrıca başka hamamlarda görülmeyen mimari özellikleri bakımından da dikkate değer bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 331; a.e. (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1969-71, II, 34; Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 213, vr. 94[a]-b; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 593, nr. 596, 729, 732 (resim 896'daki plan buraya ait değildir); R. Ekrem Koçu, "Balat Hamamı", İst.A, IV, 1967-1970.

Semavi Eyice

BALBAN HAN

(bk. BALABAN HAN)

BALDIRZÂDE MEHMED EFENDİ

(ö. 1060/1650)

Osmanlı müderris ve kadısı, Ravza-i Evliyâ'nın müellifi, şair.

Bursa'da doğdu. Tokatlı Ali Dede'nin torunu ve Bursa Ulucami vâizlerinden Mustafa Efendi'nin oğludur. İyi bir tahsil gördü. 1594'te Arapzâde Abdürraûf Efendi'den

mülâzım oldu. 1601-1634 yılları arasında sırasıyla Bursa Molla Fenârî, Lala Şahin Paşa, İstanbul Dâvud Paşa, Bursa Yıldırım Bayezid, İstanbul Ayşe Sultan, Sahn-ı Semân, Bursa Sultaniye ve Üsküdar Vâlide Sultan medreselerinde müderrislik yaptı. 1634 yılı sonlarında Üsküdar, bir yıl kadar sonra da Mekke kadılığına tayin edildi. 1639 Mayısında emekliye ayrılan Baldırzâde'ye arpalık* olarak Yenişehir kazası verildi. Emeklilik döneminde de Bursa Yıldırım Han Medresesi'nde müderrislik yaptı. 12 Receb 1060'ta (11 Temmuz 1650) vefat etti. Bursa'daki Abdal Mehmed Camii hazîresinde babasının yanına gömüldü. Vefatına şair Âsımî, "Kerem-i Hakk'a mukarin ola Baldırzâde" mısraı ile tarih düşürmüştür.

Fıkıh, tarih, tabakat konularında eserleri bulunan Baldırzâde Mehmed Efendi, Selîsî mahlasıyla şiirler de yazmıştır. Rızâ Efendi, Tezkire'sinde "nevbahar" redifli bir gazelini örnek olarak vermektedir. Şiirlerinin bir divan halinde toplandığına dair kayıtlar varsa da henüz bir nüshasına rastlanmamıştır.

Eserleri. 1. Ravza-i Evliyâ. Bursa'da yaşayan âlim, şeyh ve şairlerin hayat hikâyelerini ihtiva eden bu eser, Türk edebiyatı tarihinde kendi türünün ilk ve en iyi örneklerindendir. Eserde Emîr Sultan'dan (ö. 833/1429-30) müellifin zamanına kadar yaşamış 200'den fazla şahsın biyografisi bulunmaktadır. 1059 (1649) yılında tamamlanan eserin adı Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi tarafından konulmuş ve bu isim ebced hesabıyla kitabın yazılış tarihine uygun düşmüştür. Eserinin sonunda müellif babasından ve kendisinden de söz etmektedir. İstanbul

Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogu'nda sekiz nüshası gösterilmiş olan Ravza-i Evliyâ'nın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 2556) ile Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Kitapları, nr. 1018/1) ve daha birçok yerde yazma nüshaları vardır. Vefeyât-ı Baldırzâde adıyla da anılan eserin zeyillerinden ilki ve en önemli olanı, Bursalı İsmâil Belîğ'in yazdığı Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânışverân-ı Nâdiredân'dır. 2. Hâşiye ʿalâ Şerhi'sSeyyid ʿale'l-Miftâh. Ebû Ya'kūb Sekkâkî'nin kaleme aldığı Arap diline ait Miftâhu'l-ʿulûm adlı eserin belâgat kısmına Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. Süleymaniye (Cârullah, nr. 1786; Fâtih, nr. 4579) ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde (III. Ahmed, nr. 1713) nüshaları vardır. 3. Hâşiyetü'l-eşbâh. Kaynaklarda adından söz edilen bu eserin nüshasına rastlanmadığı gibi mahiyeti hakkında da bilgi bulunmamaktadır. 4. Târîh-i Mekke. 1046-1047'de (1637-1638) Mekke kadısı iken yazdığı bu eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan, nr. 20/II). 5. Fezâil-i Mekke-i Mükerreme. 6. Fezâil-i Medîne-i Münevvere. Bu iki eserin Fezâil-i Haremeyn adlı bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 3563/I). 7. Binâ-yı Kâ'be'ye Dâir Risâle. Mekke kadısı iken yazdığı bu eserin nüshası bilinmemektedir. 8. Cevâmiu'l-meşâyihîn. Kaynaklarda sadece adı belirtilen bu eser henüz ele geçmediği gibi mahiyeti hakkında da bilgi bulunmamaktadır. 9. Kitâbü's-Sak (صك). Kütüphane kataloglarında Sukûk (صكوك) adıyla da rastlanan ve hukukî yazışma usul ve örneklerini gösteren bu eser, bir kayıttan öğrenildiğine göre (bk. Gölpınarlı, II, 278) bir mukaddime, on bab ve bir hâtimeden ibaret olup sahasında çok değerli bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1033/1; Esad Efendi, nr. 933/1). Baldırzâde'nin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2673/35) Eşrefoğlu Menâkıbı adlı bir eseri görülmektedir ki bunun Ravza-i Evliyâ'nın bir parçası olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Baldırzâde, Ravza-i Evliyâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Kitapları, nr. 1018/1; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 48-49; Belîğ, Güldeste, s. 346-349; a.mlf., Nuhbetü'l-âsâr, s. 210; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 187-188; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 238; Sicill-i Osmânî, IV, 164; Osmanlı Müellifleri, I, 257-258; TCYK, s. 704-707; Gölpınarlı, Katalog, II, 278; M. Tayyib Gökbilgin, "Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 271-272; Babinger (Üçok), s. 210-211; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 87-88.

Abdülkerim Abdülkadiroğlu

BA‘LEBEK

بعلبك

Lübnan’ın Bikā‘ vadisinde tarihî bir şehir.

Ba‘lebek (Baalbek), Anti Lübnan dağlarının (el-Cebelü’ş-şarkı) batı eteğinde ve Bika‘ (Beka‘) vadisinin kuzeydoğusunda, denizden yaklaşık 1200 m. yükseklikte kurulmuştur. Beyrut ile Şam’ı Humus’a bağlayan demiryolu üzerinde ve Beyrut’tan 86 km. mesafededir. Aksi istikametlerde akan Âsi ve Litani nehirlerinin havzalarını ayıran setin üstünde, Âsi nehrinin Re’sül‘ayn denilen kaynağına yakın bir yerde bulunur. Etrafı bu geniş kaynaktan sulanan meyve bahçeleriyle çevrilidir. Şehir bugün Lübnan’ın en önemli tarihî ve turistik merkezi olup 18.000 civarında bir nüfusa sahiptir.

Arapça’da Ba‘lebek şeklinde söylenen Baalbek adının Ken‘ânîler’in baş tanrısı Ba‘l’den geldiği bilinmekte ve şehrin bu tanrının Bika‘ vadisindeki en önemli kült merkezi olması sebebiyle kelimenin aslının “Beka‘ın Ba‘l’i” (Ba‘lü Beka‘) anlamını taşıdığı sanılmaktadır. Ba‘l’in Grekler tarafından güneş tanrısı sayılması sebebiyle şehir Helenistik devirde Heliopolis (güneş şehri) adıyla anılmıştır. Hıristiyanlığın yayılmasına kadar bölgenin

dinî merkezi olmaya devam eden şehir, buraya iki lejyon yerleştiren ve derecesini koloniye çıkaran Romalılar döneminde çok önem kazanmış ve Colonia Julia Augusta Felix Heliopolis adıyla yeniden imar edilmiştir. Ayrıca başlıcaları Jüpiter ile Bacchus adına olmak üzere çeşitli tanrılar için yapılan birçok mâbedle süslenmiştir. Büyük Konstantin (306-337) tarafından mâbedlerin kapatılması ve I. Theodosios (379-395) tarafından büyük bir bazilika yaptırılarak şehrin bölgenin Hıristiyanlık merkezi haline getirilmesinden sonra çok tanrılı dönemi hatırlatan Heliopolis adı terkedilerek tekrar Ba‘lebek adı benimsenmiştir.

Ba‘lebek, Hz. Ömer devrinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından Dımaşk’ın fethinden sonra barış yoluyla alınarak İslâm topraklarına katıldı (637) ve

Hz. Ömer'in emriyle Yezîd b. Ebû Süfyân'ın idaresine bırakıldı. Yezîd'in Amvâs'ta ölümü üzerine Hz. Ömer idarî taksimatta değişiklik yaptı ve Ba'lebek'in yönetimini Dımaşk ve Belka ile birlikte Muâviye'ye verdi. Onun zamanında şehir önemli bir merkez haline geldi. Araplar bölgeyi fethettikten sonra Ba'lebek'in akropolünü bir iç kale ve bölge yöneticisinin oturma mahalli olarak kullanmaya başladılar. Muâviye 661 yılında halifeliğini ilân edince Ba'lebek'teki darphânede Emevî dirheminin basılmasını emretti; bu parada "emîrü'l-mü'minîn", "Muhammedün Resûlullah" ve "Ba'lebek" ibareleri yer alıyordu. Emevîler devrinde Dımaşk ordugâhının bir kısmını oluşturan Ba'lebek, Hz. Osman'ın katilleriyle Emevî düşmanlarının ve Bizanslı esir ve rehinelerin hapsedildiği bir kale idi. Ayrıca sahil şehirleriyle adalara yapılacak yardımlar açısından da önemli bir konumda bulunuyordu. Nitekim Muâviye ve halefleri sahildeki birçok şehre Ba'lebek'ten süvari birlikleri göndermişlerdir. Emevîler her bakımdan lâyık olduğu ilgiyi göstermiş oldukları Ba'lebek'te büyük bir cami ve darphâne yaptırmışlardı. Şehir daha sonra Abbâsîler'in kontrolüne geçti ve önemli bir ordugâh şehri olma özelliğini korudu.

Ba'lebek 878-974 yılları arasında Tolunoğulları, İhşîdîler, Hamdânîler, Karmatîler ve Fâtımîler'in hâkimiyetinde kaldı. 974'te Bizans İmparatoru I. Johannes Tzimiskes'in, 1025'te Halep Emîri Sâlih b. Mirdâs'ın ve 1075'te Suriye Selçuklu Meliki Tutuş ve oğullarının hâkimiyetine girdi. 1083'te Halep Emîri Müslim b. Kureyş tarafından işgal edildiyse de onun şehirden ayrılması üzerine Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak'ın emîrlerinden Gümüştegin buraya vali tayin edildi. Ancak Gümüştegin daha sonra Dımaşk Atabegi Tuğtegin'in aleyhinde bulunduğundan azledildi ve yerine Tuğtegin'in oğlu Böri getirildi (1110). Böri atabeg olunca Ba'lebek'i oğlu Muhammed'e iktâ* etti. Bu değişikliklerin meydana geldiği dönemlerde şehir kuvvetli bir şekilde tahkim edildi. Muhammed 1138'de Dımaşk emîri olunca veziri Üner'i Ba'lebek valisi tayin etti. Ancak 1136'da Halep Valisi Zengî şehri alarak valiliğine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin babası Eyyûb'u getirdi. 1146'da Zengî'nin öldürülmesi üzerine Eyyûb şehri Böriler'e geri vermek zorunda kaldı. Böylece Ba'lebek dokuz yıl kadar (1146-1155) tekrar Böriler'in idaresinde kaldı.

1155 yılında Dımaşk'ı alarak orada Böriler'in hâkimiyetine son veren Nûreddin Zengî Ba'lebek'e doğru yöneldi. Dımaşk'ta efendisi Mücîrüddin

Abak’ın mağlûp olmasına rağmen Ba‘lebek Valisi Dahhâk b. Kays şehri teslim etmediyse de Nûreddin Zengî iki yıl kadar sonra burayı barış yoluyla ele geçirdi. 1170’te depremden büyük zarar gören kale surları tamir edildi. 1174’te Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından alınan şehir Haçlılar’a karşı yapılan mücadelede önemli bir üs olarak kullanıldı. Selâhaddîn-i Eyyûbî şehrin idaresini önce serdarı Muhammed’e, sonra kardeşi Turan Şah’a ve daha sonra da yeğeni Ferruh Şah’a verdi. 1182-1230 yılları arasında Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin diğer yeğeni Behram Şah’ın idaresinde kalan şehir 1230’da Dımaşk hâkimi el-Melikü’l-Eşref Mûsâ tarafından zaptedildi. Eyyûbîler’in idaresinde de birçok defa el değiştirdi ve 1260’ta Moğollar’ın eline geçti; ancak Memlük Sultanı Kutuz’un Aynicâlût’ta kazandığı zafer üzerine Memlükler’in idaresine girdi. Böylece Ba‘lebek Dımaşk vilâyetine bağlı önemli bir şehir haline geldi. Fakat daha sonraki dönemlerde önemi, Memlükler’in posta yolları olan Dımaşk-Humus, Dımaşk-Trablus hattının değişmesiyle azaldı. 1401’de Timur tarafından kısa süreyle işgal ve tahrip edilen Ba‘lebek 1516’da Yavuz Sultan Selim’in Suriye seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine geçti. Bu tarihten itibaren küçük beylerin, özellikle Harfûş ailesinin elinde kaldı. XVII. yüzyılda bölgeyi gezen ve çevredeki peygamber mezarları ile ilgili menkıbeler nakleden Evliya Çelebi’ye göre Ba‘lebek, Şam eyaletine bağlı bir subaşılık ve 150 akçelik bir kaza idi.

Daha sonra Suriye’deki aileler arasında cereyan eden anlaşmazlıklar ve olaylardan etkilenen Ba‘lebek’in refah seviyesi düştü ve nüfusu azaldı; XIX. yüzyılın sonlarındaki nüfusunun 1000 civarında olduğu bilinmektedir. XVIII. yüzyılda kalesi, cami ve hamamı en önemli eserleri idi. 1759’da meydana gelen depremde binaları yıkıldı ve virane haline geldi. 1831’de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa tarafından

zaptedildiyse de tekrar geri alındı ve 1850’de Bâbıâli’nin yeni düzenlemesiyle Şam vilâyetine tâbi bir kaza merkezi yapıldı; bu dönemde şehirde yedi cami, sekiz türbe, üç kilise, 100 dükkân bulunuyordu. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Suriye ile birlikte burası da Fransız manda idaresine geçti.

1898-1905 yılları arasında Almanlar tarafından önemli kazı çalışmaları yapıldı ve ortaya çıkarılan İslâm öncesi döneme ait tarihî eserler daha sonra Fransız manda idaresi ve Lübnan hükümeti tarafından restore ettirilerek

Ba‘lebek bir müze-şehir haline getirildi. İzleri tamamen ortadan kalkmış bulunanlar yanında Mescidü İbrâhim, Mescidü Re’si’layn, el-Câmiu’l-kebîr gibi önemli İslâmî eserler ise bugün harap durumda olup bazı duvar ve kemerleri ayakta kalabilmiştir (bk. Hasan Abbas Nasrullah, II, 630 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 185-187; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 91-96; Abdülganî en-Nablusî - Ramazan b. Mûsâ el-Utayfî, Rihletân ilâ Lübnân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - S. Wild), Beyrut 1979, s. 76-89; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, II, 119, 198; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1323; Philip K. Hitti, Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn, Kahire 1958-59, I (trc. Corc Haddâd - Abdülkerîm Râfik), s. 343-349; II (trc. Kemal Yâzîcî), s. 207, 232, 235, 266, 326; Hasan Abbas Nasrullah, Târîhu Baʿalbek, Beyrut 1404/1984, I-II; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 21-22, 82-83, 87, 99-100, 122-124, 133-134, 166; Fevzi Ahmed el-Ahdeb, “Baʿlebek: Medînetü’ş-şems”, Faysal, XXIII, Riyad 1979, s. 38-49; Ömer Tedmürî, “Medînetü Baʿlebek ve huzûruhe’t-târîhî fi’l-mesâdiri’l-ʿArabiyye hilâle’l-ʿasri’l-Emevî”, el-Fikrü’l-ʿArabî, XXIX, Beyrut 1982, s. 205-229; M. Sobernheim, “Baalbek”, İA, II, 161-163; A. Haldar, “Baalbek”, IDB, I, 330-331; H. A. Seyrig, “Baalbek”, EBr., II, 941-943; J. Sourdel-Thomine, “Baʿlabakk”, EI² (İng.), I, 970-971.

İdris Bostan

BA‘LEBEKKÎ

البعلبكي

Bedrüddîn Muzaffer b. Abdirrahmân b. İbrâhîm el-Ba‘lebekkî (ö. 675/1276 [?])

Ünlü hekim.

Ba‘lebek (Baalbek) kadısı olan babasına nisbetle İbn Kādî Ba‘lebek diye de anılan Bedreddin el-Ba‘lebekkî aynı şehirde dünyaya geldi, doğum tarihi bilinmemektedir. İlk tahsilinden sonra Şam’a yerleşti ve tıp ilmiyle ilgilenmeye başladı. Dahvâr lakabıyla tanınan hocası Mühezzebüddin Abdürrahîm b. Ali’nin (ö. 628/1230) derslerine devam ederek öğrenimini tamamladı. Bu süre zarfında tıptan başka ilimlerle hiçbir şekilde ilgilenmedi. Hocasının yazdığı el-İstifrâğé adlı risâleyi (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 574, vr. 117ª-124b) sınıfta birkaç arkadaşının yüzünden okumasından sonra Ba‘lebekkî’nin ezbere okuduğu rivayet edilmektedir ki bu durum onun ne derece güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu göstermektedir.

Mühezzebüddin ed-Dahvâr’ın refakatinde bir müddet Eyyûbî sultanlarından el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’nın (ö. 635/1237) hizmetinde bulundu ve maiyetinde seferlere katıldı. Daha sonra Rakka Hastahanesi tabipliğine tayin edildi ve orada Rakka’nın havasına, sağlık şartlarına dair Mizâcü’r-Rakka adlı eserini yazdı (İA, IX, 609). Rakka’da Zeynüddin el-A‘mâ’dan da felsefe (hikmet) dersleri alan Ba‘lebekkî birkaç yıl sonra Şam’a döndü. el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’nın ölümünün ardından kargaşalık döneminde el-Melikü’l-Cevâd Yûnus (ö. 641/1243), bilgi ve maharetine güvendiği Ba‘lebekkî’yi reîsületıbbâ tayin etti. Ba‘lebekkî bu göreve başlamasını müteakip tıp ilminin o günlerde zedelenmiş olan itibarını kendi maddî katkısı ve yoğun çabalarıyla yükseltmeye çalıştı; bu arada Atabeg el-Melikü’l-Âdil Nûreddin Zengî’nin yaptırmış olduğu Şam Hastahanesi’ni masraflarını bizzat karşılayarak genişletti ve hastalara hizmet imkânlarını arttırdı. Ba‘lebekkî daha sonraki Eyyûbî sultanlarından da saygı görmüş ve aynı vazifede bırakılarak büyük nimet ve iltifatlara mazhar kılınmıştır.

Ba‘lebekkî tıp ilmi dışında, hayatının ileriki dönemlerinde diğer İslâmî ilimlerle de meşgul oldu. Evinin yakınında bulunan Kılıciyye Medresesi'nde bir öğrenci gibi fıkıh ve edebî ilimler tahsil etti; Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Ayrıca devrinin dil âlimlerinden Ebû Şâme el-Makdisî'den (ö. 665/1267) tefsir ve kıraat dersleri aldı. Bütün ömrünü ibadetle ve ilmî araştırma yapmakla geçiren Ba‘lebekkî'nin ölüm tarihinin 650 ile 660 arasında olabileceği bazı kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak biyografisini diğerlerinden daha uzun veren çağdaşı İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1270) vefatından bahsetmemektedir. Alâeddin el-Gazzûlî'nin (ö. 815/1412-13) Metâliʿu'l-büdûr (I, 173) adlı eserinde ise baskı veya nüsha hatasından dolayı ölüm tarihi 975 olarak gösterilmektedir. Gazzûlî'nin vefat tarihi dikkate alındığında Ba‘lebekkî'nin ölüm yılı olarak verilen 675'in 975 şeklinde yazılmış veya okunmuş olması muhtemeldir. Hayranlarından biri olan İbn Ebû Usaybia onun ilim ve zekâsından, ahlâkından, iyilik ve yardım severliğinden bahsetmektedir.

Ba‘lebekkî yukarıda zikredilen Mizâcü'r-Rakka adlı eserinden başka Emîr Seyfeddin el-Müşidd'e (ö. 656/1258) ithaf ettiği (İbn Ebû Usaybia, s. 755) kalp hastalıkları ve tedavi yöntemlerinden bahseden Müferrihu'n-nefs ve yine tıbba dair Kitâbü'l-Milh (veya Mülaḥ) fi't-tıb adlı eserleri de telif etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bedreddin İbn Kadî Ba‘lebek adına kayıtlı Kitâbü Sürûri'n-nefs ve müferrihuhâ (Ayasofya, nr. 3637, 48 varak) adındaki eser ile Köprülü Kütüphanesi'nde İbn Sahnûn (ö. 694/1295) adına kayıtlı Kitâbü Müferrihu'n-nefs (nr. 982, 41 varak) adındaki eser arasında, yedinci bölüm ile onuncu bölümün yer değiştirmesi dışında hiçbir fark yoktur. Köprülü nüshasının ilk varağında (1b) müellif adının yer alması ve istinsah tarihinin (883/1478) verilmesi, buna karşılık Süleymaniye nüshasında yazar adının birinci varağın ön yüzüne (1^a) yazılması, istinsah tarihinin verilmemesi şüphe uyandırmakta ve eserin İbn Sahnûn'a ait olma ihtimalini daha da kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Brockelmann'ın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3631) olduğunu kaydettiği Takdîmetü'l-maʿrife adlı şerhi Ba‘lebekkî'ye nisbet etmesi de doğru değildir (GAL Suppl., I, 368; GAL [Ar.], IV, 112). Çünkü bu şerh, çeşitli yazmalarından anlaşıldığı üzere (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3524, 3525; Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 574, vr. 88b-116b) Ba‘lebekkî'nin hocası Mühezzebüddin ed-Dahvâr'a ait olduğu gibi Süleymaniye Kütüphanesi'nde

(Ayasofya, nr. 3631) kayıtlı eser de çoğunlukla Sâbit b. Kurre (ö. 288/901) ile Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) tercümelerini ihtiva eden Risâle fî tafsîli ahvâli kütübi Câlînûs ve Kitâbi'l-Cevâmi miʿ min kütübi Câlînûs adında bir risâle olup Baʿlebekkî ile bir ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâʾ, s. 751-755; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 293-294; Alâeddin el-Gazzûlî, Metâliʿu'l-büdûr, Kahire 1299-1300, I, 173; Keşfü'z-zunûn, II, 1463, 1772, 1783; Kāmûsü'l-aʿlâm, II, 1255; Brockelmann, GAL, I, 647; Suppl., I, 368; GAL (Ar.), IV, 112; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 329; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 299; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), VII, 256; Hasan Nasrullah, Târîhu Baʿalbek, Beyrut 1404/1984, II, 551-554; E. Honigmann, "Rakka", İA, IX, 609.

Kasım Kırbıyık

BALI SULTAN

(bk. ABÂPÛŞ-i VELÎ).

BALIK

Şehir anlamına gelen Eski Türkçe bir kelime.

"Kale" ve "saray" mânasını da ihtiva eden kelimeye Türkçe metinlerde "şehir" anlamında ilk defa Orhun âbidelerinde rastlanır. Göktürkler İlteriş Kağan'ın 680 yılında devleti yeniden teşkilâtlandırdığını işitince "balıktakiler dağa çıkmış, dağdakiler de aşağı inmişti." Tonyukuk Kitâbesi'nde de Çin'e yapılan Türk akınlarından bahsedilirken Çin şehirleri balık sözü ile anılmaktadır. Kitâbede Tonyukuk, bir akın sırasında yirmi üç Çin balığını tahrip ettiğinden ve Çin'in doğusunda bulunan Şantungbalık'tan söz eder. Göktürkler'in kuzey ve doğusunda yaşayan Dokuz Oğuz Türkleri'nin ise Togubalık adlı bir şehirleri vardı.

Aurel Stein tarafından Tunhuang şehrinde bulunan ve V. Thomsen tarafından okunan Göktürk yazısı ile yazılmış bir el yazmasında Turfan şehrine Koçubalık denmektedir. Yine Göktürkçe yazılmış Ongin Yazıtı'nda "kamug balıkka tegdim" (bütün şehirlere yetiştim) cümlesi geçmektedir ki bu şehirlerin Dokuz Oğuz şehirleri olması muhtemeldir.

Uygurlar büyük şehirleri küçük şehirlerden "ulug balık" adıyla ayırıyorlardı. Uygur Hâkanı Moyen-çor (747-759), Orhun ile Selenga'nın birleştiği bölgede Baybalık adlı şehrini Çinli ve Soğdlu ustalara yaptırmıştı. Yine Moyen-çor zamanında Karabalgasun yanında kurulan bir diğer şehir de Ordubalık adını taşıyordu. Uygur Hâkanlığı'nın meşhur başşehrinin adı ise Beşbalık'tı. Yengibalık veya Yangıbalık da Uygurlar'ın bir diğer şehriydi. Fakat daha sonraki Türk şehirlerine de bu ad sık sık verilmiştir. Yine Uygur şehirleri arasında Canbalık adını taşıyan başka bir şehir daha vardı.

Hazar Hâkanlığı'nın başşehri olan İtil şehrinin bir diğer adı Hanbalık'tı. Hatunun oturduğu şehre de Hatunbalık deniliyordu. Bunun yanında Asya'daki Karakorum ve Pekin şehirleri Hanbalık adıyla tanınmışlardı. Ayrıca bazı seyyahlar Pekin şehri için İlibalık deyimini de kullanmışlardır.

Eski Türkler'de balık sözünün diğer bir mânası da "çamur"dur ve balçık kelimesi buradan gelmektedir. Fakat bu anlam yalnız Oğuz Türkleri'nde görülüyordu. Bugün eski Türkler'in yaptıkları şehirlerden herhangi bir iz kalmamış gibidir. Bunun sebebi balık sözü ile açıklanabilir. Kelime aslında "bal" kökü ile bir nevi toprağı ifade etmekteydi ve Türkler'in kurdukları şehirlerdeki binalar da daha çok çamur-toprak (kerpiç) ile yapılmıştı. Bazı Çin kaynaklarında Asya Hunları'nın evlerini "dövülmüş toprak"tan yaptıklarına işaret edilmektedir.

Türkçe balık sözü daha sonra Moğolca'ya da geçmiştir. Moğol kaynakları şehirleri balakat sözü ile anıyorlardı. Moğolca balakat veya balgat kelimeleri balık sözünün çoğul şeklidir.

Balık kelimesi Uygurlar'ın son zamanlarına doğru yerini Soğdca'dan gelen kent ve Farsça şehir kelimelerine bırakarak unutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 113, 248, 379; Ahmed Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 32; Clauson, Dictionary, s. 335 vd.; Oğuz Kagan Destanı (nşr. W. Bang - Reşit Rahmeti Arat), İstanbul 1936; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1936-41, I, 180; II, 66; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton 1967, s. 89-115; Doerfer, TMEN, II, 257 vd.; Tuncer Baykara, Türk Şehri İstanbul: XI. Yüzyıla Kadar (doktora tezi, 1971), İÜ Ktp., nr. 7254, tür.yer.; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1978, I, 175-315; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1983, s. 309 vd.; A. V. Gabain, "Kök-Türklerin Tarihine Bir Bakış", DTCFD, II/5 (1944), s. 692; Emel Esin, "Orduğ: Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri", TAD, VI/10-11 (1968), s. 137-175; R. Rahmeti Arat, "Balık", İA, II, 275; W. Barthold, "Bālık", EI² (İng.), I, 993; a.mlf., "Bâlik", UDMİ, III, 1005-1006.

Abdülkadir Donuk

BALIKESİR

Marmara bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Susurluk ırmağının orta mecrasında oluşmuş bir alüvyonlu ovanın batısında yer almaktadır. Denizden yüksekliği 130 metreyi bulan şehir zengin bir ziraî alanın ticaret merkezi olduğu gibi ulaşım bakımından da önemli bir düğüm noktası teşkil eder. Geniş Balıkesir ovasını çeviren dağlar kara ve demiryollarına rahatça geçit verir. Kütahya'dan gelen bir demiryolu İzmir-Bandırma demiryoluna burada eklenir. Ayrıca işlek karayolları şehri Marmara kıyılarına (Bandırma) ve Bursa'ya, Gelenbe-Akhisar üzerinden İzmir'e, İvrindi üzerinden Edremit'e ve dolayısıyla Ege kıyılarına, Balya üzerinden de Çanakkale'ye bağlar. İklimi tarıma elverişli olup yazlar sıcak ve kurak, kışlar ılık ve yağışlı, zaman zaman da sert geçer.

Sınırlı arkeolojik araştırmalardan, bölgenin tarih öncesi devirlerden beri meskûn olduğu anlaşılmaktadır. Balıkesir'in kuruluş tarihi ise kesin olarak bilinmemektedir. Ancak ilk iskân yerinin şehrin 26 km. doğusunda Kepsut civarındaki Akhyraous (Hadrianoutherai) olduğu tahmin edilmektedir. Bu şehir İstanbul-Miletopolis güzergâhında önemli bir ticarî merkez olmuştur. Strabon'a göre bölgenin en eski sakinleri Bitinler, Mizler ve Frigler'dir. Strabon bunların Traklar olabileceğini de ifade etmektedir. Bugünkü şehrin bulunduğu yerde iskânın çok

sonra başladığı sanılmaktadır. Nitekim burada sadece Paleo-Kastro adında bir kale bulunuyordu. "Balıkesir" adının bu kale adından değişerek intikal ettiği de ileri sürülmektedir. Bitinya milâttan önce VI-IV. yüzyıllarda Persler'in egemenliğinde idi. Balıkesir bundan sonra sırasıyla İskender İmparatorluğu, Seleukoslar ve daha sonra Bergama Krallığı'nın eline geçti. Bergama Krallığı'nın ortadan kalkması üzerine Balıkesir Roma İmparatorluğu'na bağlanıp yeni oluşturulan Asya eyaletine dahil edildi. İmparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra ise Doğu Roma İmparatorluğu toprakları içinde kaldı. VII. yüzyıldan itibaren İstanbul kuşatması için gelen İslâm ordularının da burada konakladıkları bilinmektedir.

Malazgirt Zaferi'nden sonra Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın emrindeki Türk akıncıları sahillere kadar Anadolu'yu yer yer fethettikleri sırada Balıkesir de Türkler'in eline geçti. Ancak I. Haçlı Seferi'nden (1096-1099) sonra tekrar Bizans tarafından alındı. Bu arada bölgeye Türk akınları devam ediyordu. Şehir ve civarı tahminen 1300 yıllarına doğru kesin olarak Türk hâkimiyetine girdi. Diğer taraftan XI. yüzyılda kurulmuş bulunan Anadolu Selçuklu Devleti çökmeye yüz tuttuğu sıralarda bu devletin hizmetinde olan Dânişmend ailesinden Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey Bizans sınırında uç beyi idiler. Bunlar diğer uç beyleri gibi Batı Anadolu'yu fethe başlamışlardı. Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey Mysia kıtasında Balıkesir'i kendilerine merkez yaptılar. İbn Battûta'ya göre şehir Karesi Bey tarafından kurulmuştur. Daha sonra onun oğlu Demir Han buraya büyük miktarda Türkmen grupları yerleştirdi. 1304'te Erdek'te sahile çıkan Bizans kuvvetleri Karesi Beyliği kuvvetleriyle çarpıştılar. Karesi Bey, Moğollar'dan kaçarak Anadolu'ya gelen Türkler'le Sarı Saltuk'un halifesi Ece Halil Bey kumandasında Dobruca'dan gelen Türkler'i Balıkesir ve çevresine yerleştirdi. Böylece şehrin nüfusu hızla arttı. 1333'te şehre uğrayan İbn Battûta Demir Han'dan "Balıkesir sultanı" diye bahsetmektedir. Ancak bir müddet sonra Demir Han itibardan düştü ve halkı tarafından sevilmez oldu. Bu sebeple Balıkesir halkı Orhan Bey'e haber göndererek Osmanlı sarayında bulunan Demir Han'ın kardeşi Dursun Bey'i istedi. Orhan Bey de Dursun Bey'i Karesi Beyliği'ne geçirmek üzere Balıkesir'e gönderdi. Ancak Demir Han erken davranıp Dursun Bey'i öldürttü. Bunun üzerine başta Balıkesir olmak üzere beyliğin topraklarının önemli bir kısmı Osmanlı Beyliği'ne dahil edildi. Balıkesir ve dolaylarının Orhan Bey zamanında tamamlanan fethini Murad Hüdâvendigâr 1359'da Çanakkale Boğazı'na kadar uzatmıştır.

Balıkesir'in Rumeli'nin Türkleşmesinde de önemli rolü olmuştur. Orhan Bey zamanında Rumeli'de fetihler başlar başlamaz buralara Anadolu'dan özellikle Balıkesir ve yöresinden Türkmenler getirilip yerleştirilmiştir. Böylece başta Balıkesir ve civarından devamlı şekilde önemli miktarda nüfus Rumeli'ye geçirilirken fethedilen yerlerden de bir miktar hıristiyan ahali emniyet düşüncesiyle bu bölgeye getirilmiştir.

Balıkesir, bir ara I. Murad'ın oğlu Yâkub Bey'in buraya vali tayin edilmesi üzerine kısa bir müddet "şehzade sancağı" oldu. Yıldırım Bayezid'in ölümü

üzerine kardeşler arasında çıkan mücadelede Îsâ Çelebi bir süre Balıkesir ve Bursa'da hüküm sürdü. Fakat Çelebi Mehmed bu iki şehri ele geçirdi ve Balıkesir'i Karesi sancağının merkezi yaptı.

Osmanlı idarî teşkilâtında Anadolu eyaletine bağlı olan bu sancak varlığını yüzyıllarca sürdürmüştür. Karesi sancağının sınırları hemen hemen bugünkü Balıkesir vilâyeti sınırlarına tekabül etmekteydi. 1590'lardan sonra sancak Balıkesir, Bigadiç, Sındırgı, Baş Gelenbe, Kemer-Edremit (Burhaniye), Ayazment (Altınova), Edremit, Kozak, İvrindi, Manyas, Fırt (Susurluk) kazalarını içine alıyordu. 1785'ten sonra Ayvalık da kaza yapılarak Balıkesir sancağına bağlandı. 1841'de eyalet teşkilâtında yapılan değişiklikle Karesi Hüdâvendigâr vilâyetinin bir sancağı haline getirildi. 1844'ten sonra Balya, Soma ve Gönen Bergama'ya, Balıkesir de Manisa'ya bağlandı. Ertesi yıl Karesi sancağı Manisa ile birlikte bir vilâyet halinde teşkilâtlandırılmışsa da bir süre sonra tekrar Hüdâvendigâr vilâyeti sancakları arasına dahil edilmiştir. 1295 (1878) tarihli Hüdâvendigâr vilâyeti salnâmesinden anlaşıldığına göre merkez livâya İvrindi, Balya, Kepsut, Fırt, Giresun (Savaştepe) nahiyeleri ile Ayvalık, Erdek, Edremit, Bigadiç, Kemer-Edremit ve Soma kazaları bağlıydı. 1880'de Biga'nın ilhakı ile Karesi vilâyeti oluşmuş ve bu durum 1888'de vilâyetin ilga edilip tekrar Hüdâvendigâr'a bağlanmasına kadar sürmüştür. Karesi sancağı 1909'da müstakil mutasarrıflık olmuş, 1924'te bütün mutasarrıflıklar gibi vilâyet haline getirilmiş, 1926'da ise Balıkesir vilâyeti adını almıştır.

Tanzimat'tan sonra konar göçer aşiretlerin iskânı için tedbirler alınırken Karesi sancağında bulunan bazı aşiretlerin de iskânı planlandı. Bu arada bölgede bulunan Yeni İl, Rişvan, Reyhanlı ve Afşar gibi aşiretler birer müstakil muhassıl*lık haline getirildi. 1858-1864 yılları arasında ise Balıkesir bölgesinde bulunan Akçakoyunlu, Burhanlı, Câferli, Çepni, Hardal, Karakeçili, Kılaz, Kubaş, Söğütlü, Yaycı (Yağcı), Bedir gibi aşiretler iskân edilerek bunlardan kırka yakın köy teşkil edildi.

1530 yılı tahrir*ine göre Balıkesir'de yirmi bir Türk ve bir yahudi mahallesi bulunuyordu. Bunlar arasında

Hacı İsmâil, Oruç Gazi, Hamza Fakih (Mustafa Fakih), Hacı İshak, Selâhaddin, Karaoğlan, Câmi-i Atîk (Hisariçi) adlı mahalleler nüfus

bakımından en yoğun olanlardı. Bu tarihte şehrin nüfusu 4500-5000 civarında tahmin edilmektedir. Elli altmış kişilik bir yahudi topluluğunun bulunduğu şehirde hiç hıristiyan yoktu (BA, TD, nr. 153, s. 4-30). 1573-1574'te ise şehrin nüfusu 7500-8000 kadardı. Kanûnî devrinde Karesi sancağının yedi zeâmet*i, 381 timar*ı vardı. XIX. yüzyılda merkez kazaya bağlı 100 köy bulunuyordu. Balıkesir'in içi ile beraber nüfusu 30.000 kadardı. Bütün nahiyeleriyle beraber toplam nüfus ise 87.000'i aşıyordu. Bu nüfus içinde 1200 Rum, 2500 Ermeni bulunuyordu. Gayri müslim nüfusun artış sebebi ticarî hayatın canlılığı olsa gerektir. Vital Cuinet'ye göre XIX. yüzyıl sonlarında şehrin nüfusu 13.118 olup bunun 1266'sı Rum, 1941'i Ermeni idi. Diğer bir kayda göre şehrin nüfusu 1903'te 16.000 olup 1920'de 22.049'a çıkmıştı. Millî Mücadele'den sonra azınlıklar işgal ordusu ile birlikte şehirden ayrılmışlardır. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında 25.448 olarak sayılan nüfusu 1975'te 100.000'e yaklaşmış (99.443), 1980'de bu sayıyı aşmış (124.051), 1985'te 149.989 ve 1990'da da 170.589 olmuştur.

Balıkesir aynı zamanda medreselerinin çokluğu ile de tanınmıştır. Bunların belli başlıları şunlardır: Ali Şuûrî Medresesi, Orta Medrese, Keşkek Medresesi, Eskicami Medresesi, İç İlli Medresesi, Alaybey Medresesi, Hacı Ali Medresesi, Mevlevîhâne Medresesi, Alankuyu Medresesi, Hacı Yahyâ Medresesi, Hacı Kaya Medresesi, Bostan Çavuş Medresesi, Sâkîzâde Medresesi, Hoca Kuyu Medresesi, İncioğlu Medresesi, İğneci Medresesi ve Dârülhadis Medresesi.

Balıkesir'deki eğitim kurumlarında 1844-1845 yıllarından sonra büyük bir gelişme olmuştur. Bunda şehrin müftüsü Ali Şuûrî Efendi'nin büyük gayreti görülmüş, bir müddet sonra Balıkesir medreselerinde fen ilimleri de öğretilmeye başlanmıştır. 1864'te rüşdiye, 1886'da idâdî, daha sonra da sultânî, 1922'de ise bir dârülmuallim açılmıştır. Cumhuriyet'ten sonra da eğitim müesseselerinde büyük bir artış görülmüş, lise ve dengi okulların sayısı çoğalmıştır. Son yıllarda ise Uludağ Üniversitesi'ne bağlı olarak Necati Bey Eğitim Fakültesi ve Mühendislik Fakültesi ile bunlara bağlı iki yüksek okul eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1990 istatistiklerine göre Balıkesir il ve ilçe merkezlerinde 243, kasaba ve köylerinde 1178 olmak üzere toplam 1421 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise yetmiş altıdır.

XVII ve XVIII. yüzyıllara ait belgelere göre Balıkesir civarında bulunan madenlerin işletildiği anlaşılmaktadır. Balya'da bulunan simli kurşun madeninin gümüşü ayrılarak Darphâne-i Âmire'ye gönderiliyor, kurşun kısmından da top yuvarlağı dökülüyordu. Madenin kömür ihtiyacı ise Gönen'den temin ediliyordu. Yine belgelerden tesbit edildiğine göre Bigadiç'te de simli kurşun madeni bulunuyor ve işletiliyordu. Diğer taraftan Susurluk'ta çıkan borasit madeni de faaliyetteydi. Marmara adasında bulunan mermer yataklarından ise bol miktarda faydalanılıyor ve gemilerle İstanbul'a sevkediliyordu. Yöre bakır, kömür, krom, manganez gibi madenler bakımından da zengindi. XIX. yüzyıl sonlarında Ayvalık'ta yılda 2.5 milyon kilo tuz istihsal edilen bir tuzla (memleha) bulunuyordu.

Balıkesir'de dericilik ve dokuma sanayii -özellikle abâcılık- çok gelişmişti. XVI. yüzyılın başlarında şehirde bir bozahâne, bir şem'hâne ve bazı değirmenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 153, s. 29-30). Hayvancılığın ileri gitmiş olmasından dolayı elde edilen yapağı ve tiftik XIX. yüzyılda Avrupa'ya ihraç ediliyordu. Kaymak ise İstanbul'a sevkedilen önemli bir gıda idi. Ayvalık ve Edremit bölgesinde sabun imalâtı ile zeytinyağı üretimi büyük gelişme kaydetmişti. Orman işletmeciliği her devirde önemini korumuştur. 1950 yılından itibaren şehirde dokuma fabrikası ile çimento fabrikası kuruldu. İş sahalarının açılmasıyla beraber nüfusta da büyük artışlar oldu. Daha sonraki yıllarda ise birçok sanayi dalında büyük gelişmeler görüldü.

Balıkesir'de bilinen en eski tarihî yapı, Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılan fakat halk arasında Eskicami diye anılan Yıldırım Camii'dir. Dinkçiler mahallesindeki Tahtalı Camii de 1452 yılından kalma en eski yapılardandır. Şehrin en büyük camii ise inşası 1460'ta biten Zağanos Mehmed Paşa Camii'dir. Diğer camiler şunlardır: Kasaplar Camii, Martlı Camii, Hacı Ali Camii, Yeşilli Camii, Emin Ağa Camii, Karaoğlan Camii, Yoğurtçu Camii, Kırımlılar Camii, Alaca Mescid, Şeyh Lutfullah Camii, Hoca Sinan Camii, İbrâhim Bey Camii, Okçukara Camii, Hamidiye Camii, Hacı Câfer Camii, Kaya Bey Camii, Mecidiye Camii, Hacı İshak Camii, Vicdaniye Camii, Dinkçiler Camii, Hacı Ömer Camii ve Kavuklu Camii. Karesi Bey Türbesi, Karesi Beyliği'nin kurucusu Karesi Bey ile oğullarına aittir. Şehirde tarihî hamamlar, şadırvanlar ve çeşmelerin bir kısmı ile şehrin

her tarafından görülebilen Saat Kulesi hâlâ ayaktadır. Ticarî hayatın gelişmiş olmasından dolayı şehirde birçok han da bulunmaktaydı. Bunların en meşhurları İlyas Paşa ve Hasan Paşa hanlarıydı. İlyas Paşa Hanı fevkanî olup yetmiş iki odalı idi. Bunlardan başka Hadım Mahmud Ağa Hanı, Hüseyin Paşa Hanı, Esseyyid Mustafa Çelebi Hanı ve Hacı Halil Hanı da önemli hanlar arasındadır.

Balıkesir şehrinin merkez olduğu il Çanakkale, Bursa, Kütahya, Manisa ve İzmir illeriyle ortak sınıra sahiptir. Marmara ve Ege denizlerinde kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Ayvalık, Balya, Bandırma, Bigadiç, Burhaniye, Dursunbey, Edremit, Erdek, Gömeç, Gönen, Havran, İvrindi, Kepsut, Manyas, Marmara, Savaştepe, Sındırgı ve Susurluk adlı on sekiz ilçeye ve kırk yedi bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 933 köy bulunmaktadır. 14.292 km² yüzölçümüne sahip olan Balıkesir ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 973.314, nüfus yoğunluğu ise 68'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 153, s. 4-30; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 50; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 81-83, 156-157; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 196; Cuinet, IV, 262, 263; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1219; Uzunçarşılı, Karesi Vilayeti Tarihçesi, İstanbul 1341, s. 123 vd.; Kâmil Su, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Balıkesir Şehir Hayatı, İstanbul 1937, s. 13 vd., 25, 26; a.mlf., Balıkesir Civarında Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1938, s. 146-160; a.mlf., Balıkesir Madenleri, İstanbul 1939; Balıkesir İl Yıllığı (1967); Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 29; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1977, s. 581; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 454; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 132; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia, Cambridge 1984, s. 303; Ömer Lûtfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İFM, XIII/1-4 (1953), s. 56-78; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı", TKA, XV/1-2 (1976), s. 269-288;

Besim Darkot, “Balkesir”, İA, II, 276-277; V. J. Parry, “Bālikesrī”, EI² (İng.), I, 993-994.

Mücteba İlgürel

BALIKESİR KONGRELERİ

İstiklâl Savaşı başlangıcında Yunan işgal kuvvetlerine karşı halkın başlattığı direniş hareketlerini teşkilâtlandırmak üzere Balıkesir'de yapılan kongreler.

İtilâf devletlerinin Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra mütarekenin 7. maddesine dayanarak Osmanlı ülkesini işgale başlamalarına karşı çeşitli yerlerde direniş hareketleri başladı ve redd-i ilhak cemiyetleri kuruldu. İngiltere'nin teşvik ve tahrikleriyle hareket eden Yunan ordusunun İzmir'i işgali (15 Mayıs 1919) ve "megalo idea" çılgınlıklarıyla civardaki kaza ve köylerde müslüman Türk halkını katliama başlaması memkelette büyük bir infial uyandırdı. Yunan işgaline karşı Batı Anadolu'nun çeşitli yerlerinde silâhlı direniş hareketleri başladı. Yunanlılar'ın İzmir'e çıktıklarının ertesi günü Balıkesir'de Alaca Mescid'de kalabalık bir halk kitlesinin katıldığı toplantıda Yunan işgalini tanımama kararı alındı. Ayrıca kırk kişilik bir heyet seçilerek Balıkesir Redd-i İlhak Cemiyeti kuruldu. İstanbul hükümetinin içine düştüğü aczi açıkça dile getiren bu heyet çeşitli toplantılarında önemli kararlar aldı. Bu sırada 61. Fırka kumandanı olarak Balıkesir'e gelen Miralay Kâzım Bey'in de (Özalp) gayretleriyle, Kuvâ-yi Milliye ile küçük birliklerden oluşan Ayvalık (29 Mayıs), Soma (9 Haziran) ve Akhisar (23 Haziran) cepheleri kuruldu. Bu cepheler daha sonra birleşerek "Şimal cephesi" adını aldı. Aynı şekilde Aydın (12 Haziran) ve Salihli (22 Haziran) cepheleri de kuruldu. Miralay Kâzım Bey, emrindeki kuvvetlerle Bergama'yı işgal etmiş olan Yunan kuvvetlerini hezimete uğrattı. Bunu Balıkesir Redd-i İlhak Cemiyeti'nin gönüllü asker toplama kararı alması (24/25 Haziran) takip etti. Buna göre Giresun'da (Savaştepe) 400 askerli dört bölük kurulacaktı. Gönüllüler Savaştepe'ye bizzat müracaat ederek isimlerini yazdıracaklardı. Balıkesir eski mutasarrıfı Hacim Muhiddin Bey (Çarıklı), Vâsıf Bey (Çınar), Hulûsi Bey (Darplı), Vehbi Bey (Bolak), Mehmed Bey (Uncu), Şevki Bey (Basri Bey oğullarından) gibi vatanperver liderlerin teşebbüsleriyle kurulan cemiyetin attığı ikinci önemli adım, düşmanla daha iyi mücadele etmek amacıyla Batı Anadolu'nun çeşitli yerlerinde oluşturulan cepheleri tek merkezde yönetecek bir teşkilât kurmak için bir kongre toplamak oldu.

Balıkesir Dârünnâfia Medresesi’nde Ayvalık, Soma, Akhisar bölgelerinden gelen Kuvâ-yi Milliye temsilcilerinin de katılmasıyla 28 Haziran 1919’da toplanan I. Balıkesir Harekât-ı Milliye Kongresi 13 Temmuz’a kadar devam etti. Kongrede bir merkez kurulunun oluşturulması, Kuvâ-yi Milliye’yi desteklemek için maddî kaynakların tesbiti, yeni Redd-i İlhak Cemiyeti’nin kurulması ve cephelerin hızla takviye edilmesi kararlaştırıldı. Hacim Muhiddin Bey kongre tarafından merkez kurul başkanlığına getirildi. Böylece Balıkesir’de güçlü bir mukavemet merkezi oluşturuldu. Mondros Mütarekesi gereğince terhis edilen askerî birliklerin pek çoğunun kumandanı Balıkesir’e gelerek bu merkezî teşkilât içinde vazife alma imkânı buldu.

Erzurum Kongresi’nin açılışından iki gün sonra toplanan ve Asıl Balıkesir Harekât-ı Milliye Kongresi diye anılan II. Balıkesir Kongresi 26-30 Temmuz tarihleri arasında toplandı. Bu kongreye ilk defa üniformalı subaylar da katıldı. Hacim Muhiddin Bey başkanlığında toplanan kongre, il sınırlarının ötesinde geniş bir bölge kongresi niteliğinde idi. Balıkesir Mektebi Sultânîsi’nde toplanan ve kırk sekiz delegenin katıldığı kongrede “redd-i ilhak” tabirinin Harekât-ı Milliye Redd-i İlhak Heyeti şekline dönüştürülmesi, işgal altındaki İzmir’e mahsul gönderilmesinin yasaklanması, Yunanlılar’la kati surette görüşme teşebbüsünde bulunulmaması, Yunanlılar memleketten çıkarılıncaya kadar savaşın sürdürülmesi, vatanî göreve çağrılıp da gelmeyenlerle cepheden kaçanların ailelerine dokunulmaması, ancak kendilerinin ülke dışına, mümkün olursa Yunan tarafına gönderilmesi, kongrenin gayesi ve tesbit edilen bu hususların İstanbul hükümetine ve padişaha bildirilmesi gibi önemli kararlar alındı. Bu kararlar bir bildiri ile İtilâf devletlerinin İstanbul’daki temsilcilerine ulaştırıldı. Kongre üyeleri padişaha da bir telgraf çekerek kongre amaçlarını ve kendisine olan bağlılıklarını dile getirdiler. Fakat İtilâf devletleri Balıkesir’deki gelişmelerden rahatsız oldular ve Osmanlı yönetimine karşı baskılarını arttırdılar. Hükümet, Balıkesir mutasarrıfı Hilmi Bey’den kongrenin derhal dağıtılması ve delegelerin tutuklanmasını istedi. Dahiliye Nâzırı Âdil imzasıyla 9 Ağustos’ta gönderilen emirnâmede, “Yunanlılar’ın geçici olarak işgal ettikleri bölgeler dışında bulunan çetelerin derhal dağıtılması, halkın bu çetelere katılmasına engel olunması, Teşkîlât-ı Milliye adı altında toplanan güçlerin zaman geçirilmeksizin dağıtılması” isteniyor, aykırı hareket edenlerin memleketin zararına çalıştıkları kabul

edilerek haklarında kanunî muamelede bulunulacağı hatırlatılıyordu. Ancak Mutasarrıf Hilmi Bey bu emre uymadığı için bir süre sonra görevden alındı.

Kuvâ-yi Milliye çalışmalarını daha geniş bir alana yaymak ve mahallî direniş kuvvetleri arasında daha güçlü bir koordinasyon sağlamak amacıyla Alaşehir'de de bir kongre toplandı (16-25 Ağustos). Hacim Muhiddin Bey'in başkanlık ettiği bu kongrede II. Balıkesir Kongresi kararları aynen kabul edildi. Ayrıca Karesi ve Saruhan Livâları Hey'et-i Merkeziyyesi adı altında yeni bir teşkilât kurularak harekâtın bu organ kanalıyla yürütülmesi kararlaştırıldı.

Sivas Kongresi (4-11 Eylül 1919) Anadolu ve Rumeli'de kurulmuş olan bütün cemiyetleri birleştirme kararı almıştı. Balıkesir'de üçüncü bir kongrenin hazırlıklarının yapıldığı sırada Mustafa Kemal Paşa 13 Eylül'de Balıkesir Kongresi'ne bir telgraf çekerek Sivas Kongresi kararlarını bildirdi. Anadolu'da toplanmasını düşündüğü umumi meclise üye

gönderilmesini istedi. 16 Eylül 1919'da yine Hacim Muhiddin Bey'in başkanlığında toplanan III. Balıkesir Kongresi Sivas Kongresi'nde alınan kararları onaylayarak umumi Anadolu kongresinin toplanması için hazırlıkları yürütme kararı aldı ve kongreye katılacak yedi temsilciyi seçti. Ancak Damad Ferid hükümetinin düşmesi ve Osmanlı Meb'ûsan Meclisi'nin İstanbul'da toplanması sebebiyle söz konusu genel kongreden vazgeçildi. IV. Balıkesir Kongresi hazırlıklarının yapıldığı bir sırada Mustafa Kemal Paşa çektiği bir telgrafla bütün teşkilâtların Rumeli ve Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti Hey'et-i Temsîliyyesi'ne bağlanması gerektiğini belirterek, ayrı bir kongre toplanmamasını istedi (Ekim 1919). Balıkesir Kongresi Merkez Kurulu Mustafa Kemal Paşa'nın telgrafına olumlu cevap verdiği gibi Akhisar delegesi İzmirli Edhem Bey'in Sivas'a dâimî temsilci olarak gönderilmesine de karar verdi.

Balıkesir Kongresi'nin en önemli icraatı, Kuvâ-yi Muhammediyye adını verdiği kuvvetleriyle bölgeyi millî kuvvetlerden temizleyeceğini iddia eden Anzavur ile mücadelesidir. Saltanatın hak ve hukukunu müdafaa iddiasıyla ortaya atılan Anzavur Biga, Gönen ve Manyas taraflarında köy ve kasabalara baskınlar yaparak halka korku salmış, kongrenin Yunan kuvvetleriyle mücadelesini frenlemişti. Balıkesir üzerine harekete geçen

Anzavur, Susurluk yakınlarında bulunan Demirkapı köyünde mağlûp edildi (Kasım 1919).

Anzavur'un bu ilk ayaklanmasının bastırılmasından birkaç gün sonra, Balıkesir'de Kuvâ-yi Milliye'nin sesini bölgede ve yurtta duyurmak amacıyla İzmir'e Doğru adı ile bir gazete çıkarıldı. Mustafa Necâti, Vâsıf ve kardeşi Esad beylerin gayretleriyle gazete 16 Kasım 1919'dan itibaren yayın hayatına başladı ve Balıkesir kongrelerinin yayın organı olarak önemli hizmetler gördü.

Balıkesir Kongresi'nin büyük gayretleri sayesinde Batı Anadolu'da teşkilâtlanan Kuvâ-yi Milliye'nin taarruzlarından bunalan Yunanlılar, İngilizler'i araya sokarak belli bir hat üzerinde barış yapılmasını teklif ettiler. 19-21 Kasım'da Vehbi Bey başkanlığında toplanan IV. Balıkesir Kongresi, "Milne hattı" adı verilen ve Yunan işgalini devamlı kılmayı amaçlayan hat belirlenmesi teklifini reddetti. Sivas'ta kurulan Hey'et-i Temsîliyye ile ilişkilerin güçlendirilmesi ve bütün redd-i ilhak cemiyetlerinin adının Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti olarak değiştirilmesi kararı alan bu kongre, Milne hattı teşebbüsüne karşı tepkisini göstermek için 28 Kasım'da büyük bir miting düzenledi. On binlerce kişinin katıldığı mitingde işgal şiddetle kınandı ve İtilâf devletlerine uyarı telgrafları çekildi.

Düzenli Yunan ordusu ile mevziî mücadeleler yaparak onları yıpratan Kuvâ-yi Milliye'nin en büyük sıkıntısı silâh ve cephane idi. 1920 yılına girildiği günlerde bu sıkıntı had safhaya ulaştı. Osmanlı ordusuna ait silâh ve cephane depoları İtilâf devletlerinin kontrolü altında bulunuyordu. Balıkesir Kongresi, Gelibolu yarımadasında Fransızlar'ın kontrolü altındaki Akbaş cephaneliğine bir baskın düzenlemeyi kararlaştırdı. Köprülü Hamdi Bey'in yönettiği baskınla buradaki silâh ve cephaneler Anadolu yakasına taşındı (26/27 Ocak 1920). Olay Kuvâ-yi Milliye içinde de büyük heyecan yarattı ve Sivas'taki Hey'et-i Temsîliyye tarafından kutlandı. İngilizler cephanelerin geri verilmesini sağlamak amacıyla Bandırma'ya 200 kişilik bir birlik çıkardılar (1 Şubat 1920). Diğer bazı İtilâf devletleri gemileri de Bandırma Limanı'na demir attı. İngiliz çıkartması, Balıkesir'de bulunan Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti İzmir Kuzey Bölgesi Hey'et-i Merkeziyyesi tarafından şiddetle kınanarak her türlü devlet ve insan hukukuna aykırı bir tutum olarak değerlendirildi. Bu tepkiler üzerine İngilizler Bandırma'dan

çekilmek zorunda kaldılar (11 Şubat 1920). Fakat bu sırada yeniden ayaklanan Anzavur'un eline geçmemesi için cephaneler bulundukları depoda imha edildi. Biga'yı ele geçiren Anzavur Bâbıâli tarafından Balıkesir valiliğine tayin edildi. Ancak Balıkesir'in, Kuvâ-yi Milliye'nin en güçlü olduğu yerlerden biri olması ve 61. Tümen kumandanı Kâzım Bey'in burada üstlenmiş bulunmasından

dolayı Anzavur Balıkesir'e yürümeyi göze alamadı. Şubat ayı içinde Balıkesir'i ziyaret eden ve buradaki çalışmaları yakından gören Mehmed Âkif çok heyecanlanmış ve "Zafere giden yol bu yoldur" demekten kendini alamamıştır.

V. Balıkesir Kongresi İzmir Kuzey Bölgesi Kuvâ-yi Milliyesi Genel Kongresi adı altında, Karesi ve Saruhan livâlarıyla Bursa vilâyeti ve Bilecik sancağı merkez livâ ve bütün kaza ve nahiye delegelerinin iştirakiyle 10 Mart 1920'de toplandı. Kongrede Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti tüzüğü çerçevesinde Yunanlılar'a karşı alınacak tedbirler bütünüyle ele alındı. Kongre sürerken İtilâf devletlerinin İstanbul'u işgal ettikleri haberi duyuldu. Olay Balıkesir'de büyük bir tepki yarattı. Belediye alanında kalabalık bir miting düzenlendi. Kongre üyeleri mitingde işgali kınayan konuşmalar yaptılar ve Yunanlılar'a karşı mücadelenin kararlı biçimde devam ettirileceğini belirttiler. Kongrede, Balıkesir idarî yapısı içinde yer alsın almasın, bölge sınırları içinde bulunan askerî birliklerin 61. Tümen'e bağlanması öngörüldü ve bu durum bütün birliklere bildirildi. Rum ve Ermeniler'in Avrupa kamuoyunu yanıltmak amacıyla Türkler aleyhine uydurma haberler yaymaları da söz konusu edilerek bu haberleri tekzip edecek bir protesto metni hazırlandı.

Balıkesir Hey'et-i Merkeziyyesi, 3 Nisan 1920'de şehir halkının da fikrini öğrenmek ve faaliyetlerini buna göre düzenlemek üzere büyük bir toplantı düzenledi. Her mahalleden dörder temsilci ile şehir ileri gelenlerinden oluşan 103 kişinin katıldığı toplantıda Ankara'daki olağan üstü meclise delege seçimine ve Anzavur için gereken tedbirlerin alınmasına karar verildi. Halktan eli silâh tutanlar tesbit edilerek bunlarla şehrin emniyeti sağlandı.

İtilâf devletlerinin San Remo'da toplandıkları konferansta (18-27 Nisan

1920) İzmir işgalinin desteklenmesi yolunda alınan karar Yunanlılar'ı cesaretlendirdi. Güçlü bir askerî taarruza hazırlanan Yunanlılar İzmir'e asker yığmaya başladılar. Mayıs ayı küçük çaplı saldırılarla geçti. Ancak 22 Haziran 1920'de genel bir saldırıya başlayan Yunanlılar 30 Haziran'da Balıkesir'e girdiler. Balıkesir kongreleriyle teşkilâtlanan ve işgali reddeden bölge halkı, Balıkesir'in Yunan işgalinden kurtulduğu 6 Eylül 1922'ye kadar çete savaşlarıyla mücadelesini sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1962, III, 1099, 1210; M. Tayyib Gökbilgin, Millî Mücadele Başlarken, Mondros Mütarekesinden Sivas Kongresine, Ankara 1959-65, I, 142-143, 182-183; II, 4, 79, 226-227, 264, 268, 316; Türk İstiklâl Harbi (Genel Kurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi neşriyatı), Ankara 1963, II/1, s. 100, 104; Balıkesir ve Alaşehir Kongreleri ve Hacim Muhittin Çarıklı'nın Kuvâ-yı Milliye Hatıraları (1919-1920), Ankara 1967, s. 47, 68-70; Kâzım Özalp, Millî Mücadele 1919-1922, Ankara 1971, I, 9-15, 71; Celâl Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1972, VIII, 2208-2717; Selahattin Tansel, Mondros'dan Mudanya'ya Kadar, Ankara 1973, I, 2223, 150, 272-273, 280, 287; İbrahim Ethem Akıncı, Demirci Akıncıları, Ankara 1978, tür.yer.; Millî Mücadelede Balıkesir (Türk-Petrol Vakfı Lâle mecmuası neşriyatı), İstanbul 1986, s. 179-186; İlhan Tekeli - Selim İlkin, Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyeti Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey, Ankara 1989, s. 1-2, 169-185, 212-218, 240-245; Mücteba İlgürel, "Balıkesir Redd-i İlhak Cemiyeti ve Kongreleri", Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (İÜ Ed.Fak. neşriyatı), İstanbul 1973, s. 35-56; a.mlf., "Akbaş Cephâneliği Baskını", TD, sy. 33 (1982), s. 271-282; a.mlf., "Atatürk'ün Bilinmeyen Bir Telgrafı", MÜTAD, sy. 2 (1987), s. 131-136; A. Hilmi Ergeneli, "1919'da Ayvalık Savunması ile İlgili Anılar", TTK Belleten, XLIII/189-190 (1985), s. 167-235; İzmir'e Doğru Gazetesi, Balıkesir 17 Mart 1336.

Mücteba İlgürel

BALIKESİR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

BALIKLI TEKKESİ

Kütahya'da XV. yüzyılda kurulan bir tekke.

Aynı adı taşıyan mahalledeki Balıklı (Rüstempaşa) Hamamı'nın güneyinde, üzeri kapatılmış olan Kapan deresinin doğusunda bulunan tekke harap haldedir. XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başlarında yapılmış yan mekânlı zâviyeli tipte olan bu yapı, XVII. yüzyılın ilk çeyreği içinde Halvetî tekkesine dönüşmüştür. 1072'de (1661-62) ölen ve buraya gömülen ilk Halvetî şeyhinden dolayı Muslihuddin Tekkesi adıyla da anılmaktadır. Halvetîliğin Yiğitbaşı koluna mensup olan Şeyh Muslihuddin'in mezar taşı doğudaki hazîrede, tekkenin buraya açılan yan penceresinin önündedir. Bugün bir kısmı yok olan kapı üzerindeki iki satırlık çini kitâbeden, tekkenin 1164'te (1751) Kütahya Valisi Yahyâ Paşa tarafından ihya edildiği anlaşılmaktadır. İçte de bu döneme ait çiniler vardır.

Kâgir olan kubbeli yan mekânlı bölümün kuzeydoğusunda ahşap meşrutası, havuzlu sakıfı ve kahve ocağı ile ilgi çekici özelliklere sahip olan bu yapı son yıllarda elden geçirilmişse de kubbesi çok çirkin biçimde sıvanmış, ahşap kısımlar da daha sonra yıkılıp yanmıştır. Basık bir giriş tonozu ve üzerinde çilehânesi olan yapının aydınlık fenerli ve kubbeli orta mekânının iki yanında kanat mekânları bulunmaktadır. Bunlardan doğudaki yıkıktır. Uzun tonozlu ve mihraplı mescid bölümü daha iyi durumda olan yapı, Kütahya'da korunması gereken erken devir örneklerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 124; Kütahya İmar Komisyonu Raporu, Ankara 1960, s. 34; Ara Altun, "Kütahya'da Balıklı Tekkesi Üzerine Notlar", EFAD, sy. 9 (1978), s. 1-20; a.mlf., "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi, Bir Deneme", Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya, İstanbul 1981-82, s. 341-347.

Ara Altun

BALIM SULTAN

(ö. 922/1516 [?])

XVI. yüzyılda Bektaşîliği yeni baştan düzenleyip bilinen hüviyetine kavuşturan mutasavvıf.

Mensuplarınca Hacı Bektâş-ı Velî'den sonra ikinci pîr (pîr-i sânî) kabul edilen Balım Sultan'ın asıl adının Hızır Balı olduğu ileri sürülür. Yaşadığı dönemden kalma doğrudan kendisiyle ilgili hiçbir belge bulunmadığından hakkında bütün bilinenler yazılı ve sözlü Bektaşî geleneğine dayanır. Ancak bu gelenekteki rivayetler de bazan birbirini tutmaz. Belki de bu yetersizlik yüzünden günümüze kadar bu önemli şahsiyet hakkında herhangi bir monografi yayımlanmamıştır.

Balım Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin yanında bulunan türbesindeki

kapı kitâbesinde Hacı Bektaş'ın soyundan Resul Balı'nın oğlu olarak gösterilmişse de Bektaşî geleneği onun Resul Balı'nın değil Mürsel Balı'nın oğlu olduğu ve üstelik Hacı Bektaş'ın evliliği söz konusu olmadığından ancak "yol oğlu" olabileceği inancındadır (meselâ bk. Baha Said, s. 314-315; Şapolyo, s. 320). Buna karşılık geleneğin Çelebiler kolu, yani Hacı Bektaş'ın evlendiği ve dolayısıyla kendilerinin onun neslinden geldiği iddiasında olanların temsil ettiği kol ise Balım Sultan'ın gerçekten Hacı Bektaş soyuna mensup bulunduğunu, zira Bektaşîler'in pîr soyundan gelmeyen hiç kimseye "sultan" demediklerini ileri sürmektedir (meselâ bk. Ulusoy, s. 77).

Baha Said, Manisa Vâlide Camii Kütüphanesi'nde rastladığını söylediği 1315 (1897-98) tarihinde istinsah edilmiş bir yazmadan naklen Balım Sultan'ın Bektaşî şeyhlerinden Sersem Ali Baba'nın Dimetoka'da evlendiği bir Sırp prensesinden doğma olduğunu iddia etmektedir.

Bugün için bu rivayetlerden hangisinin gerçeğe dayandığını tesbit etmek imkânsız gibidir. Ancak burada önemli olan, Balım Sultan'ın nesebi

meselesinden ziyade onun XVI. yüzyıl başlarında Bektaşîlik tarikatının gelişmesinde oynadığı rol ve buna paralel olarak Osmanlı-Safevî mücadelesinin kızıştığı bir dönemde Osmanlı yönetimi ile olan dikkate değer yakın ilişkileridir. Rivayetler, Hızır Balı yahut Balım Sultan'la Osmanlı Sultanı II. Bayezid'i sıkı bir ilişki içinde göstermektedir. Bu ilişki, Dimetoka'da doğduğu için eskiden beri buradaki büyük Bektaşî tekkesi Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Zâviyesi'ne ilgi duyan II. Bayezid'in o zaman şeyh olan Balım Sultan'la tanışması sonucu doğmuştur. Yine söz konusu rivayetlere göre Safevî propagandası Anadolu'da faaliyete geçtiği zaman II. Bayezid Balım Sultan'ı Dimetoka'daki tekkeden alarak Hacı Bektaş Dergâhı'nın başına getirmiştir. Böylece 907 (1501) tarihinde Balım Sultan resmen Osmanlı yönetimi tarafından Bektaşî tarikatının başına geçirilmiş oluyordu. Baha Said'in, II. Bayezid'in bu işi Anadolu'daki Bektaşîler'i ve belki kısmen kızılbaşları (Alevî) bu propagandanın tesirinden korumak maksadıyla yaptığını söylemesi son derece mantıklıdır. Nitekim Bektaşîler kendileriyle pek çok noktada müşterek olan kızılbaşlar gibi Safevî yanlısı olmak yerine Osmanlı yönetimi yanında kalmayı tercih etmişlerdir. Herhalde bunda Balım Sultan'ın payını unutmamak lâzımdır. Bu sebeple Bektaşî geleneği II. Bayezid'in Balım Sultan'ın müridi olduğu inancındadır.

Balım Sultan'ın iş başına gelir gelmez Bektaşîliği yeni bir ıslahat ve teşkilâtlanmaya tâbi tuttuğu bilinmektedir. Bektaşîliğin başlangıçta Sünnî eğilimli bir tarikat olmasına rağmen Balım Sultan tarafından bugün bilinen hüviyetine kavuşturulduğu, yani gayri Sünnî bir yapı kazandığı tezinin tarihî bir dayanağı yoktur. Bu görüşün yanı sıra bazı Bektaşî çevreler, özellikle Çelebiler koluna mensup olanlar, Balım Sultan'ın tarikatta birtakım yenilikler yaptığını kabul etmekle beraber ne mücerred*lik erkânını ne de dedebabalığı kabule yanaşmazlar. Bununla beraber mücerredlik erkânı başta olmak üzere Bektaşîlik'teki on iki imam kültü ve "Hak-Muhammed-Ali" şeklinde ifade edilen ulûhiyyet telakkisi ile on iki post erkânının Balım Sultan zamanında düsturlaştırıldığı bir gerçektir. Balım Sultan, XV. yüzyıldan beri tarikat üzerinde etkilerini göstermeye başlayan Şiî ve Hurûfî unsurları Bektaşîliğin bünyesine uygun bir şekilde ve Safevî propagandası ile politize olmasına imkân vermeden kaideleştirmeyi başarmış bir kişi olarak Bektaşîlik tarihinde büyük bir rol oynamıştır. Bu yüzdendir ki ona duyulan minnet ve saygıyı en iyi şekilde

ifade etmek üzere Bektaşîlik'te "Balım niyazı" denilen bir erkân geliştirilmiştir.

Balım Sultan'dan bugüne intikal etmiş bir eser olmadığı gibi ona atfedilen bazı nefeslerin kendisine aidiyeti de ispat edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 56-58; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî Bektaşi Nefesleri, İstanbul 1963, s. 108-109; E. Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 320; M. Tevfik Oytan, Bektaşiliğin İçyüzü, İstanbul 1979, s. 373; A. Celâlettin Ulusoy, Hünkar Hacı Bektaş-ı Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu, Hacı Bektaş 1980; Baha Said, "Bektaşiler", TY, sy. 28 (1927), s. 314-326; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1219; TA, V, 146.

Ahmet Yaşar Ocak

BÂLÎ

بالي

Güney Habeşistan’da bir bölge ve XIV-XVI. yüzyıllar arasında burada hüküm süren küçük bir müslüman sultanlık.

Bölgenin sınırlarını batıda Avasa gölü ve Ganale nehri, doğuda ise Şebîlî nehri meydana getirmektedir. Şebîlî’nin kuzeyinden geçen dar bir parça ile Danâkil ovalarının sınırlarına ulaşır. Kuzey sınırını ise hemen hemen günümüzdeki demiryolu teşkil eder. Bâlî’den ilk defa Habeş Kralı Amda Siyon’un (1314-1344) şerefine yazılmış bir “zafer şarkısı”nda bahsedilmekte ve burası kralın hâkimiyeti altındaki müslüman bölgelerden biri olarak tanıtılmaktadır. XIV. yüzyılın ortalarında Ömerî, Habeşistan kralına vergi veren yedi müslüman devletçikten biri olarak gösterdiği Bâlî’yi bir hükümdarın idaresi altında ve 40.000 kişilik ordusu olan, uzunluğu yirmi, genişliği altı günlük bir yer olarak tarif eder. Bir asır sonra Makrîzî, Ömerî’nin verdiği bilgilere sadece halkının Hanefî mezhebinde oldukları ilâvesinde bulunur. Bu dönemlerde Habeşistan’da bulunan Bâlî ve diğer müslüman krallıklar Mısır ve Şamlılar’ca Zeyla‘ beldeleri olarak tanınmışlardır. İmam Ahmed el-Mücâhid’in 1526’da başlattığı cihad sırasında ele geçirdiği yerler arasında Bâlî de vardır. Habeş Kralı Galavdevos, Ahmed el-Mücâhid’in bertaraf edilmesinden sonra 1544’te

müslüman bölgelerin kumandanı Abbas’ı yenerek Bâlî’yi tekrar Habeşistan Krallığı’na katmıştır. Daha sonra, Osmanlılar’ın kuzeyden Habeşistan içlerine ilerleyişleri sırasında Bâlî bölgesi Galla kabileleri tarafından istilâ edilmiştir. Bâlî bugün Etiyopya’nın on dört eyaletinden biri olup nüfusu 1.006.490’dır (1984).

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, V, 329, 332; J. Spencer Trimingham, Islam in Ethiopia, Oxford 1952, s. 67, 73, 87, 91, 187, 255-256; Fethi Gays, el-İslâm ve’l-Habeşe, Kahire, ts. (Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye), s. 18, 88, 109-110, 152, 156-157, 160; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyâseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 25-26, 29, 45; Muhammed Abdullah en-Nakīre, İntişârü’l-İslâm fî Şarkī İfrîkıyye ve münâhedatü’l-Garbi lehû, Riyad 1402/1982, s. 208-209; G. W. B. Huntingford, “Bāli”, EI² (İng.), I, 991-992.

Ziya Yılmazer

BÂLÎ BEY CAMİİ

Bursa Yenişehiri'nde XV. yüzyıl sonlarında yapılan cami.

Üzerinde inşa kitâbesi bulunmadığından kesin olarak kurucusu tesbit edilememektedir. Bazılarına göre caminin bânisi, Fâtih Sultan Mehmed devri ümerâsından, 1461'de Eflak'ta Drakul adıyla tanınan Vlad Tepeş (Kazıklı Voyvoda) tarafından şehid edilen Niğbolu sancak beyi Hamza Bey'in (Paşa) oğlu Bâlî Bey'dir. Bazılarına göre ise caminin bânisi 909'da (1503) vefat eden Silistre Beylerbeyi Malkoçoğlu Bâlî Bey olmalıdır. Başka bir görüşe göre de caminin kurucusu olan Bâlî Bey, Yahyâ Paşa'nın iki oğlundan biri olup Kanûnî Sultan Süleyman'ın yanında Belgrad'ın fethine (1521) ve Mohaç Savaşı'na (1526) katıldıktan sonra Budin beylerbeyi olmuş ve 1543'te ölmüştür. Onun yerine Budin beyi olan kardeşi Mehmed Bey'in ise Arslan Bey ile Derviş Bey adlarında iki oğlu vardır. Evvelce caminin üzerinde iken sonra yeniden çıkarılan bir tamir kitâbesinde caminin "...ceddi Derviş Paşa"nın torunlarından Halil Bey tarafından tamir ettirildiği yazılıydı. Buna göre Yenişehir'deki caminin Yahyâ Paşa'nın oğlu Bâlî Paşa'nın hayratı olması muhtemeldir. Bu çapraşık durum arşiv ve vakfiye kayıtlarının dikkatle araştırılıp incelenmesi suretiyle aydınlığa çıkarılabilir. Bu caminin evkafından olarak Bursa'da büyük bir de han inşa ettirilmiştir (bk. BÂLÎ BEY HANI).

Evliya Çelebi, 1082 Muharreminde (Mayıs 1671) çıktığı seyahatinde uğradığı Yenişehir'den bahsederken (Seyahatnâme, IX, 8), "...cemâat-i kesîreye mâlik..." diyerek buranın çarşısında bulunan Paşa Camii adıyla anlattığı eser, görüşümüze göre sanıldığı gibi Bâlî Bey Camii değil Sinan Paşa Külliyesi olmalıdır. Çünkü Bâlî Bey Camii Evliya Çelebi'nin tarif ettiği külliyeye uymamaktadır. XVIII. yüzyıl Bursa Kadı Sicilleri'nden (Defter, nr. 338, s. 169) öğrenildiğine göre, Bâlî Bey vakıflarının mütevellisi Halil Bey'e kinleri olan önceki mütevellilerden Lutfullah, Ahmed ve Seyfullah adlarındaki kişiler mütevelliyi zarara sokmak için Yenişehir'deki câmi-i şerifi yakmışlar ve bununla da yetinmeyip İstanbul'a fedailerini göndererek caminin tamiri işleriyle uğraşan Halil Bey'i evinde tüfekle vurarak öldürtmüşler, kalfasını da yaralamışlardır. Suçluların

cezalandırılması 20 Rebîülevvel 1161 (20 Mart 1748) tarihli bir hükümle karar altına alınmıştır. Bu önemli belge Bâlî Bey Camii'nin XVIII. yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde tahribe uğradığını gösterir. Ayrıca belgedeki mütevelli Halil Bey adının kitâbede de bulunması, bu kitâbenin cinayetten az önce konulmuş olduğunu göstermektedir.

Bâlî Bey Camii, benzerleri XIV ve XV. yüzyıllarda pek çok olan iki yanında tabhâne odalarına sahip camiler biçimindedir. Pâyeli son cemaat yeri revakı camekânlarla kapatılmıştır. Esas camiyi meydana getiren ana mekân kare şeklinde olup üstü evvelce 9 m. kadar çapında bir kubbe ile örtülü iken bu kubbe ile yanlardaki tabhâne odalarının kubbeleri de yıkılarak ortadaki cami bölümünün saçak hizasına kadar olan kısımların duvarları yükseltilmiş ve caminin bütünü son cemaat yeri ile beraber tek çatı altına alınmıştı. Bu sırada tabhâne odaları ile ana mekân arasındaki perde duvarları da açılarak bu küçük mekânlar namaz kısmına katılmıştır. Bütün bu değişikliğin Halil Bey'in tamirinden önce veya bu tamirde yahut da yangından sonra mı yapıldığını tayin etmek mümkün değildir. 1969'da başlayan büyük tamirde ahşap çatı sökülerek cami eski biçimine daha yakın bir şekle dönüştürülmüştür.

Caminin sağ taraftaki minaresi kesme taştandır. İçeride sanat değerine sahip herhangi bir süsleme olmadığı gibi ahşap minber de kayda değer bir özelliğe sahip değildir. Caminin hazîresinde XVI. yüzyıl başlarına ait iki mezar bulunmaktadır. Bunlardan biri Bâlî Bey'in oğluna ait olup üzerinde 910 (1504) tarihi okunmuştur. Diğerinde ise 956 (1549) tarihi tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Defter, Bursa Kadı Sicilleri, nr. 338, s. 169; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 8; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi IV, s. 887-890; Semavi Eyice, "Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII, İstanbul 1963, s. 49; Tülây Reyhanlı, "Bali Bey Camii, Yenişehir", Sanat Tarihi Yıllığı, III, İstanbul 1969-70, s. 17-31.

Semavi Eyice

BÂLÎ BEY HANI

Bursa'da XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan han.

Bursa'da şehrin merkezinden Çekirge yönünde uzanan ana caddenin solunda, yolun sert bir dirsek halinde döndüğü yerin karşısındadır. Kimin tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber bazı belgelerden anlaşıldığına göre, 1461'de Vlad Tepeş'in (Kazıklı Voyvoda) şehid ettiği Hamza Bey'in (Paşa) oğlu Bâlî Bey tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir (diğer görüşler

için bk. BÂLÎ BEY CAMİİ). 17 Safer 953 (19 Nisan 1546) tarihli bir kayıtta, han veya kervansarayın Yenişehir'deki caminin vakfına ait olduğu ve Bursa'nın Balıkpazarı semtinde bulunduğu belirtilmektedir. Muharrem 1039'da (Eylül 1629) hanın kurşunları harap olduğundan bir kısmı kiremitle örtülerek tamir edilmiş, üst kat kurşunları yenilenmiş, bu işler için 60.100 akçe harcanmıştır. 1044 Cemâziyelevvelinde (Kasım 1634) üç katın hücrelerinin önlerindeki sakıfların ve kurşunların tamiri için 28.915 kuruş masraf gösterilmiştir. Şâban 1160'ta (Ağustos 1747) ve Şevval 1161'de (Ekim 1748), Bâlî Bey vakıflarının mütevvelisi Halil Bey çok harap durumda olan ve bu yüzden de gelir getirmeyen hanı tamir ettirmeye gayret ederken önceki mütevellilerden üçü tarafından öldürülmüştür. 15 Şâban 1207 (28 Mart 1793) tarihli bir belge de ise, "Altmış dört odalı bu han ile diğer müsakkafâttan, eskiden dört iken ikiye inen menzil, dükkânlar ve odalardan mürekkep Bâlî Bey vakfı harap hale düştüğünden ve galle-i vakıf tamire müsait olmadığından, 250 kuruş muaccel bedelle tamirini yapmak isteyene, vakıf şartlarına uyarak bir sene, pek pek üç seneden fazla müddetle kiraya vermemesi ve icarın ecr-i mislinden az olmaması şartıyla han ferâğ ve tefrîz edilmiştir" denilmektedir. Bundan da XVIII. yüzyıl sonlarında Bâlî Bey Hanı'nın pek iyi durumda olmadığı anlaşılır.

1847 Mayısı içinde Bursa'ya giden Fransız seyyah Xavier Hommaire de Hell'in 1848'de ölümünden sonra yayımlanan seyahat notlarının atlas kısmında bu hanın bir gravürü bulunmaktadır. De Hell'in yanında ressam olarak bulunan Jules Laurens (ö. 1901) tarafından çizilen bu resimde, hangi

hana ait olduğu belirtilmemişse de, Bâlî Bey Hanı'nı tasvir ettiği kolayca anlaşılır. Taş basması tekniğinde olan gravürde bu üç katlı hanın o sıralarda çok harap durumda olduğu açıkça görülmektedir. Resmin çizildiği yerdeki revaklar tamamen yıkılmış olduğu gibi karşı tarafta iki katın revakları da yıkık, orta avlu ise toprak doludur. Bu resimden Bâlî Bey Hanı'nın revaklarının sivri kemerlerle avluya açıldığı, bu kemerlerin kare pâyelere oturdukları anlaşılmaktadır. Yine bu resimden öğrenildiğine göre han bir yamaca yaslandığından dipteki bölümün revak kemerleri, yanlardakilerle aynı hizada değildir. Böylece bu kısmın dört katlı olması ihtimali belirmektedir. Ayrıca en yukarıda köşk biçiminde çıkmalı bir asma katın (?) da varlığı dikkati çeker. Herhalde Bursa'yı büyük ölçüde harap eden zelzeleden de zarar gören Bâlî Bey Hanı zamanla toprak altında kalmıştır. Binanın sadece bir iki kemer yıkıntısı görünmekte iken 1985'e doğru Bursa Belediyesi tarafından buradaki toprak tamamen temizletilmiş ve hanın duvar kısımları gün ışığına çıkarılmıştır. Böylece Bâlî Bey Hanı'nın, Gabriel tarafından "kaybolmaya mahkûm birkaç alt yapı kalıntısı" sözleriyle tarif edilen bir harabe olmadığı, kalan parçaları tamir edildiği takdirde bir tarihî eserin yaşatılabileceği anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

X. Hommaire de Hell - J. Laurens, Voyage en Turquie et en Perse-Atlas historique et scientifique, Paris 1854-60, lv. IV (bu eser ve resimleri hak. bk. S. Eyice), "Hommaire de Hell ve Ressam Laurens", TTK Belleten, XXVII, sy. 105 (1963), s. 59-104; Kâmil Kepeci, Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 18-19 (Şer'iyye sicillerindeki kayıtların defter ve sayfa numaraları ile); Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950 → 2. bs. İstanbul 1982, s. 96; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, I, 191; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 125-126.

Semavi Eyice

BÂLÎ EFENDİ, Sarhoş

(ö. 980/1573)

Halvetiyye tarikatının Ramazâniyye koluna mensup mutasavvıf-şair.

Tire’de doğdu. Babası Kadı Birgivîzâde Muhyiddin Efendi, II. Bayezid’in şehzadelerinden Ahmed’in hocasıdır. Bâlî medrese ilimlerini tahsil ettikten sonra İstanbul’a giderek Kepenekçi Medresesi’nde ders verdi. Âşık Çelebi’ye göre aşırı içki ve eğlence düşkünü olduğu için “Sarhoş” lakabıyla tanındı. Hasan Çelebi ise “bâde-i aşk-ı ilâhî ile mest-i medhûş olacağı bilindiği” için kendisine bu lakabın verildiğini söyler. Bâlî daha sonra Halvetiyye tarikatının Ramazâniyye kolunun kurucusu Ramazan Efendi ile tanışarak ona intisap etti. Sülûk*ünü tamamlayıp icâzet aldıktan sonra İstanbul’da Ali Paşa Tekkesi’ne şeyh oldu. Vefatında Lâleli’deki Altuncuzâde Tekkesi hazîresine defnedildi.

Şiirlerinde Cevherî mahlasını kullanan Bâlî Efendi’nin divanı yoktur. Sadeddin Nüzhet’in yayımladığı elde bulunan birkaç şiirine bakılarak şairliği hakkında hüküm vermek güçtür. Ancak Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi tezkireleriyle Âlî Mustafa Efendi’nin Künhü’lahbâr’ında ve Nev‘îzâde Atâî’nin Zeyl-i Şekaik’ında kendisine oldukça geniş yer verilmesinden devrinde büyük bir şöhrete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Vassâf’ın Sofyalı Bâlî için söylenmiş olduğunu naklettiği “Bir bakışta bâdeyi bal eyledi Bâlî baba” mısraı Sarhoş Bâlî için söylenmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 69ª-b; Kınalızâde, Tezkire, I, 271-273; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 203; Osmanlı Müellifleri, I, 18; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 265; Ergun, Türk Şairleri, III, 1046-1049.

Nihat Azamat

BÂLÎ EFENDİ, Sofyalı

(ö. 960/1553)

Fusûsü'l-hikem şârihi, âlim, şair ve mutasavvıf.

Bugünkü Arnavutluk sınırları içinde kalan Usturumca'da doğdu. Tahsilini Sofya ve İstanbul'da tamamladı. Daha sonra Halvetî şeyhlerinden Kasım Çelebi'ye intisap etti. Kanûnî Sultan Süleyman'ın takdir ve iltifatını kazandı; onun bazı

seferlerine katılarak orduya mânevî destek verdi. Sofya yakınlarında Sâlihiye'de vefat etti ve orada defnedildi. Daha sonraki yıllarda Abdülaziz oğlu Kadı Abdurrahman tarafından aynı yerde adına cami, türbe ve zâviye yaptırıldı.

Müridlerine Gazzâlî'nin eserlerini tavsiye eden Kurd Muhammed Efendi ile Vahdeti Vücûd adlı eserin müellifi olan Muslihuddin Efendi en meşhur müridleridir. Sofyalı Bâlî hem zâhirî ilimler hem de tasavvufî meseleler hakkında eser vermiştir. Kazâ ve kader konusunda İbn Kemal'e yazdığı reddiye kelâm ilmindeki dirayetini, tasavvuf tarihinin en çok tartışılan eseri Fusûsü'l-hikem'e şerh yazması da bu sahadaki vukufunun derinliğini ortaya koyar. Bâlî Efendi'nin Şeyh Bedreddin Simâvî aleyhinde devrin padişahına mektup yazdığı da göz önüne alınırsa (bk. M. Şerefeddin, s. 71-72) onun çok tartışılan bazı fikrî-tasavvufî meseleler karşısında orta bir yol tuttuğu sonucuna varılabilir.

Eserleri. Bâlî Efendi'nin en meşhur eseri Şerḥu'l-Fuṣûṣ'tur. Arapça olarak kaleme aldığı bu eserin en önemli özelliği, bazı konularda diğer Fusûsü'l-hikem şârihlerine muhalif görüşler ihtiva etmesidir. Meselâ ona göre Firavun'un imanı konusunda İbn'ül-Arabî'nin asıl kanaati el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki fikridir. Bu eserinde İbnü'l-Arabî Firavun'un cehennemde ebedî kalacağını söyler. Fusûsü'l-hikem'inde Firavun'un imanının geçerli olup olmadığı konusunda yer alan ifadelerinin ise şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürer. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası

bulunan eser basılmıştır (İstanbul 1309). Diğer eserleri şunlardır: Atvâr-ı Seb‘a (Türkçe, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2927; İÜ Ktp., TY, nr. 643, 2310); Şerhu hadîsi küntü kenzen (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864; Şehid Ali Paşa, nr. 2725/18); Risâletü’l-kazâ˒ ve’l-kader (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 55/2); Kıssa-i İbrâhim Aleyhisselâm (İÜ Ktp., TY, nr. 2410); Mecmûatü’n-nesâih (Türkçe, Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 350); Risâletü’t-tasavvuf (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 433/3); Vâridât (Türkçe, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2338).

Mutasavvıfâne bazı şiirler de yazan Bâlî’nin şiirlerine mecmualarda rastlanmaktadır. S. N. Ergun “Manzûme-i Vâridât” adlı uzun bir şiirini eserine almıştır (Türk Şairleri, I, 739-740). Bazı mecmualarda mektuplarının olduğu da görülmektedir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 188/2, vr. 26-32; M. Ârif Molla Murad, nr. 213/2, vr. 27-30; Esad Efendi, nr. 3729/2, vr. 81-85).

BİBLİYOGRAFYA

Bâlî Efendi, Şerhu’l-Fusûs, İstanbul 1309, s. 395; Tarîkatnâme-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 31; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, IV, 245; V, 215; Taşköprizâde, Şekā˒ik, Beyrut 1395/1975, s. 317; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 521-522; Keşfü’z-zunûn, I, 883; II, 1263; Sicill-i Osmânî, II, 4-5; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, vr. 228; M. Şerefeddin [Yaltkaya], Simavnakadısıoğlu Şeyh Bedreddîn, İstanbul 1924, s. 71-72; Osmanlı Müellifleri, I, 42; Ergun, Türk Şairleri, II, 737-740; Hediyyetü’l-˓ârifîn, I, 330; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, III, 38.

Mustafa Kara

BÂLÎ PAŞA CAMİİ

İstanbul'da Sinan'ın ilk eserlerinden olan XVI. yüzyıla ait cami.

Fatih'ten Edirnekapı'ya uzanan ana caddenin (Fevzipaşa caddesi) sol tarafında eski Bayrampaşa deresi vadisine (günümüzde Vatan caddesi) inen yamaçta inşa edilmiştir. Bugün Fatih'te Akdeniz caddesi ile Bâlî Paşa caddesinin kesiştiği kavşağa yakın, Hırka-i Şerif tarafına giderken sağda bulunan Bâlî Paşa Camii'nin kapısı üstündeki kitâbe, Bayezid'in iç oğlanlarından Hüdâî mahlaslı Kenan Bey tarafından yazılmıştır. Bu manzum kitâbeye göre cami Sultan II. Bayezid'in vezirlerinden İskender Paşa'nın kızı ve Bâlî Paşa'nın zevcesi Hümâ Hatun tarafından 910'da (1504-1505) yaptırılmıştır. Halbuki Bâlî Paşa Camii'nin Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren çeşitli tezkirelerde adı bulunmaktadır. Bu tarihlerde Sinan İstanbul'a daha henüz gelmemiş bir genç, belki de çocuk olduğuna göre caminin onun eserleri listesine neden girdiği hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Genellikle iddia edildiğine göre cami Bâlî Paşa tarafından yaptırılmaya başlanmış ve Paşa'nın 900'de (1494-95) veya pek az sonra ölümü üzerine karısı tarafından tamamlanmıştır. Hadîkatü'l-cevâmi'in yazdığına göre Hümâ Hatun, Sultan II. Bayezid'in kızıdır. Şimdiye kadar gerek Bâlî Paşa Camii gerekse Mimar Sinan hakkındaki yayınların hemen hepsinde bu bilgiler aynen tekrarlanmıştır.

Bütün bunlar Bâlî Paşa Camii'nin yapılış tarihini son derecede karışık bir duruma sokmaktadır. Kitâbede 910 olarak hesaplanan ebced*den kaynaklanan bu çapraşık tarihlemeyi şu şekilde aydınlığa çıkarmanın mümkün olabileceğini sanıyoruz. Cami için 910 tarihini veren Ayvansarâyî'nin Vefeyât-ı Selâtîn'inde Bâlî Paşa'nın 955'te (1548) vefat ettiği kaydedilerek tarih mısraı "Hicreti Bâlî Paşa" olarak da verilmiştir. Aynı müellifin Hadîkatü'l-cevâmî' adlı eserinde ise Bâlî Paşa'yı II. Bayezid devrine kadar indirmesi şaşırtıcıdır. Ayvansarâyî herhalde aynı ada sahip iki veziri karıştırmış ve 1787'ye doğru, yani ölümünden az önce bitirdiği anlaşılan Vefeyât-ı Selâtîn'de doğrusunu yazmış olmalıdır. Diğer yandan İ. Hakkı Konyalı tarafından da tesbit edildiği gibi, Başbakanlık Arşivi'ndeki 953 (1546) tarihli İlyazıcı Defteri veya diğer adıyla İstanbul Vakıfları Tahrir

Defteri'nde (nr. 251, s. 380) Hacı Üveys mahallesindeki bu cami hakkında, "Vakf-ı Câmi-i Bâlî Paşa, vâkıfı hayatta olup ve usûl-i evkāf dahi mukarrer ve ma'lûm olmadığı ecilden tafsil olunmadı" denilmektedir. Bu kayıtlardan açık şekilde anlaşıldığına göre caminin kurucusu Bâlî Paşa 1546'da sağdır ve doğruluğunda hiç şüphe olmayan bu not Vefeyât-ı Selâtin'in verdiği bilgiye uymaktadır. Şu halde caminin yapımı Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemi içinde ve Mimar Sinan'ın mimar olarak faaliyette olduğu yıllarda gerçekleşmiş olup onun ilk eserlerindendir. Esasen mesele kitâbedeki ebcedin 910 tarihini verdiği iddiasından çıkmaktadır. Kitâbede rakamla tarih olmadığına göre tarihin hesaplanmasında bir yanlışlık olmalıdır. Sonuç olarak Bâlî Paşa Camii 953'e (1546) doğru yapılmış ve bânisinin

ölümü üzerine de zevcesi Hümâ Hatun tarafından bitirilmiştir. Bu Bâlî Paşa'nın Diyarbekir ve Budin valisi olan ve 966'ya (1558-59) doğru ölen aynı adlı kişi veya 973 (1565-66) tarihli bir vakfiyesi olan Abdurrahman oğlu Bâlî Paşa ile aynı şahıs olması mümkün görülmemektedir.

Caminin son cemaat yeri mahfil kapısının alınlığında, taşa işlenmiş on bir satırlık kısmen Arapça bir vakfiye bulunmaktadır. İstanbul'da taşa hakkedilmiş dört vakfiye özetinden biri olan bu belge, Bölükbaşı Abdullah oğlu Hızır Bey'in camiye eklediği şadırvan vakfına ait olup 1000 yılı Cemâziyelâhiri sonlarında (Nisan 1592) düzenlenmiştir.

Bâlî Paşa Camii, herhalde bu bölgeyi tamamen yakan 1633 yangınından zarar görmüş olmalıdır. Fakat en büyük tahribat 1893 yılındaki büyük zelzelede olmuş, caminin büyük kubbesi tamamen çöktüğü gibi son cemaat yerinin beş bölümünü örten beş küçük kubbe de bunları taşıyan kemerleriyle birlikte yıkılmıştır. 1918'de İstanbul'un çok büyük bir kısmını mahveden Fâtih yangınında da caminin çevresi tamamen boşaldığından eser uzun yıllar harabe halinde kalmış ve ancak 1935'te kurtarılması çalışmalarına başlanarak o yıllarda müteahhit olarak çalışan E. Hakkı Ayverdi tarafından restorasyonu gerçekleştirilmiş ve ana kubbesi yapılmış, fakat son cemaat yeri olduğu gibi bırakılmıştır. Ancak 1965'ten sonra son cemaat yeri Vakıflar İdaresi tarafından tamamlatılmıştır. Bugün Bâlî Paşa Camii ibadete açık ve iyi durumdadır.

Etrafını taş ve tuğladan karma teknikte yapılmış pencereli bir avlu duvarı çevirir. Beş bölümlü ve mermer sütunlu son cemaat yeri yakın tarihlerde yeniden yapılmış olmakla beraber bu kısmın daha önceleri de büyük ihtimalle 1766 zelzelesinin arkasından yenilenmiş olduğu, binanın devrine uymayan sütun başlıklarının üslûbundan anlaşılmaktadır. Cümle kapısı zengin mukarnaslı bir nişin içinde açılmış olup kitâbesi çift renkli taşlardan yapılmış olan kemerin üstünde yer almaktadır. Sağda minare girişi, solda ise mahfil girişi bulunur. Temiz bir işçilikle kesme köfeki taşından inşa edilen mâbed kare planlı olup geçişi pandantiflerle sağlanan 12 m. kadar çapındaki bir kubbe ile örtülmüştür. 1893 zelzelesinde tamamen çöken bu kubbe 1935-1936'da E. Hakkı Ayverdi tarafından betonarme olarak yapılırken buna binanın devrine ve üslûbuna uymayan bir yükseklik verilerek sekizgen biçimli kasnağın üzerine nisbetsiz bir şekilde oturtulmuştur. Sonraları Ayverdi de bunun hatalı olduğunu kabul etmiştir. Cephelerde âhenkli bir biçimde düzenlenmiş üç sıra pencere içeriyi aydınlatır. Minare kürsüsünün simetriği olarak dışarı taşkın bir dörtgen içinde olan mahfil merdiveni, halk arasında, güya bu caminin çifte minareli olarak tasarlandığı yolunda yanlış bir rivayetin doğmasına yol açmıştır. Mahfil üç duvarda da sıralanan 1.50 m. derinliğindeki sivri kemerlerin üzerine oturtulmuştur.

Bâlî Paşa Camii çok uzun yıllar terkedilmiş ve üstü açık bir harebe halinde kaldığından iç süslemesi ve eşyası yok olmuştur. 1935 yılı tamirinde alçıdan bir mihrap yapılmış, Ayverdi'nin ifadesine göre başka bir camiden taşınan mermer minber ile Ayasofya'dan getirilen kürsü ve şamdanlar buraya konulmuştur. Bugün görülen kalem işi nakışlar da bu sırada yapılmıştır. Sağ taraftaki minarenin gövdesi çubuklu olup şerefe altı çıkmaları mukarnas dizileriyle sağlanmıştır.

Kaynaklarda caminin yanında olduğu kaydedilen kurucusu Bâlî Paşa ile zevcesi Hümâ Hatun'un türbesi ve mezar taşları bugün ortada yoktur. Yalnız sol duvarın 1,20 m. açığında 6 m. kadar uzunlukta bir temel kalıntısı bulunmuştur ki bunun adı geçen türbe ile ilgili olması muhtemeldir. Hazîresinde geç tarihlere ait on kadar kabir bulunmaktadır. Taş vakfiyede belirtilen şadırvan da ortadan kalkmıştır. Bunun da altı köşeli temeline avlunun toprak tesviyesi sırasında rastlandığı söylenmektedir.

Bâlî Paşa Camii, ilk defa olarak burada ortaya konulduğu üzere, bütünüyle Mimar Sinan’ın ilk eserlerindendir. Bu bakımdan Osmanlı devri Türk mimarisinde özel bir yere sahip olması gereken bir mâbeddir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 34; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 216, nr. 1254; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 310-311; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 64; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 18; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933, s. 45-46; İstanbul Âbideleri, İstanbul, ts. (Yedigün neşriyatı), s. 17-19; Konyalı, Mimar Koca Sinan’ın Eserleri, s. 42-49; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 178-183; Abdullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1987, s. 272; Semavi Eyice v.dğr., Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul 1988, s. 67-68; E. Hakkı Ayverdi, “Bâli Paşa Camii”, İst.A, IV, 2048-2051.

Semavi Eyice

BÂLİĞ

(bk. BULÛĞ)

BÂLİŞ

بالش

Moğollar’da bir para birimi.

Cengiz Han devrinde kullanılan bâlişler altın ve gümüş olarak basılmıştır. Bâliş, Moğollar’ın birbirinden ayrı küçük devletler haline gelmesinden sonra XIV. yüzyılda Çin’de ve İlhanlılar tarafından da İran’da kullanılmıştır. Tarihçi Atâ Melik Cüveynî, Vassâf ve Cûzcânî eserlerinde bu para biriminin dinar, dirhem ve miskal karşılığı değerini farklı olarak vermektedirler. Bu farklılık muhtemelen bâlişin değişik zamanlarda değer kazanması veya kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ Vassâf altın bâlişin (bâliş-i surh) 2000 dinara, gümüş bâlişin ise 200 dinara tekabül ettiğini belirtmektedir. Buna göre gümüş bâlişin altının onda biri değerinde olduğu anlaşılmaktadır. Kâğıt para olarak bâliş ise 10 veya 6 dinar değerinde idi.

BİBLİYOGRAFYA

Vassâf, Târih, Bombay 1269/1853, s. 22, 506; Spuler, İran Moğolları, s. 332; a.mlf., “Bālish”, EI² (İng.), I, 996; Zeki Velidi Togan, “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadî Vaziyeti”, THTM, I (1931), s. 12; W. Barthold, “Bâliş”, İA, II, 280.

(DİA)

BÂLÎZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Bâlîzâde)

BALKAN SAVAŞI

Osmanlı Devleti ile Balkan devletleri arasında iki safhada yapılan savaş (8 Ekim 1912-29 Eylül 1913).

Savaşın çıkmasında Rusya'nın takip ettiği panslavizm siyasetinin ve Balkanlar'ı paylaşma konusunda Rusya ile Avusturya arasında devam eden rekabetin büyük etkisi oldu. Berlin Antlaşması (1878) Rumeli topraklarının büyük bir kısmını Osmanlı Devleti'nden kopardığı halde bu topraklar üzerindeki taksim mücadelesini durduramamış, aksine daha da şiddetlendirmiştir. Aslında Balkan devletlerinin kendi aralarında da Osmanlı Devleti'ne karşı birleşmelerini önleyen birtakım meseleler vardı. Bunların başında, Bulgar kilisesinin Rum-Ortodoks kilisesinden ayrıldığı tarihten beri Makedonya'da birçok kilise ve mektebin kime ait olduğu meselesinden doğan "kiliseler meselesi" geliyordu. Ayrıca Sırbistan, Bulgaristan'a bırakılan Makedonya'da hak iddia ettiği gibi, Yunanistan da kuzeye doğru genişlemeye çalışıyordu.

Sultan II. Abdülhamid, tahtta kaldığı sürece Balkan devletleri arasındaki bu anlaşmazlıkları körükleyerek onların Osmanlı Devleti'ne karşı ittifak etmelerini önlemeye çalıştı. Fakat II. Meşrutiyet'in ilânından sonra (24 Temmuz 1908), İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Sırp, Bulgar ve Yunan komiteleriyle iş birliği yapmasından dolayı çete hareketleri geçici olarak durdu. Bunun üzerine Avrupa devletleri Makedonya ıslahatı üzerindeki kontrolün kaldırıldığını bildirdiler (3 Ekim 1908). İki gün sonra Avusturya, Berlin Antlaşması'ndan beri işgal ettiği BosnaHersek'i ilhak etti. Ardından Osmanlı Devleti'ne bağlı muhtar Bulgaristan Prensliği istiklâlini ilân etti (5 Ekim 1908). Ertesi günü de Girit Yunanistan'a katıldığını açıkladı.

Osmanlı hükümetinin Yunanlılar'a karşı Sırbistan ve Bulgaristan'ı kazanmak için giriştiği faaliyetler bu üç devletin ittifak etmesine engel olamadı. İttihat ve Terakki yönetimi, Balkan devletleri arasındaki anlaşmazlıkların en önemlisi olan kiliseler meselesini 3 Temmuz 1911'de çıkardığı bir kanunla halletti. Bununla ihtilâflı kilise ve mekteplerin nüfus nisbetine göre aidiyeti tesbit edilecekti. Böylece Balkan milletleri

arasındaki en önemli mesele de halledilmiş ve bu milletlerin aralarında anlaşmaları kolaylaştırılmış oldu.

Osmanlı Devleti'nin iç ve dış gailelerle meşgul olduğu bir sırada Rusya, Balkan devletlerinin bir birlik içinde bulunmalarını engelleyen Türkiye'ye ait Makedonya'nın taksimi konusunu ele aldı. Rusya'nın bu kışkırtmaları sonunda Osmanlı Devleti'ne ait toprakların taksimi esası üzerinde 13 Mart 1912'de Bulgaristan-Yunanistan, Ağustos 1912'de Karadağ-Bulgaristan ve 6 Ekim 1912'de de Karadağ-Sırbistan arasında ittifak antlaşmaları yapıldı. Böylece II. Abdülhamid'in büyük bir maharetle önlemeye çalıştığı Balkan ittifakı ortaya çıkmış oldu.

Ancak Bâbıâli'nin Balkanlar'daki bu gelişmelerden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Said Paşa kabinesi, Fransa'nın ikazlarına ve Atina'daki Türk maslahatgüzarı Galib Kemâlî Bey'in (Söylemezoğlu) ihtarlarına rağmen Balkan ittifakının kurulacağına inanmıyordu. Nitekim Sofya elçiliğinden Hariciye nâzırlığına getirilen Âsım Bey, 15 Temmuz 1912'de Meclisi Meb'ûsan'da yaptığı bir konuşmada Balkanlar'dan imanı kadar emin olduğunu, burada Osmanlı Devleti'ne karşı bir ittifakın kurulamayacağını söylüyordu. Bu düşünceler içinde bulunan hükümet, Sırbistan'ın Avrupa'dan satın aldığı silâhların Selânik Limanı'ndan Belgrad'a sevkedilmesine bile izin vermişti.

Bu sırada devlet en buhranlı günlerini yaşıyordu. 1911 Eylülünde başlayan Trablusgarp Savaşı devam ediyordu. İtalyanlar Oniki Ada'yı işgal ettikten sonra Çanakkale'ye dayanmışlar ve İstanbul'u tehdit etmeye başlamışlardı. 1910'da çıkan Arnavutluk isyanı yabancı güçlerin tahrikleriyle yeniden alevlenmişti. Arnavutluk isyanının bastırılması sırasında ordu içindeki muhalif subaylar "Halâskâran/Halâskâr Zâbitân" adıyla siyasî bir grup kurarak dağlara çıktılar. Bu grubun İstanbul'daki mensuplarının baskıları sonunda Said Paşa kabinesi istifa etti. Böylece İttihat ve Terakki yönetimi sona ermiş oldu.

22 Temmuz 1912'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın kurduğu, "büyük kabine" veya "baba-oğul kabinesi" adı verilen yeni hükümet de Balkan milletlerinin Osmanlı Devleti aleyhine birleştiklerini farketmedi. Hatta Balkan ittifakını el altından destekleyen Rusya'nın savaş olmayacağı

konusunda Hariciye Nâzırı Noradungiyan (Noradounghian) Efendi'ye verdiği teminata güvenerek Rumeli'deki 120 tabur tâlimli askerini terhis etti. Muhalefette bulunan İttihat ve Terakki de muhakkak bir mağlûbiyet yüzünden hükümetin düşmesini sağlamak için şiddetli harp taraftarlığına başladı. Dârülfünun talebelerini kışkırtarak savaş lehinde gösteriler yaptırdı.

Arnavut isyancıların Karadağ'a sığınmaları üzerine Osmanlı Devleti buraya asker sevketti. 3 Ekim 1912'de Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ hükümetleri Bâbıâli'ye ortak bir nota vererek Türk hükümetinden üç gün içinde eski Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk ve Girit'e muhtariyet verilmesini istediler. Sürenin bitiminde isteklerini tekrarlayarak yeniden üç günlük süre tanıyan Balkan devletleri Batılı devletlere de ortak nota vererek istekleri kabul edilmediği takdirde silâhla kabul

ettireceklerini bildirdiler. Nihayet 8 Ekim 1912'de Karadağ'ın Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etmesiyle Balkan savaşlarının birinci safhası başlamış oldu. Diğer müttefikler de 13 Ekim'de ortak bir nota vererek Rumeli'nin milliyet esasına göre muhtar idarelere ayrılmasını istediler. Bâbıâli buna cevap vermediği gibi sınırlarını tecavüz eden Sırbistan ve Bulgaristan elçilerinin pasaportlarını ellerine verdi (13 Ekim 1912). Ertesi gün bu iki devlet de Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti. Arkasından Yunanistan da bir nota vererek onlara katıldı.

Balkan Savaşı, doğu (Trakya) ve batı (Makedonya ve Arnavutluk) olmak üzere iki cephede cereyan etti. Doğu cephesinde Bulgarlar'la, batı cephesinde ise bütün müttefiklerle savaşıldı. Ayrıca denizde de Yunan donanmasıyla harbedildi. Savaş sırasında ordu içindeki siyasî görüş ayrılıkları yenilgide büyük rol oynadı. Osmanlı şark ordusu 23 Ekim 1912'de kendisinden üç kat fazla olan Bulgar ordusuna yenilerek Çatalca'ya kadar çekildi. Garp ordusu 23-24 Ekim'de Komanova'da Sırplar'a yenildiği gibi Tahsin Paşa da 35.000 kişilik ordusu ile Selânik'te Yunanlılar'a teslim oldu. Bu başarısızlıklardan dolayı 29 Ekim'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi istifa etti.

Bu sırada Selânik'te sürgün hayatı yaşayan II. Abdülhamid, düşmanın ilerlemesi karşısında Selânik'in tehlikeye düşmesi üzerine 1 Kasım'da İstanbul'a nakledildi. Kendisine gazete verilmediği için Balkan Savaşı'nın

çıktığından haberi dahi olmayan eski padişah, Balkan ittifakına ve Bâbıâli'nin böyle bir ittifaktan haberdar olmamasına hayret ederek kiliseler meselesini sordu. Halledildiğini öğrenince de ittifakı tabii karşıladı.

Yeni kurulan Kâmil Paşa kabinesi büyük devletlerden ateşkes için ara buluculuk etmelerini istedi. Görüşmelerin devam ettiği bir sırada Balkan yenilgisini iç politika malzemesi yapan İttihat ve Terakki Fırkası kanlı bir darbe ile hükümeti ele geçirdi (bk. BÂBIÂLİ BASKINI). 3 Şubat 1913'te savaş yeniden başladı. Yunanlılar 6 Mart'ta Yanya'yı, Mehmed Şükrü Paşa'nın kahramanca savunmasına rağmen, Bulgarlar 26 Mart'ta Edirne'yi, Esad Toptani Paşa'nın ihaneti üzerine Karadağlılar da 23 Nisan'da İşkodra'yı işgal ettiler. Arnavutluk'taki son Osmanlı birliğinin Sırplar'a teslim olması üzerine, Edirne'yi kurtarmak iddiasıyla iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Fırkası Kâmil Paşa'nın kabul etmediği şartları kabul etmek zorunda kaldı.

Londra sefiri Tevfik Paşa vasıtasıyla devletlerin aracılığının kabul edileceği bildirildi. Bir ay sonra 31 Mart'ta İstanbul'daki büyükelçiler Hariciye Nâzırı Said Halim Paşa'ya verdikleri dört maddelik bir ortak nota ile antlaşma esaslarını tebliğ ettiler. Notanın Türk hükümeti tarafından kabul edilmesi üzerine tekrar başlayan Londra Konferansı, 30 Mayıs 1913'te Osmanlı Devleti ile Balkan devletleri arasında imzalanan bir antlaşma ile sona erdi. Midye-Enez hattı Osmanlı-Bulgar sınırı olarak kabul edildi. Edirne, Trakya ve Dedeağaç Bulgaristan'a; Selânik, Güney Makedonya ve Girit Yunanistan'a; Kuzey ve Orta Makedonya Sırbistan'a; Silistre de Romanya'ya bırakıldı.

I. Balkan Savaşı'na katılmamış olan ve Bulgaristan'ın büyümesinden rahatsız olan Romanya, Silistre'nin Bulgaristan'dan alınarak kendisine verilmesinden de tatmin olmadı. Ayrıca Makedonya'nın büyük bir kısmının Bulgaristan'a bırakılmasına Sırbistan ve Yunanistan itiraz ediyorlardı. Bulgaristan 23 Haziran 1913'te Sırbistan, Karadağ ve Yunanistan'a karşı savaşa başladı. 10 Temmuz'da Romanya da Bulgaristan'a savaş ilân etti. Böylece Osmanlı mirasını paylaşamamalarından dolayı Balkan müttefikleri arasında II. Balkan Savaşı başlamış oldu.

Müttefiklerin Sofya'ya doğru ilerledikleri bir sırada İttihat ve Terakki

yönetimi fırsattan faydalanarak Edirne'yi kurtarmak üzere harekete geçti. Londra Antlaşması'nda kabul edilen Midye-Enez hattının belirlenmesine yanaşmayan Bulgaristan'ın tutumundan şikâyet edilerek 19 Temmuz 1913'te büyük devletlere bir nota verildi ve Meriç sınırının tecavüz edilmeyeceği belirtildi. Dört devletle birden savaşan Bulgaristan'ın kuvvetsiz bıraktığı Edirne hiçbir mukavemet görülmeden 21 Temmuz'da Bulgarlar'dan geri alındı.

II. Balkan Savaşı 10 Ağustos 1913'te Bulgaristan'la Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ arasında imzalanan Bükreş Antlaşması ile sona erdi. Osmanlı-Bulgar antlaşması da 29 Eylül 1913'te İstanbul'da imzalandı. Yirmi maddeden oluşan İstanbul Antlaşması'na göre, Edirne ile batı tarafında çapı 30 km. tutan yarım daire şeklinde bir toprak parçası Osmanlı Devleti'nde kaldı. Batı Trakya ise Bulgaristan'a iade edildi. Meriç nehri iki devlet arasında sınır kabul edildi. Antlaşmaya eklenen "müftülere müteallik protokol"e göre, Bulgaristan'da kalan müslümanlar kendi müftülerini seçecek, bu müftüler de kendi aralarından birini başmüftü seçeceklerdir. Bulgar Mezâhip Nezâreti başmüftünün seçilişini Sofya'da bulunan Osmanlı büyükelçisi vasıtasıyla İstanbul'daki şeyhülislâma bildirecek, şeyhülislâmın tasdikiyle başmüftü ve ona bağlı diğer müftüler vazifelerine başlayabileceklerdir. Başmüftünün vazifesi, Bulgaristan'daki müftülerle Osmanlı şeyhülislâmlığı ve

Bulgar Mezâhip Nezâreti ile olan ilişkilerde onlara aracılık etmektir. Müftülerce verilen hükümleri şeriat adına başmüftü tasdik edebileceği gibi taraflar isterlerse şeyhülislâma da gönderebileceklerdir. Başmüftü nikâh, boşanma, vasiyet, verâset, vesâyet, nafaka ve yetim mallarının korunması gibi konularda diğer müftülere tavsiye ve tebligatta bulunabilecek ve bu konudaki davalara bakabilecektir. Müftüler İslâm vakıflarının idaresinden de sorumlu oldukları için başmüftü onlardan hesap sorabilecek ve hesap defterleri isteyebilecektir. Başmüftü ve müftüler Bulgaristan'daki İslâm mektep ve medreselerinin teftişinden sorumlu olacak, gerekli yerlerde yeni okullar açabileceklerdir. Müftülerin maaşı Bulgaristan hükümeti tarafından verilecek, hükümet masrafı kendisine ait olmak üzere müslümanlar için ilk ve orta okul seviyesinde eğitim kurumları açacaktır. Buralarda eğitim Türkçe yapılacak, fakat Bulgarca öğrenmek mecburi olacaktır. Nüfusunun çoğunluğu müslüman olan yerlerde İslâm cemaati meclisleri kurulacak,

eğitim ve evkaf işleri bu cemaat tarafından yürütülecektir. Bütün mezarlıklar İslâm cemaatine ait vakıflardan sayılacak ve cemaat bunları istediği şekilde kullanabilecektir. İslâm vakıf malları, ait olduğu cemaate bedeli ödenmedikçe hiçbir şekilde istimlâk edilmeyecek, mecburiyet olmadıkça hiçbiri yıkılmayacak, yıkılması gerektiği takdirde aynı değerde başka bir arsa verilecek ve binanın bedeli cemaate ödenecektir.

Osmanlı-Yunan Antlaşması 14 Kasım 1913'te Atina'da imzalandı. Bu antlaşma ile de Bulgaristan'da olduğu gibi, Yunanistan'da kalan müslümanlara Rumlar'la eşit haklar tanındı. Onların İstanbul'daki şeyhülislâmlığa bağlı müftülerle ilişkilerinde güçlük çıkarılmayacaktı. Yunanistan'daki müslümanlar da müftülerini kendileri seçecek, vakıflar ve eğitim kurumları İslâm cemaat meclisleri tarafından yönetilecekti. Adalar meselesinin halli Londra Antlaşması'nın 5. maddesi gereğince büyük devletlere havale edildi. Bu devletler de 16 Aralık 1913'te tebliğ ettikleri bir kararla İmroz, Bozcaada ve Meis'i Türkiye'ye bırakarak diğer bütün adaları, I. Balkan Savaşı'ndan beri bunları işgal altında tutan Yunanistan'a verdiler. Rumeli'deki Osmanlı topraklarının kaybedilmesinden dolayı artık Sırbistan'la bağlantı kalmamış olmakla birlikte onunla da 14 Mart 1914'te genel mahiyette bir antlaşma imzalandı.

Balkan savaşları Osmanlı tarihinde bir dönüm noktası oldu. Asırlardır Rumeli'de yaşayan binlerce müslüman nüfus katliama mâruz kaldı. Pek çoğu hunharca öldürüldü. Büyük bir kısmı malını mülkünü terkederek Anadolu'ya sığındı. Sadece Edirne'de 225.000'den fazla müslüman Bulgar ordusunun esareti altında açlıktan hayatını kaybetti. Savaştan sonra imzalanan antlaşmalarla Rumeli'de kalan müslümanların hakları tasdik edildiği halde müslüman Türkler'e yapılan baskılar durmadı. Pek çok Türk asıllı müslümanın göçü günümüze kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hilmi, Balkan Harbinde Askerî Mağlûbiyetlerimizin Esbâbı, İstanbul 1329, II. kısım, s. 27-89; Mirliva Pertev [Demirhan], Balkan

Harbinde Büyük Karargâh-ı Umûmî, İstanbul 1927, s. 19, 24, 36, 47-68; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1943, s. 57-75; Nihat Erim, Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 457-497; Balkan Harbi (nşr. Genelkurmay ATASE), Ankara 1979, s. 35-69; Mahmut Beliğ, "Çatalca ve Sağ Cenah Ordularının Harekâtı", Askerî Mecmua, sy. 21, Ankara 1931, s. 2-85; Danişmend, Kronoloji, IV, 388-407.

Cevdet Küçük

BALKANLAR

Avrupa kıtasının güneydoğusunda yarımada.

Coğrafî Konum ve Fizikî Coğrafya. Adını batıdan doğuya uzanan ve Bulgaristan'ı ikiye bölen dağ silsilesinden alan Balkan yarımadasının doğu, güney ve batı sınırları hakkında mevcut görüş birliğine rağmen kuzey sınırları tartışmalıdır. Bazı coğrafyacıların bölgenin kuzey sınırını Tuna ve Drava nehirleri olarak kabul etmeleri yanında bu sınırı Karpat dağlarının doğusundan geçirenler de vardır. Böylece bu ikinci sınırlamaya göre Balkan yarımadası 1.000.000 km^2 kadar bir yüzölçümünü kaplamakta ve içine aşağıda adları gösterilen ülkeleri almaktadır.

Yarımadanın ilk dikkati çeken coğrafî özelliği dağlık oluşudur. Zor geçit veren dağlar çeşitli bölgeler arasında, bilhassa batıda irtibatı güçleştirerek kültür, dil ve geleneklerin çok farklı biçimde gelişmesine sebep olmuştur. Balkan yarımadasında dört ana dağ silsilesi vardır. Batıda Alp dağlarının devamı olan Dinar silsilesi Adriya denizi boyundan güneye inmektedir. Bugünkü Yugoslavya ve Arnavutluk'un batısını kaplayan bu dağlar Pindus adı altında Yunanistan'a uzanarak Mora yarımadasında Akdeniz'e ulaşır. Bu dağların yükseklikleri genellikle 1200 ile 2400 m. arasında değişirse de Karadağ'da Dormitor zirvesinde 2522 metreye çıkar. Bazan deniz kıyısından başlayan bu dağlar, yer yer 50-60 km. kadar içerilere çekilerek denizle aralarında verimli ovalara yer verirler. İkinci dağ silsilesi Karpatlar'dır. Bu silsile ters yazılmış S harfi gibi Romanya'nın kuzeyinden güneye doğru birkaç yüz kilometre uzandıktan sonra Tuna nehrine 150 km. yaklaşınca batıya dönmekte ve 600 km. bu istikamette ilerleyerek Demirkapı bölgesinde güneydoğuya yönelmektedir. Bu dağların en yüksek noktası olan Negoiu zirvesi 1544 metredir. Üçüncü dağ silsilesi Balkan dağları olarak (eski Hoemus) bilinen ve Bulgaristan'ı batıdan doğuya doğru ikiye bölen dağlardır; Yumrukcal (2371 m.) gibi bazı yüksek zirveleri bulunmaktadır. Dördüncü dağ silsilesi Rodoplar'dır. Balkan dağlarının batısından güneye doğru indikten sonra doğuya doğru kıvrılan bu dağlar Trakya'nın kuzeyinden geçerek Türkiye üzerinden Karadeniz'e kadar uzanırlar; Balkanlar'ın en yüksek tepeleri olan Rila (2925 m.), Eltepe (2920

m.) ve Belmeken (2640 m.) bu silsile üzerinde yer almaktadır.

Dağların uzanışı, nehirlerin kuzeyde Tuna nehrine veya güneyde özellikle Ege denizine dökülmelerini tayin eder. Kuzeyde yarımadanın en büyük akarsuyu olan Tuna, Avusturya ve Macaristan'ı geçtikten sonra Mohaç'ın biraz güneyinde Balkan topraklarına girer. Bundan sonra Arnavutluk'un kuzeydoğusunda ve Bulgaristan'ın kuzey sınırında yaklaşık 1300 km. yol katedip Dobruca'nın kuzeyinde Avrupa'nın en geniş deltalarından birini meydana getirerek Karadeniz'e ulaşır. Balkanlar'ın büyük nehirleri arasında yer alan Sava, Drava, Morava ve Drina Kuzey Yugoslavya'dadır ve hepsi Tuna'ya katılır. Olt ile Prut ve kısmen de Tiza ise kuzeyden eklenerek Tuna'yı dünyanın

sayılı suyu bol nehirlerinden biri haline getirirler; bu bölgelerde nehir saniyede 200.000 m^3 su taşır. Güneyde Ege denizine dökülen nehirlerin en önemlileri Vardar, Struma-Karasu, Mesta-Karasu ve Meriç'tir. Bunların yanında Adriya denizine dökülen Drin gibi küçük nehirler de vardır. Balkanlar'ın kuzeyi yani Sava ve Drava nehirleri arasında kalan yerler, Demirkapı'dan sonra Tuna'nın kuzey ve güney kıyıları boyunca Karadeniz'e kadar uzanan bir ovadır. Bu topraklar, dağlık Kuzey Dobruca istisna edilirse sulak ve verimlidir. Balkan dağlarının güneyinde Pazarcık ve Filibe'den başlayarak Meriç nehri boyunca Ege sahillerine kadar uzanan düzlük ise Balkanlar'ın diğer önemli ovasıdır.

Balkan yarımadasının güney kısmı ve Adriyatik sahilleri, Zadar ve Split'ten sonra bir hayli kurak ve sıcaktır. İç taraflar kuzeye çıktıkça yağışlı ve kışları sert olan bir iklime sahiptir. Yazlar ise çok sıcak geçen Güney Yunanistan ile Ege kıyıları dışında diğer bölgelerde oldukça mutedil ve rutubetlidir. Dağlık bölgelere eylül veya en geç ekimde yağan kar çok defa haziran sonuna kadar erimez. Balkan yarımadasının Karadağ (Montenegro veya Tsma Gora) gibi geçit vermeyen

bazı bölgeleri sarp dağlardan ibarettir ve bu gibi yerlerde oturan insanlar dış dünya ile pek ilişki kuramadıkları için yüzlerce yıl evvelki geleneklerini ve yaşayışlarını çok az değiştirerek halen muhafaza etmektedirler. Balkanlar'ın kuzeyinin her çeşit ulaşıma uygun olmasına karşılık orta ve güney bölgeleri kolay geçit vermez. Böylece eski tarihlerden beri doğuya doğru geçit arayan

kimseler iki ana yolu takip etmek zorunda kalmışlardır. Bunlardan biri Belgrad-NişFilibe-Edirne-İstanbul yolu, diğeri ise Belgrad - Niş - Selânik - Kavala - Keşan İstanbul yoludur. Ayrıca Arnavutluk'un Draç (Durres/Durazzo) Limanı'ndan Selânik'e ve oradan İstanbul'a giden bir yol daha vardır ki Romalılar zamanında bu yol Roma lejyonları tarafından Ortadoğu'ya ulaşmak için kullanılmıştır. Osmanlı Türkleri de aksi istikamette doğudan batıya doğru ilerlerken yine bu yolları takip etmişlerdir. Bugün dahi ana demiryolu ve karayolu şebekeleri yukarıda belirtilen güzergâhları takip etmektedir.

Beşerî Coğrafya. Balkanlar'ın beşerî coğrafyası her bakımdan kendine mahsus özellikler gösterir. Batı ve güneye hâkim sarp dağlar toplumlar arası irtibatı güçleştirdiği için her bölge kendine has kültür, dil ve din gruplarının gelişmesine sahne olmuştur. Her ne kadar bugün Balkanlar'da mevcut her ülke tek dil, din ve kültüre sahip olduğunu iddia ediyorsa da bunların hepsinde çeşitli dil ve din ayrılıkları ve onların sebep olduğu gerginlikler hüküm sürmektedir. Meselâ 1829-1830'da bir millî devlet olarak ortaya çıkan Yunanistan'da -ki sınırı Atina'nın biraz kuzeyinde idi-birbirini anlamayan veya bazan çok güçlükle anlaşabilen en az yedi ana dil grubu vardı. Nihayet Yunan hükümeti bu dillerin üstünde klasik Helen dilinden kaynaklanan yeni bir millî dil oluşturmak zorunda kalmıştır.

Balkan dilleri beş ayrı gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi Slav dilleri topluluğudur. Bu dil grubu da üç ana bölüme ayrılır. En başta Sırbistan, BosnaHersek, Karadağ ve Hırvatistan'da yaklaşık 20 milyon kişi tarafından konuşulan Sırpça ve Hırvatça ağızları gelir. İkinci grubu Makedonca ve Bulgarca konuşan ve toplam olarak 9 milyona yaklaşan, bugünkü Yugoslavya ve Bulgaristan'da yaşayan Slavlar oluşturur. Üçüncü Slav grubunu ise Slovenler ve sayıları çok düşük olan Çekler'le Slovaklar meydana getirir. Bunların tamamı Kuzey Balkanlar'da yaşarlar. Balkanlar'da ikinci ve en yaygın dil Latin kökenli Romence ile Ulahça olup bu sonuncusunun en azından belli başlı üç lehçesi bulunmaktadır. Romence konuşanların 19 milyonu Romanya'da, yarım milyonu Yugoslavya'nın Voyvodina bölgesiyle Bulgaristan'da Timok nehri civarında yaşarlar. Ulahlar'ın ise önemli bir kısmı Yunanistan'da Pindus dağlarında, diğerleri Yugoslavya'da Dinar dağlarında, geri kalanları da İtalya sınırı civarlarında yaşarlar. Son Latin kökenli dili konuşan İtalyan asıllılar Dalmaçya

sahillerinde küçük bir azınlık olarak bulunmaktadırlar. Üçüncü dil grubunu Rumca konuşanlar oluşturur. Bunlar çoğunluk halde Yunanistan'da, küçük azınlıklar halinde ise Makedonya, Arnavutluk ve Bulgaristan'da görülmektedirler. Rumca konuşanların tamamı 9.5 milyon kadardır. Dördüncü dil grubu Arnavutça konuşanlardan teşekkül etmektedir. Bu grup Arnavutluk ve Yugoslavya'nın Kosova bölgesinde çoğunlukta olup sayıları 5 milyon civarındadır. Beşinci dil grubunu Türkçe konuşanlar meydana getirmektedir ki bunların sayıları 9 milyona yaklaşmaktadır. Bu nüfusun 6 milyonu Türkiye'nin Avrupa kesimindeki topraklarında (Trakya), 1,5 milyon kadarı Bulgaristan'da, kalanı ise Yunanistan (Batı Trakya), Makedonya (Üsküp, Priştine bölgesi) ve Romanya'da (Dobruca) yaşamaktadır. Balkanlar'da ayrıca altıncı dil grubu sayılabilecek 3 milyona yaklaşan Macar azınlığın konuştuğu bir dil bulunmaktadır. Bu azınlığın 2 milyonu Romanya'nın Erdel-Transilvanya bölgesine, kalanı ise Voyvodina (Banat) ve Hırvatistan'a yerleşmiş durumdadır. Bu dilleri konuşan milletlerin yanı sıra bütün Balkan ülkelerinde dağınık göçebe hayatı sürdüren ve sayıları kesin olarak bilinmeyen, fakat 1-3 milyon tahmin edilen Çingene yaşamaktadır. Onların da kendilerine mahsus dilleri vardır, fakat yazıları yoktur. Ayrıca sayıları 350.000'e kadar çıkan Alman ve Rus da Balkanlar'da yaşamaktadır.

Balkanlar dil yönünden olduğu gibi din yönünden de çok karışık bir manzara arzeder. En kalabalık din grubunu hıristiyan Ortodokslar oluşturur. Yunanlılar, Sırplar, Bulgarlar, Romenler, Makedonyalılar ve Karadağlılar Ortodoks kilisesine bağlı olup sayıları 55 milyon civarındadır. Osmanlı idaresi zamanında bütün Ortodokslar İstanbul Rum Patrikhânesi'ne bağlanmışlardır. Bir ara Sokullu Mehmed Paşa'nın yardımıyla Ohri ve İpek'te Bulgar ve Sırp Ortodoks başkiliseleri açılmışsa da XVIII. yüzyılda Fenerli Rumlar'ın oyunları ile kapatılmıştır. Böylece Türk idaresinin himmetiyle İstanbul Rum kilisesinin hâkimiyeti ve bu arada Rumca'nın dil olarak Slavlar arasında yayılması kolaylaşmıştır. XIX. yüzyılda ise milliyetçilik hareketi din alanında tesirini hemen göstermiştir. İstiklâlini elde eden her Balkan ülkesi kendi millî Ortodoks kilisesini kurmuştur. Bulgar kilisesi ise daha Bulgaristan kurulmadan istisnaî olarak Osmanlı hükümeti tarafından 1870'te kurulmuştur. Bütün Balkan kiliseleri, bu arada Yunanistan'da kurulan millî Yunan Patrikhânesi İstanbul Patrikhânesi'ne karşı istiklâllerini ilân ederek muhtar olmuşlardır. İstanbul Patrikhânesi ile

olan ilişkileri ise tarihî ve duygusaldır. Osmanlı hükümeti dil ve etnik meselelere gerekli önemi vermediği için takip ettiği politika ile Balkan hıristiyanları arasında milliyetçiliğin gelişmesine yardım etmiş ve nihayet İttihat ve Terakki idarecilerinin büyük bir kısmı Balkan milliyetçiliğini taklide yeltenmişlerdir.

Balkanlar'da ikinci büyük din grubunu müslümanlar meydana getirmektedir. Burada halkın % 15'i müslüman olup toplam sayıları 9 milyon civarındadır. Türkiye'nin Trakya kesiminde yaşayanlarla bu sayı 15 milyonu geçer. Arnavutluk'un % 70'ini, Yugoslavya'nın % 17'sini ve Bulgaristan'ın % 26'sını müslümanlar oluşturur. Ayrıca Yunanistan'da 250.000, Romanya'da 70.000 müslüman vardır ki bunların hemen hepsi Sünnî'dir. Yugoslavya'daki müslümanlar Makedonya'da Kosova bölgesi ile (% 80) Bosna (% 42), Hersek ve az sayıda da Hırvatistan'da yaşamaktadır. Bulgaristan müslümanları ise doğuda Razgrad, Silistre ve ayrıca Rodop dağları ile Meriç nehri civarlarında bulunmaktadır.

Üçüncü din grubunu hıristiyan Katolikler oluşturmaktadır; sayıları 4-5 milyon civarındadır. Önemli kısmı Macar olan Katolikler Slovenya, Hırvatistan, Bosna, Voyvodina ve Erdel'de yaşamaktadırlar. Arnavutluk'ta da Katolik vardır ve ayrıca bunları çok küçük gruplar halinde Bulgaristan ve Yunanistan'da da görmek mümkündür. Bu grup XIX. yüzyılda Ortodoksluk'tan ayrılarak Katolikliğe geçmiştir. Bu sebeple Ortodokslar'ca âdeta milliyetlerine ihanet etmiş gibi görülmektedirler. Gerçekten Balkan Ortodoks hıristiyanları, buradaki müslümanlarda

olduğu gibi, din ve milliyet tarihi bakımından birbirinden ayrılmayacak bir biçimde iç içe girmiştir. Nitekim Balkan liderleri XIX. yüzyılda Avrupa milliyetçiliğinin laik yönlerini şeklen kabullenmelerine rağmen büyük halk kitleleri din ile milliyeti bir bütün olarak benimsemekte devam etmişlerdir. Buna bağlı olarak Bosna müslümanlarının dilleri Sırpça ve Hırvatça olduğu halde nüfus cüzdanlarında milliyetleri müslüman olarak gösterilir. Dolayısıyla milliyet dile değil dine bağlanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Balkanlar'da (Yunanistan hariç) yerleşen Marksist rejimler din ve din eğitimine çok yakın zamana kadar karşı çıkmışsa da dinin millî kültür ve gelenek şekline bürünerek yaşamasını önleyememişlerdir. Bulgaristan başta olmak üzere Marksist rejimler, bir din olmaktan çok bir milliyet ve Türk

hâkimiyet ve kültürünün bir mirası olarak baktıkları İslâmiyet'e çok şiddetli hücumlarda bulundular; ancak bu hücumlardan kesin bir sonuç alamadılar. Konuştuğu dil ne olursa olsun müslüman halk millî benliğini kaybetmemiş, diğer müslümanları kardeş olarak görmekte devam etmiştir. Balkan ülkelerinin, özellikle Yugoslavya'nın Arap ve diğer İslâm ülkeleriyle dostluk ilişkileri kurması, müslümanların durumlarını olumlu yönde etkilemeye başlamıştır. Balkanlar'da XIX. yüzyıl sonunda sayıları 300.000 civarında olan yahudiler ise genellikle şehirlerde yaşamaktadırlar. Bugün Balkanlar'daki toplam yahudi sayısı 60-80.000'e kadar düşmüştür. Böylece Balkanlar, Türk idaresi zamanında olduğu gibi dil, din ve milliyet bakımından çok karışık bir halk topluluğunun yaşadığı bir bölge manzarası arzetmektedir.

Tarih. Balkanlar'ın en eski sakinleri İlliryalılar olup Avusturya'da bulunan Hallstatt kültürüne bağlanmaktadırlar. Arnavutlar'ın İlliryalılar'ın neslinden geldikleri genellikle kabul edilmekle beraber bugün bazı Sırp yazarları daha çok siyasî sebeplerle bu teoriyi kabul etmemektedirler. II. Filip'in kurduğu ve oğlu Büyük İskender'in doğuya doğru genişleterek dünya imparatorluğu haline getirdiği Makedonya Krallığı, bugünkü Yugoslavya ve Arnavutluk hariç Balkanlar'ın büyük kısmını sınırları içine almaktaydı. Balkanlar'ı milâttan önce III-II. yüzyıllarda Romalılar ele geçirmişlerdir. İmparator I. Theodosius'un (346-395) ölümünden önce devletin topraklarını iki oğlu arasında paylaştırması üzerine bu bölge de ikiye bölünmüş ve kuzeybatı kısmı, yani bugün Hırvatistan (Croatia) ve Slovenya olarak bilinen kesimler Batı Roma, gerisi ise Doğu Roma İmparatorluğu'nda (Bizans) kalmıştır. Siyasî ayrılığın 1054 yılında dinî ayrılık şeklinde de ortaya çıkarak Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks mezheplerine ayrılması üzerine her iki mezhep de Balkanlar'da kendi hâkimiyetini sağlamak için diğeriyle amansız bir çatışmaya girmiştir. Osmanlı Devleti ise Ortodoksluğun koruyucusu olarak Roma Katolikliğiyle yüzyıllar boyunca mücadele etmiştir. Bu iki din bloku arasında kalan bölgelerde bir süre Bogomilism ("Tanrı'nın dostları"; Hıristiyanlık+Manicilik) hâkim olmuş ve nihayet Boşnaklar (Bosniak, Bosnalı) başta olmak üzere bu bölgeler halkı Osmanlı devrinde müslüman olmuşlardır.

Balkan tarihçileri genellikle Hunlar'ın Balkanlar'a gelişinden ya hiç söz etmezler veya bu konuda yeterli bilgi vermekten kaçınırlar. Halbuki Hunlar

380 yılından itibaren Avrupa'da ve Balkanlar'da görülmektedirler ve gelişleri sonradan Balkanlar'ın büyük bir kısmına hâkim olan Slavlar'dan daha önemlidir. Hunlar'ın büyük bir bölümünün bugünkü Macaristan ve Kuzey Balkanlar'da yerleştikleri bilinmektedir. Çeşitli lehçeler konuşan Slavlar ise V ve VI. yüzyıllarda birçok grup halinde kuzeyden inmişler ve yavaş yavaş bugünkü Yunanistan'ın kuzey kesimleri dahil Balkanlar'ın büyük bir kısmına hâkim olmuşlardır. VII. yüzyılda Türk asıllı Bulgar kabileleri hükümdarları Asparuh'un kumandasında Tuna'yı geçerek Batı Karadeniz ile Tuna nehri arasındaki bölgeye yerleşen Slavlar'ı hâkimiyetleri altına almışlardır. Fakat bunlar, tarihte çok ender görülen bir biçimde hâkimiyetin verdiği maddî menfaatleri koruyabilmek için benlik ve kimliklerini feda ederek Slavlaşmışlar'dır. Bunun için gerçek Slav kökünden gelen Sırp, Rus ve diğer Slavlar Bulgarlar'ı aşağı görmektedirler. Bulgarlar'ın Balkanlar'a gelişinden daha sonra XI ve XII. yüzyıllarda Peçenek, Kuman (Kıpçak)

ve Uz Türkleri Balkanlar'a göç etmişler ve bunların bir kısmı XV. yüzyıla kadar toplu olarak varlıklarını korumuşlardır. O dönemde Kumanlar'la ticaret yapan Avrupalılar için 2500 kadar kelimeyi içine alan bir Kumanca lugatın (Codex Cumanicus) hazırlanmış olduğu bilinmektedir. XIII. yüzyıl ortalarında da muhtemelen Moğol istilâsından kaçan Horasan erenlerinden Sarı Saltuk ile sonradan onun adıyla anılan Türkmen aşireti Balkanlar'a geçerek Dobruca dolaylarında 10.000-12.000 kişilik bir İslâm toplumu oluşturmuşlardır.

Bizanslılar'ın Balkanlar'daki hâkimiyetleri aşağı yukarı 900'den 1204'e kadar devam etmiş, IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul'u işgal eden (1204-1261) Latinler bu hâkimiyetin son bulmasına sebep olmuşlardır. Her ne kadar yarım asırdan uzun süre İznik'te (Nicea) oturan Bizans imparatorlarından VIII. Michael Paleologos (1259-1282) 1261'de İstanbul'u tekrar ele geçirmişse de Balkanlar'da Haçlı kumandanları tarafından kurulmuş olan çeşitli feodal devletlere karşı bir şey yapamamış ve böylece Frank, Katalan ve Germen unsurlar buralarda yerleşip kalmışlardır. Çoğunluğu Slav ve Yunan kökenli olan yerli halkın büyük bir kısmı bu feodal devletler arasında paylaşılmış ve Türkler'in Balkanlar'a gelmesine kadar onların hâkimiyetinde kalmıştır. Türkler 1354 yılında Gelibolu üzerinden Balkan yarımadasına geçerek 1361 senesinde Edirne'yi

fethettikten sonra, başta üç küçük Bulgar krallığı olmak üzere feodal devletleri yıkıp Balkanlar'ı süratle ele geçirmeye başlamışlardır. 1389 Kosova Meydan Savaşı'yla Sırbistan Türk hâkimiyetine geçmiş, 1396 yılında Yıldırım Bayezid'in Niğbolu önlerinde Haçlı ordusunu hezimete uğratması ise Osmanlı Türkleri'nin Balkan hâkimiyetini perçinlemiştir. Daha sonra Fâtih Sultan Mehmed 1463 yılında Bosna'nın fethi ile Osmanlı idaresini Dalmaçya sahillerine kadar götürmüş ve İtalya'yı hedef alarak akıncılarını Trieste üzerine sevketmiştir. Fâtih'in ölümünden sonra duraklayan Balkan fetihleri Kanûnî Sultan Süleyman'ın Macar tehlikesini yok etmek için 1521'de Belgrad Kalesi'ni alması ile yön değiştirmiş, böylece Katolikliğin hâkim olduğu Kuzey Dalmaçya, Kuzeybatı Hırvatistan ve Slovenya bölgeleri Osmanlı hâkimiyeti dışında kalmıştır. Bu bölgeler daha sonra sırasıyla Macaristan ve Habsburg idarelerine geçmiş ve bu durumlarını II. Dünya Savaşı'na kadar korumuşlardır.

Balkan yarımadasının Osmanlı hâkimiyetine bu kadar çabuk girmesi ve bu hâkimiyetin yıllarca ciddi bir muhalefetle karşılaşılmadan devam etmesi siyasî, sosyal ve kültürel sebeplere dayanmaktadır. Zira Osmanlı idaresi Bizans ve Haçlılar'ın getirdiği feodal toprak rejimini ortadan kaldırarak araziyi mîrî esaslar dahilinde işletmeye koymuştur. Bu yeni rejimde toprak, uç beyleri ve sonra sipahiler eliyle devlet kontrolü altında işletilmiş ve bu şekilde köylünün yükü hafifletilmiştir. Meselâ Bizans idaresi zamanında yılda dört-altı ay efendisinin tarlasında ücretsiz çalışmak zorunda kalan Ortodoks hıristiyan köylüsü yeni toprak rejimi sayesinde bu yükten kurtarılmış, yalnız vergi (haraç, ispenç) vermekle mükellef tutulmuştur. Osmanlı idaresinin Balkanlar'a yerleşmesi gerçek bir sosyal inkılâp meydana getirmiş ve Ortodoks hıristiyanlar, Katoliklik ile eşit gördükleri feodalizmden Osmanlı idaresi sayesinde kurtulabilmişlerdir. Osmanlı idaresi tüm Balkan yarımadasına siyasî ve ticarî bir bütünlük kazandırmış ve ayrıca bölgeye "Pax Ottomanica" (Osmanlı barışı) olarak bilinen 200 yıllık bir barış getirmiştir. Bu uygun şartlar altında Balkanlar XVXVIII. yüzyıllarda ekonomik bakımdan çok gelişmiş, ziraî üretim artmış, birçok yeni kasaba ve köy kurulmuştur. Ziraî gelişmenin diğer bir ana sebebi, XV-XVI. yüzyıllarda Balkanlar'a yerleşen Türk göçmenleridir. Bugün Bulgaristan olarak bilinen bölge ile Trakya ve Makedonya'ya iskân edilen Anadolu menşeli Türk göçmenler bu bölgeyi kısa zamanda canlandırmışlardır. Türk göçmenler genellikle ormanlık bölgelere veya

buna benzer arazisi ziraatta kullanılmayan topraklar üzerine yerleştirilmişlerdir. Ormanları keserek araziyi ekine elverişli hale getiren göçmenler, kısa zaman içinde ziraat ve ticaretten kazandıkları maddî varlık sayesinde Balkanlar'da yeni bir medeniyet geliştirmişlerdir. Mevcut tahrir* defterleri Türk göçmenlerinin yeni köyler kurduklarını, bu köylere Anadolu'da oturdukları

eski yerlerinin veya kendilerine önderlik eden dede, baba, şeyh gibi atalarının ad veya unvanlarını verdiklerini açık olarak göstermektedir. Buna karşılık eski hıristiyan köylerinin az sayıda olduğu ve halklarının Türkler'in gelmesinden önce vuku bulan iç savaşlar sebebiyle nasıl perişan durumda bulundukları yine tahrir kayıtlarından anlaşılmaktadır. Kayıtlara göre bugün Bulgaristan adıyla bilinen bölgedeki hıristiyan köylerinin bütün nüfusunun 300.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Buna karşılık Türk unsurunun 1550 yılında yaklaşık 1.200.000'e yükseldiği görülmektedir. Gerçekten yalnız 1400 ile 1600 yılları arasında yapılan cami, medrese, hamam, mektep, çarşı, yol ve köprüler göz önünde tutulursa bugünkü Bulgaristan'ın nasıl bir Türk yurdu haline getirildiği açıkça görülür. Bu maddî gelişme yavaş yavaş hıristiyanları da etkilemiş ve XVII. yüzyılın sonuna doğru hıristiyan nüfusta artış başlamıştır. Nihayet XVIII. ve bilhassa XIX. yüzyıllarda değişen ekonomik şartlar ve savaşlar sebebiyle ve Osmanlı idaresinin tarihî ve kültürel temellerinden ayrılmaya başlamasıyla müslüman nüfus azalmaya yüz tutmuş, hıristiyan nüfusun sayısı ise artmaya devam etmiştir. Tanzimat (1839) ve bilhassa Islahat Fermanı (1856) ile hıristiyan halka tanınan imtiyazlar Batı himayesinde kuvvetlenmelerine yol açmış, ekonomik, sosyal ve kültürel imkânlardan faydalanan tüccar ve aydın sınıfları da milliyetçi akımlara öncü olmuşlardır.

Balkanlar'da milliyetçilik cereyanlarının ortaya çıkmasıyla nüfus meselesi yani müslüman ve hıristiyan nüfus arasındaki oran değişimi başlı başına büyük bir önem kazanmıştır. Hıristiyanların Osmanlı idaresine karşı ayaklanmaları Avusturya'nın desteğiyle Sırbistan'da başlamıştır (1804). Sırp isyanını İngiltere'nin mânevî desteğine sahip 1821 Yunan ihtilâli takip etmiş ve bunun sonucunda Yunanistan 1829'da istiklâlini kazanmıştır. 1878'e kadar Balkan yarımadasının büyük bir kısmı Osmanlı idaresinde kalmaya devam etmiştir. Nihayet müslümanların çok sayıda öldürülmeleri ve sürülmeleriyle neticelenen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda

Balkanlar'ın büyük kısmı, Makedonya ve Trakya hariç Osmanlı idaresinden çıkmıştır. Bu savaşta İngiliz konsolosluğu raporları ölülerin sayısını 300-400.000, göçe zorlanan müslümanların sayısını da yaklaşık 1.000.000 olarak göstermektedir. Ayrıca 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Sırbistan, Romanya ve Karadağ tam istiklâl kazanmış, Bulgaristan'a ise muhtariyet tanınmıştır. Bu arada Avusturya da Bosna ve Hersek'i işgal etmiştir. 1912-1913 Balkan Savaşı ile Makedonya ve Trakya Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan arasında paylaşılmış, Arnavutluk da Sırbistan'ın eline düşmemek için 1912'de istiklâlini ilân etmiştir. Yalnız Doğu Trakya olarak bilinen ve İstanbul-Istıranca-Keşan üçgenini içine alan bölge Osmanlı Devleti'ne ve sonuçta Cumhuriyet Türkiyesi'ne kalmıştır.

I. Dünya Savaşı sonunda 1878'de Avusturya'nın işgaline uğrayan BosnaHersek'le beraber Hırvatistan, Slovenya, Sırbistan ve Makedonya yeni bir ülke olarak ortaya çıkıp Yugoslavya adını almıştır ve iki dünya savaşı arasındaki yıllarda Balkanlar büyük siyasî iç çalkantılar geçirmiştir. Her ülkede çok sayıda siyasî parti türemesine rağmen hiçbirinde gerçek anlamda bir demokrasi kurulamamış, sonunda her yerde ya faşist parti ya da şahıs diktatörlüğü hâkim olmuştur. Ekonomik bakımdan bazı endüstrilerin kurulmasına ve demiryolu şebekesinin inşasına rağmen Balkan yarımadası genellikle ziraata bağlı kalmış, köy ve şehir hayatı çok farklı bir biçimde gelişmiştir. Şehirlerde halk Batı Avrupa yaşayışına özenerek ziraî üretimin büyük kısmını gösterişe sarfederken köylüler geleneksel hayatlarını sürdürmüşlerdir; bu durum ise onların kültürel varlıklarını korumalarında yardımcı olmuştur. Balkan köylüleri II. Dünya Savaşı'na kadar tarihî ve kültürel varlıklarına sahip, ekonomik refahları oldukça yerinde bir toplum niteliğinde idi.

II. Dünya Savaşı'nda Balkanlar İtalyan ve Alman işgaline uğramış, ardından 1944-1945 yıllarında da Sovyet orduları Balkanlar'ın büyük kısmını işgal etmiştir. Ancak Yunanistan çok kanlı bir iç savaştan sonra Batı tarzı demokrasi rejimini koruyabilmiş, Yugoslavya ise komünizmi benimsemesine rağmen Mareşal Tito'nun dirayetli yönetimi sayesinde Sovyet hâkimiyetine girmekten kurtulabilmiştir. Yunanistan dışındaki bütün Balkan ülkeleri Marksist rejimleri kabul etmişlerdir. Ancak Balkanlar'da bu komünist rejimler hiçbir zaman "enternasyonal" nitelik kazanmamış, başlangıçtan bugüne kadar "millî komünizm" şeklinde gelişmiştir. Buna

bağlı olarak her ülke kendi diline, kültürüne ve tarihine önem vermiş, Marksist kuralları ancak ekonomi alanında uygulamıştır. Bu husus da ülkeden ülkeye farklılık arzetmektedir.

Ayrıca Sovyetler'e, daha doğrusu Ruslar'a son derece bağlı olan Bulgarlar'dan başka diğer Balkan ülkelerinin hepsi millî tarih ve geleneklerine her zaman üstünlük vermişlerdir.

Son yıllarda Sovyet rejiminin içeriden gelen ekonomik ve siyasî baskılar sonunda Batı ile anlaşma yolunu araması Balkanlar'da büyük değişikliklere sebep oldu. Sovyetler buradaki hâkimiyetlerini büyük askerî kuvvetlerle ve Balkan ülkelerine yaptıkları özellikle petrol, doğal gaz ve ham madde sağlanması gibi ekonomik yardımlarla sürdürmekte idiler. Halbuki Sovyetler'in kendi ekonomik durumu, bu çeşit yardımları ancak kendi halkının hayat seviyesini düşürme pahasına yapabildiği için uzun süre devam ettirebilmesine uygun değildi. Sonunda Sovyetler'in Doğu Avrupa ülkelerine hürriyetlerini tanımak zorunda kalması, az zaman sonra Balkanlar'da da etkisini gösterdi. Balkan ülkelerine Sovyet süngüsü sayesinde yerleşmiş olan komünist rejimler ve Todor Jivkov ve Nikolai Çavuşesku (Nicolae Ceauşescu) gibi diktatörler kısa zaman içinde güçlerini kaybettiler.

Bulgaristan'da rejimin zaafının ortaya çıkmasına Türkler vesile olmuştur. Todor Jivkov, yok olmaya başlamış gücünü ayakta tutabilmek için, bizzat Bulgar hükümetleri tarafından desteklenen Türk aleyhtarı şovenizmi bir kat daha alevlendirmiştir. 1983 Aralık ayında bütün müslüman ve Türkler'in isimlerinin hıristiyan isimleriyle değiştirilmesine başlanmış, camiler kapatılmış, Türkçe konuşulması, mevlid ve sünnet töreni yapılması yasaklanmış, müslüman ölülerinin kendi mezarlıklarına İslâmî kurallara uygun biçimde gömülmesi kesinlikle önlenmiştir. Asgari insanlık ölçülerini dahi göz önünde tutmayan bu vahşi hareketler, Bulgaristan'da yaşayan Türkler'in millî hislerini galeyana getirerek direnişe geçmelerine sebep olmuş ve ilk defa dünya kamuoyu da tamamen Türkler'i desteklemiştir. Bulgar baskısının son haddine yaklaştığı 1987'de Türkler'in direnişi kitleleşmiş ve nihayet 1988'in ilkbaharında Şumnu civarında yaşayan köylülerin ve şehir halkının büyük bir gösteri yapmalarına yol açmıştır. Yalnız haklı davalarına güvenerek hareket eden silâhsız 45-50.000

göstericinin 60-70 kadarı öldürülmüş ve yüzlercesi hapse atılmıştır. Bu olaylardan sonra da Bulgaristan, sözde “serbest göç” izni vererek 340.000 Türk’ü Türkiye’ye sürmüştür. Böylece Türkler’in gösterileri ve direnişleriyle bunların karşısında Jivkov’un telâşa düşmesi rejimin zaafını ortaya koymuş ve baskıdan bunalan Bulgarlar’a da cesaret vermiştir. Yavaş yavaş yoğunlaşan ve ülke genelinde yaygınlaşan gösteriler nihayet azılı bir Türk ve müslüman düşmanı olan Todor Jivkov’un istifası ile sonuçlandı. Bu arada Bulgaristan’ı kırk beş yıl idare eden ve en önemli vasfı Sovyet hükümetinin emirlerini yerine getirmekten ibaret olan Komünist Parti de isim değiştirerek Sosyalist Parti adını aldı. 1989’da yapılan seçimlerde isim değiştirmiş eski Komünist Parti seçimi yirmi mebusluk bir çoğunlukla kazanmayı başarmıştır. Bu arada ülkenin ekonomik durumu alabildiğine kötüleşmiştir. Varşova Paktı’nın Balkanlar’daki ana üssü Bulgaristan olduğu için bu ülke bol Sovyet yardımı görmüş, kendi imkânlarının çok üstünde bir hayat standardı sağlamıştır. Yardımlar kesilince ve Bulgaristan eskiden bedava denilebilecek bir fiyata satın aldığı petrolü dünya piyasasına göre almak ve karşılığını dolarla ödemek zorunda kalınca ekonomisi kökünden sarsılmıştır. Nihayet hükümet Kasım 1990’da istifa etmiş ve altı ay sonra da tekrar seçime gitme kararı alınmıştır. Bu arada muhalefet başkanı Jelyu Jelev cumhurbaşkanlığına getirilmiştir. Bir akrabasının villasında göz hapsine alınan ve kamu zararına işlediği çeşitli suçlardan dolayı mahkeme karşısına çıkarılması muhtemel olan Todor Jivkov ise komünizmi kötülemek yolunu tutmuştur.

Romanya’daki rejim değişikliği de aynı seyri takip etmiştir. Nikolai ve Elena Çavuşesku ikilisi de iktidarlarını sağlamlaştırmak için Macarlar’ı kendilerine hedef seçmişler ve Romenleştirmek amacı ile 2 milyonu aşkın Macar’ın okullarını kapatıp yüzyıllardan beri kültürlerinin kaynağı olan köylerini yıkmışlardır. Nihayet halkın Macarlar başta olmak üzere Tımışvar (Timişoara) şehrinde başlattığı gösteriler 22-24 Aralık 1989’da Bükreş’te gerçek bir ihtilâle dönüşmüş ve Çavuşeskular mahkeme edilerek kurşuna dizilmişlerdir. İktidarı ele geçiren Ulusal Kurtuluş Cephesi’nin başına geçen İon İlyesku yapılan genel seçimler sonunda cumhurbaşkanı olmuştur. Ancak İlyesku’nun seçimi ezici çoğunlukla kazanmasına rağmen eskiden Komünist Parti’nin ileri gelenleri arasında yer alması ve başına geçtiği yeni partinin de o partinin devamı niteliğinde olması sebebiyle iktidar aleyhine sürdürülen gösteriler bugün de devam etmektedir.

1990 yılının sonunda Balkanlar'da siyasî bakımdan en karışık ülke Yugoslavya idi. Burada Komünist Parti eskisi gibi iktidarını muhafaza etmekle beraber dinî ve millî hürriyetleri biraz genişletmiş

durumdadır. Ancak altı cumhuriyetten oluşan Yugoslavya'nın Batı'ya dönük bir sosyal yapıya ve oldukça yüksek bir yaşama standardına sahip bulunan Hırvatistan ve Slovenya cumhuriyetleri bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir. Buna karşılık Yugoslavya'nın en kalabalık (9 milyon) cumhuriyeti olan Sırbistan ise nisbeten az gelişmiş ekonomisiyle kendini bütün Yugoslavya'nın sahibi ve sözcüsü kabul etmekte ve bu bağımsızlık ilânlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Öte yandan Sırbistan Cumhuriyeti'ne bağlı muhtar Kosova bölgesinin 2 milyonu aşkın halkının % 90'ı Arnavut, Türk ve Ulahlar'dan oluşmaktadır ve bunların büyük çoğunluğu müslümandır. Belgrad'da bulunan Sırbistan hükümeti ise Bulgar şovenizmi kadar aşırı olmamakla beraber yine de sert ve müsamahasız olan Sırp milliyetçiliği duygularıyla hareket etmekte ve Kosovalılar'ın muhtariyetlerini olabildiğince kısıtlayıp her alanda hürriyetlerini ortadan kaldırarak tam bir baskı politikası yürütmektedir. Bu arada Makedonya ile Bosna ve Karadağ nasıl bir yol izleyeceklerini henüz tayin edememiş olmakla birlikte Yugoslavya federasyonunun dağılması halinde Sırbistan'ın yönetimi altına girmek istemeyeceklerini belli etmektedirler.

Arnavutluk da Sovyetler Birliği ve diğer komünist ülkelerdeki köklü değişikliklere paralel olarak katı tutumunu yumuşatmış, nihayet vatandaşlarına seyahat hürriyeti tanıyarak ve sınır kapılarını açarak Batı'ya yaklaşma yoluna girmiştir. Bu arada ülkeye din hürriyetinin geleceğine dair açık belirtiler görülmektedir. Öte yandan 19 Aralık 1990'da devlet başkanı Ramiz Alia'nın da onaylaması üzerine Komünist Parti'ye alternatif olarak kurulan ilk siyasî parti tescil edilmiş ve böylece ülkede çok partili demokratik rejime geçme süreci de resmen başlatılmıştır.

Balkanlar'daki bu siyasî değişmeler, ülke ekonomisini serbest piyasa ve özel mülkiyet esaslarına oturtmak gibi büyük ekonomik değişikliklerle birlikte gelişmektedir. Bütün bu gelişmelerin Balkanlar'a daha medenî ve demokratik bir düzen içinde insanî bir yaşama sistemi getireceğini umut etmek yerinde olur.

Ekonomi. II. Dünya Savaşı’ndan sonra Balkan ülkelerinin ekonomileri çok büyük değişikliklere uğramıştır. Merkezî devlet planlamasına dayanarak çeşitli endüstri kollarına büyük yatırımlar yapan ülkeler, zaten yarımadanın aşırı dağlık oluşu ve ayrıca Akdeniz’e komşu olan kesimlerindeki kuraklık sebebiyle işlemeye elverişli olmayan topraklarda ziraatı ihmal etmişlerdir. Hatta bu ülkeler, Stalin’in baskısı ile 1950’lerin başında, eskiden özel mülkiyet ve işletmeye dayanan tarımda büyük bir kamulaştırma hareketine girişmişlerdir. Bu şekilde kurulan devlet çiftliklerinin (sovhoz) ve özellikle kolektif çiftliklerin (kolhoz) verimleri arzulanan seviyelere asla ulaşamamıştır (Yugoslavya bu sistemi aynen uygulamaktan kaçınmıştır). Eskiden çok miktarda yiyecek maddesi üreten ve ihraç eden Balkan ülkeleri bugün büyük bir gıda ve tüketim eşyası sıkıntısı çekmektedirler. Endüstrileşme sayesinde hızı çok artan şehirleşme ve bu arada köyden şehire göç, şehirlerde gıda tüketimini kat kat arttırmış, köylerde ise üretim imkânlarını azaltmıştır. Balkan endüstri ürünlerinin kalitesi düşük ve üretim masrafları yüksektir ve bu sebeple ürünler ancak düşük fiyatlarla üçüncü dünya ülkelerine ve biraz da komşu ülkelere (İtalya gibi) satılabilmektedir. Döviz ihtiyaçları, iç piyasadan çekilen ve dolayısıyla ülkelerde yiyecek sıkıntısına yol açan tarım ürünlerinin Batı’ya ihracı ile karşılanabilmektedir. II. Dünya Savaşı’ndan sonra Balkan ülkeleri, tarıma elverişli toprakların gübreyle daha verimli hale getirilmesi çabasının yanı sıra yeni tarım alanları açma gayreti içine de girmişlerdir.

Balkan ülkeleri, kömür bir yana bırakılırsa diğer enerji kaynaklarından, meselâ petrol ve tabii gazdan mahrumdurlar (eskiden petrol ihraç eden Romanya bugün ithal etmek zorundadır). Hatta hidroelektrik enerji üretme imkânları da büyük akarsu mecralarının elverişli olmaması sebebiyle çok sınırlıdır. Buna rağmen Arnavutluk ve Bulgaristan akarsu enerjisinden faydalanarak beyaz kömür üretiminde atılım yapmışlardır. Petrol ve tabii gaz ihtiyacı Sovyetler’den satın almak suretiyle karşılanmaktadır. Meselâ Kuzey Dobruca üzerinden gelen büyük tabii gaz borusu Bulgaristan’ın enerji ihtiyacını karşılayan birinci derece kaynaklar arasındadır. Böylece ekonomik bağlılık, Balkan ülkelerinin Moskova’ya olan siyasî ve askerî bağlılıklarını bir kat daha kuvvetlendirdi. Ayrıca NATO’ya karşı kurulan Varşova Paktı da bu bağlılığa vasıta oldu. Ekonomik alanda ise Karşılıklı Ekonomik Yardım Konseyi (COMECON) Varşova Paktı’nı tamamladı.

Ancak Yunanistan ve Türkiye, Nato'ya üye ve Avrupa Topluluğu ile yakın ilişki içinde oldukları için farklı bir ekonomik sisteme sahiptirler. Bugün sosyalist veya komünist rejimi kabullenmiş Balkan ülkelerinin ekonomileri büyük bir değişim arefesindedir. Ekonomiyi politik ve ideolojik amaçlar uğruna kullanma çabaları başarılı sonuç vermemiştir. Pazar ekonomisine dönme çabaları Sovyetler Birliği'ndeki "glastnost" ve "perestroika"nın başarısına bağlıdır. Böylece Balkan ülkelerinin son siyasî ve iktisadî geleceklerini Sovyet politikası tayin edecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Y. Cvijic (Tsyyich), La Péninsule Balkanique, Géographie Humanie, Paris 1918, s. 6-50, 80215; M. E. Durham, Some Tribal Origin, Laws and Customs of the Balkans, London 1920, s. 1-300; D. Mitrani, The Land and the Peasant in Rumenia, London 1930; a.mlf., Marks Against the Peasants, Chapel Hill 1951; E. Pittard, Les Peuples des Balkans, Geneva-Lyon 1930, s. 12-70, 95-130, 145-180; W. Miller, The Ottoman Empire and its Successors, Cambridge 1936; B. H. Summer, Russia and the Balkans 1870-1880, Oxford 1937; H. Seton-Watson, Eastern Europe Between the Wars, Cambridge 1945; W. E. Moore, Economic Demography of Eastern and South Eastern Europe, Geneva 1945; L. Hadrovics, Le peuple Serbe et son Eglise sous la Domination Turque, Paris 1947, s. 25-185; G. M. Dimitrov, "Agrarianism", European Ideologies (ed. F. Gross), New York 1948, s. 396-451; Yugoslavia (ed. R. J. Kerner), Los Angeles 1949, s. 62-84, 110-128; A. Gyorgy, Government of Danubian Europe, New York 1949; Central and South East Europe 1945-1948 (ed. R. R. Betts), London 1950; E. Barker, Macedonia, its Place in Balkan Power Politics, New York 1950; H. R. Wilkinson, Maps and Politics, Liverpool 1951; A. A. Vasilov, History of the Byzantine Empire, Madison 1953; C. A. MacCartnev - A. W. Palmer, Independent Eastern Europe, London 1962, s. 244-272, 411-450; C. B. Jelavich, The Balkans in Transition, Los Angeles 1963, s. 1-56, 258-297; R. L. Wolff, The Balkans in Our Time, New York 1967; N. Todorov, La Ville Balkanique aux XV-XIX siècles, Bucarest 1980; International Journal of

Turkish Studies, IV/2, Wisconsin 1987-88 (tamamı Bulgaristan Türkleri'ne tahsis edilmiştir).

Kemal H. Karpat

BALKAPANI HANI

İstanbul Eminönü'nde şehrin en eski ticaret hanlarından biri.

Bizans devrinden beri şehrin alışveriş ve toptancı tüccarlarının bulundukları hanlar bölgesindedir. Esasının Bizans devrinde Venedikliler'in ticaret merkezi olduğu ileri sürülmekte ise de bunu doğrulayacak bir belirti yoktur. Sadece bugünkü hanın bodrumu ve zemin katının bir kısmının Bizans devri inşaatı olduğu tesbit edilmektedir. Hanın adı, Türk devrinde buranın şehre getirilen balların toptancılık merkezi olduğunu gösterir gibidir. Fakat ihtifalci Mehmed Ziyâ Bey'in ifadesine göre hanın adı "bal"dan değil, Venedik Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'ndeki "balyos" denilen temsilcisinden gelmekte, böylece hanın Venedik balyosunun makamı olduğu iddia edilmektedir. Venedikliler'in Bizans İmparatorluğu'nun son devrinde, şehrin içinde ve bu çevrede Eminönü-Tahtakale arasında bir mahalleleri veya imtiyaz bölgeleri olmakla beraber, Balkapanı Hanı'nın onlara tahsis edilerek buranın balyosun makamı olduğunu ispat edecek bir bilgi yoktur. Ancak Topkapı Sarayı Arşivi'ndeki belgelerden 919 (1513) tarihli bir beratta (E. 7701/1), "Balıkpazarı kurbundaki Balıkpazarı kapısı ile Odun kapısı arasında Edirne yahudileri mahallesinde balyosların ikamet etmekte oldukları evleri, kiliseleri ve odalarıyla ve altındaki ahır ile bunun civarında Venedik kilisesi demekle mâruf olan kilisenin ve altındaki bodrumun..."un Sinan Paşa'ya verildiği bildirilmektedir. Böylece Balkapanı Hanı çevresinin XVI. yüzyıl başlarına kadar Venedik balyoslarının mahallesi olarak bilindiği kesinlik kazanır.

Fetihten bir süre sonra Balkapanı Hanı Türk mimari üslûbuna göre tamamlanarak önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Ancak bu değişiklik ve inşaatın ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in vakfiyelerinde, Balkapanı Hanı'nın onun Ayasofya evkafından olduğuna dair bir kayıt bulunmayışına karşılık, Osman Nuri Ergin tarafından ileri sürüldüğüne göre İstanbul kadısına yazılan 1007 (1598-99) tarihli Sultan III. Mehmed'in bir fermanında bazı malların, "...Fâtih Sultan Mehmed'in Ayasofya Cami-i Şerifi'ne vakfeylediği Balkapanı denmekle mâruf handa hıfzolunduğu..." bildirilmektedir. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda Balkapanı

Hanı’nı “kale gibi büyük bir han” olarak tarif ederek Mısır tüccarlarının burada “eğleştiklerini” bildirir. Böylece handa baldan başka malların da depolandığı anlaşılmaktadır.

Balkapanı Hanı’nda baldan başka yağ, donyağı, zeytinyağı, pamuk, keten, şeker, kahve, sabun, pastırma, peynir, tuz vb. malların depolandığı, bunlar dışarıdan geldikçe bir kısmının Sarây-ı Âmire ihtiyacı için alındığı, geri kalanının handa perakendeci esnafa dağıtıldığı bazı fermanlardan anlaşılmaktadır. 1138 (1725-26) tarihli bir fermanda, o vakte kadar Balkapanı Hanı’nda toplanarak buradan satıldığı öğrenilen pamuğun başka yerlerde de satılması üzerine fiyatların kontrolden çıktığı bildirilerek bundan böyle yine bu handan dağıtılması emredilmiştir. Bu fermanlardan, handa toplanan mallardan Ayasofya vakfına pay düştüğü de öğrenilmektedir. 1200 (1786) tarihli bir ferman da Balkapanı Hanı’nda toplanan malların esnafa eşit şartlarla dağıtılmasını öngörür.

Balkapanı Hanı 1180 (1766) zelzelesinde zarar gördüğünden derhal tamir edilmiştir. Daha sonraları hanın büyük bir tamir görerek girişin karşısındaki üst kat odalarının yenilendiği, üzerlerinde yazılı 1278 (1861-62) tarihinden anlaşılmaktadır. Ancak han sonraları çok bakımsız kalmış ve mimarisini değiştiren inşaatlarla görünümü bozulmuştur. Bu arada kemerlerin araları kapatılmış, hatta ortadaki avlunun etrafı kiremit kaplı ahşap çatılı sundurmalarla örtülmüştür. 23 Temmuz 1952’de çıkan bir yangında on dokuz oda ile birlikte bu sundurmalar da yanmış ve avlunun etrafı tekrar açılmıştır. 1986’da Balkapanı Hanı’ndaki tüccar ve esnaf burayı tamir ettirmek üzere teşebbüse geçmişler ve odalardan birinin de evvelce mescid olduğunu ileri sürerek burayı yine ibadet yeri olarak ihya etmeyi teklif etmişlerdir. Fakat 1989 başlarındaki ziyarette handa hiçbir tamir veya ihya çalışması izine rastlanmamıştır. Her tarafı perişan bir bakımsızlık içinde bulunuyordu. Ayrıca avlunun bir kısmını esas bünyeye aykırı olarak yapılmış yeni bir bina kaplıyordu.

Hanın altındaki mahzenler (L) biçiminde olup dörtköşe altışar pâyenin ortada sıralandığı dikdörtgen uzun mekânlar halindedir. Bunların üstleri tuğladan tonozlarla örtülüdür. İki uzun mekânın birleştiği yerde bir koridor ile iki küçük mekân daha vardır. Duvar tekniği bu mahzenin Türk devrinden önceye ait olduğunu gösterir. Bu alt yapının üstünde yükselen hanın duvar

tekniği ve malzemesi de farklılıklara sahiptir. Alt kattaki hücrelerin üstündeki dükkânların avluya bakan taraflarında pâyelere oturan kemerli bir revak dolaşır. Fakat bu da birçok yerlerde yıkılmıştır. Duvar örgüleri taş ve üç sıra tuğladan olmakla beraber bazı yerlerde yalnız tuğla kullanılmış olması geç devirlerde yapılan yamalara işaret sayılabilir. Üst kattaki odaların kubbeleri evvelce kurşun kaplı olduğu 1935'te çekilen bir fotoğrafta görülmektedir. Balkapanı Hanı'nın Tahtakale caddesi tarafındaki cephesi sokak çizgisine uyularak yamuk yapılmıştır. T. Bertele'nin eserindeki krokide bu yamuk kısmın içinde çok dar, kapalı bir avlu bulunduğu işaretlenmiştir. G. Pervitiç'in sigorta planında da bu avlu işaret edildikten başka önündeki parça Balkapanı Hanı'ndan ayrı Aktar Hanı adıyla küçük bir yapı olarak belirtilmiştir. Tamamen XIX. yüzyıl mimarisinde olan bu eklentinin, tarihî hanın bu köşesinin değiştirilmesi suretiyle mi yapıldığı hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Hanın esas avlusu ise 42x31 m. ölçüsündedir ve kaba taşlarla Arnavut kaldırımı biçiminde döşenmiştir. Yine Bertele'nin eserinde yayımlanan Gabuzzi tarafından çizilen resmi, Balkapanı Hanı'nın orta avlusunu henüz bozulmamış hali ile gösterir. Burada ortada bir havuz ile ağaçlar vardır. Alt kat dükkân hücrelerinin önlerinde ise muntazam kiremit kaplı birer sundurma dolaşır.

E. Mamboury, tanınmış İstanbul rehberinde, hanın avlusunda o tarihlerde henüz duran büyük bir kantardan bahsederek bunun Türk eseri olmakla

beraber esasının Bizans örneklerine (!) dayandığını iddia eder. Ancak tamamen Türk işi olan bu kantar, üzerindeki hicrî ve milâdî olarak ayrı ayrı işlenmiş tarihlerden anlaşıldığına göre 1282 (1866) tarihli idi. Fakat bu tarih ahşap kısımların tamirine ait olmalıydı. Söylendiğine göre İstanbul'un bütün esnafının kantarları XX. yüzyıl başlarına gelinceye kadar bu mîrî kantarda kontrolden geçirilerek mühürleniyordu. İstanbul ticaret hayatının değerli hâtırası olan bu kantarın ahşap kısımları 1952 yangınında yanmıştır. 1989'da bu kantarın enkazına rastlanamamıştır. Yalnız beşik tonozlu geçit dehlizine açılan dövme demirden orijinal kapı kanatları henüz duruyordu. Pervitiç planında üst katta işaretlenen harap mescidin de ihya edildiğine dair bir belirti görülememiştir.

Balkapanı Hanı, İstanbul'un en eski ticaret hanlarından biri olarak ve aynı

zamanda eski bir yapının kalıntısı üstünde inşa edilmiş olması bakımından tarihî değeri haiz bir eserdir. Ciddi bir araştırma yapıldıktan sonra ilmî esaslara göre tamir ve ihyası iyi olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 176; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 347, not 1; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 802 vd.; E. Mamboury, İstanbul: Rehberi Seyyâhîn, İstanbul 1925, s. 347; Constantinople: Guide touristique, İstanbul 1925, s. 342; T. Bertele, Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia a Constantinopoli e le sue antiche memorie, Bologna 1932, s. 23-26; J. Pervitiç (Pervititch), Sigorta Planı: İstanbul Eminönü Kazası-Tahtakale Mahallesi, İstanbul 1940, pafta 70 (1: 500); Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimârisi, Ankara, ts., s. 85-87, rs. 3; W. MüllerWiener, Kunstlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 343; İ. Hakkı Uzunçarşılı v.dğr., Topkapı Sarayı Müzesi, Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler, Beratlar, Ankara 1988, 2. fas., s. 155, nr. 1490; R. Ekrem Koçu, “Balkapanı Hanı”, İst.A, IV, 2053-2056.

Semavi Eyice

BALKARLAR

(bk. KARAÇAY-BALKARLILAR)

BALTACI

Osmanlılar'da sarayın bîrun* görevlilerinden bir zümrenin adı.

Farsça teberdârân adıyla da anılan baltacılar, bir rivayete göre ilk defa II. Murad zamanında Acemi Ocağı'na alınmışlar ve sefere giderken yol açmak, bataklıkları kurutmak, çadır kurmak, yük kaldırıp indirmek gibi işler ve ayrıca bazı saray hizmetleri için kullanılmışlardır. İstanbul'un fethinden sonra daha teşkilâtlı bir ocak haline gelen bu zümre, Fâtih zamanında Eski ve Yeni Saray'da (Topkapı Sarayı) yaptıkları işlere göre iki sınıfa ayrılmıştır. Daha sonra Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarında da müstakil baltacı ocakları oluşturulmuştur. XVII. yüzyılda Galata ve İbrâhim Paşa saraylarının teşkilâtları bozulunca, baltacılar varlıklarını Eski ve Yeni Saray'da sürdürmüşlerdir.

"Teberdârân-ı Sarây-ı Atîk" denilen Eski Saray baltacıları Topkapı Sarayı'ndaki harem ile Eski Saray mensuplarının, şehzadelerin ve saray dışındaki sultanların hizmetlerini ve muhafızlıklarını yaparlardı. Bunlar doğrudan doğruya Dârüssaâde ağasına bağlıydı. Kışlaları Eski Saray'ın Mercan tarafındaki kapısı civarında idi. Fakat işleri gereği gündüzleri bir kısmı Yeni Saray'da bulunarak başta Dârüssaâde ağası olmak üzere öteki harem ağalarının ve saray mensuplarının hizmetlerini görürlerdi. Baltacı Ocağı'na yeni alınan acemiler Beyazıt Camii'nde ders görürlerdi. Baltacı Ocağı'na genellikle öteki saraylardan, saray aşçılarından ve Antep, Kayseri gibi Anadolu'nun çeşitli yerlerinden nefer alınırdı.

Eski Saray baltacılarının Dârüssaâde ağasından sonraki en büyük âmirleri baltacılar kethüdâsı, bölükbaşı ve odabaşılardı. Kethüdâ ve odabaşıların kıdemlileri müteferrika*lığa terfi ederlerdi.

Eski Saray baltacılarından olan kapı haseki ağası, Dârüssaâde ağasının sadrazamlıktaki işlerini takip ederdi. Hasekibaşı ise yanındaki haseki başkâtibi ile kızlar ağasına bağlı Haremeyn vakıflarının tahsili ile görevliydi. Bu vakıflara bakan Dârüssaâde ağası baş yazıcısı da emrindeki altı halife ile yine Eski Saray'ın kıdemli ve okur yazar baltacılarındandı.

Baş yazıcılığa bu halifelerden en eski olanı getirilirdi. Baltacı neferleri dış hizmete genellikle kapıkulu süvarisi olarak çıkarlardı. Mevcutları XVII. yüzyılın ikinci yarısında 813 iken bir asır sonra 400 kişiye düşmüştür. Baltacı ağaları, başlarına kırmızı çuhadan yapılmış barata denilen bir serpuş giyerlerdi. Neferlerin başlıkları ise mor keçeden yapılırdı. Dolama adı verilen kaputları kırmızı ve yeşil renkteydi.

"Teberdârân-ı hâssa" denilen zülüflü baltacılar Eski Saray baltacılarından tamamen ayrı bir ocak olup hizmetleri de farklıydı. Giydikleri serpuşun iki tarafından zülüf veya perçem şeklinde iki örgü yanaklarına sarktığından bu adla anılan zülüflü baltacılar Topkapı Sarayı'nda otururlar, Enderun ve haremde hizmet görürlerdi. Bundan dolayı etraflarını görmemeleri için yakaları kalkık dolama giyerlerdi. Daha sonraları bunların sadece harem hizmeti görenlerine "yakalı baltacı" denmiştir. III. Murad zamanında ortaya çıkan zülüflü baltacıların ikametgâhları akağalar kapısı civarında idi. Bu ocağa devşirme oğlanlarından, öteki saraylardan, saray aşçılarından ve Kastamonu'nun gürbüz halkından nefer alınırdı. Önceleri kapı ağasına bağlı olan zülüflü baltacılar XVIII. yüzyıldan itibaren silâhtar ağaya tâbi olmuşlardır. Zülüflü Baltacılar Ocağı'nın en büyük âmiri baltacılar kethüdâsı idi. Onun altında sırasıyla baş baltacı, divanhâneci ve kilercibaşı baltacısı gelirdi. Kıdemli sekiz baltacı "bıçaklı mülâzımı" adıyla anılırdı. Bunlar diğerlerinden ayrı olarak sırma kuşak kuşanırlardı.

Zülüflü baltacıların kethüdâları, bölükbaşıları, odabaşıları, diğer ağaları ve kıdemlileri terfi ederlerse müteferrika veya çaşnigîr* olurlar, neferleri ise kapıkulu süvariliğine, özellikle bu bölüklerin en itibarlısı olan sipah ve silâhtar bölüklerine geçerlerdi. Divanhâneci, yemişçi ve

suyolcu denilen zülüflü baltacılarından sonra koşucu (veya kuşçu) denilenleri gelirdi ki bu sonuncular padişahın veya silâhtarın haberleşme işini yürütürlerdi.

Zülüflü baltacıların birçok görevleri arasında divanhânenin süpürülmesi, açılıp kapanması ve muhafazası başta gelirdi. Harem yangınlarını da bunlar söndürürlerdi. Zülüflü baltacılar Ayasofya Camii'nde ders görürlerdi. Aralarından kabiliyetli olan on ikisine "halife" denirdi. Bunlardan bazısı harem ağalarına okuma yazma öğretir, bazısı da başta has odabaşı olmak

üzere öteki harem ağalarının hizmetlerini görürdü. Sadrazam sancak-ı şerif ile sefere çıkınca zülüflü baltacılardan otuzu bu livâ altında Kur'ân-ı Kerîm okurdu. Bayramlarda tahtı Bâbüssaâde önüne getirip götürmek, ayda bir hareme odun taşımak, genellikle Sultan Ahmed Camii'nde yılda bir yapılan mevlid törenlerinde cemaate şerbet ve gülsuyu ikram etmek, Enderun'daki camide kayyimlik yapmak, Dîvân-ı Hümâyun toplantılarında hizmet etmek, saraydaki ölümlerde cenazeleri taşımak da bu baltacıların görevleri arasındaydı.

Sayıları zamanla değişen zülüflü baltacıların XVII. yüzyıl sonlarındaki mevcudu emeklileriyle birlikte 109 ile 184 kişi arasında idi. Bunlar 1835 yılında 176 nefer iken Sultan Abdülmecid zamanında sayıları altmış bire indirilmiştir.

Zülüflü baltacılar bellerine enli ve siyah sahtiyandan kemer takarlardı. Kalkık yakalı kaputları önceleri kırmızı ve yeşil çuhadan yapılırken sonraları lâcivert renkli çuhadan yapılmıştır. Başlıkları Eski Saray baltacılarınınki gibi, fakat biraz daha uzundu. Deve tüyünden yapılmış olan bu külâhın altına giyilen fesin renginden dolayı serpuşun alt kenarı kırmızı görünürdü. Mevsimlere göre kıyafetleri değişen zülüflü baltacılar koğuşlarında takke ile dolaşırlardı. Zülüf salıvermeleri ise Mevlevîliğe bağlanmaktadır (Atâ Bey, I, 282).

Baltacılar Ocağı 1757 yılında III. Mustafa tarafından lağvedilmişse de 1774'te I. Abdülhamid zamanında tekrar kurulmuş, II. Mahmud'un yenilik hareketleri sırasında yeniden düzenlenerek varlığını imparatorluğun sonuna kadar sürdürmüştür.

Gerek Eski gerekse Yeni Saray baltacıları arasından Baltacı Mehmed Paşa, Nasuh Paşa, Yemişçi Hasan Paşa ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa gibi ünlü devlet adamları çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 25, s. 110, 251, 253; BA, HH, nr. 17.636 A-B-C, 48.380, 48.383, 48.383 AB-C; BA, Cevdet-Saray, nr. 5779; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 94, 95, 109; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 7, 27; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 202; P. Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire, London 1668, s. 291-292; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 2b, 26b; Râşid, Târih, III, 271; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 134-135, 436; d'Ohsson, Tableau général, VII, 30-33; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 169; II/A, s. 12-13, 90; Atâ Bey, Târih, I, 36, 282-283, 285, 290-293, 305-307; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 196; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 432-438, 467; a.mlf., "Baltacı", İA, II, 286-287; Pakalın, I, 154-156; III, 429-430, 668-670; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 32-33; R. Ekrem Koçu, "Baltacı", İst.A, IV, 2072-2075; H. Bowen, "Baltadji", EI² (Fr.), I, 1034-1035.

Abdülkadir Özcan

BALTACI MEHMED PAŞA

(ö. 1124/1712)

III. Ahmed devri sadrazamlarından.

Bugün Çorum'a bağlı bir kaza olan Osmancık'ta doğdu. Genç yaşta ilim merakıyla Trablus, Tunus ve Cezayir'e kadar gitti. Daha sonra İstanbul'a döndü ve akrabalarından Hacı Sefer Ağa vasıtasıyla saraya intisap etti. Burada sırasıyla baltacılık, yazıcılık ve müezzinlik gibi görevlerde bulundu. Bu sırada Şehzade Ahmed ile de yakın münasebet kurdu.

1703 Edirne Vak'ası sırasında âsilerle yakın ilişkilerde bulundu ve Sultan III. Ahmed'in cülûsu hususunda büyük gayret gösterdi. III. Ahmed tahta geçtiği zaman padişaha olan yakınlığı dolayısıyla süratle yükseleceğini ümit ettiyse de Sadrazam Moralı Damad Hasan Paşa, Baltacı Mehmed'i kendisine rakip gördüğünden onu uzun süre terfi ettirmedi. Bir ara birinci mîrâhur*luğa tayin edildiyse de (28 Kasım 1703) az sonra Trablus ve Halep taraflarına tahsildar olarak gönderilmek suretiyle saraydan uzaklaştırıldı. Ancak Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın sadâreti döneminde İstanbul'a dönebildi ve 6 Kasım 1704'te vezâretle kaptan-ı deryâ oldu. Bu sırada Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın sadâretten azline sebep olan birtakım tertiplere girişti ve sonunda sadârete geçmeyi başardı (25 Aralık 1704). Bu ilk sadrazamlığı sırasında kendisine taraftar olanları iş başına getirmekten başka önemli bir iş yapamadan azledildi (3 Mayıs 1706). Daha sonra Erzurum valiliğine ve Sakız muhafızlığına tayin edildi (1707). 21 Ocak 1709'da Halep valisi olan Baltacı Mehmed Paşa, 18 Ağustos 1710'da Köprülüzâde Nûman Paşa'nın yerine ikinci defa sadrazamlığa getirildi. Bu sırada ilk iş olarak, İsveç Kralı XII. Şarl'ın (Demirbaş Şarl) Osmanlı topraklarına ilticası ile gelişme gösteren Osmanlı-Rus münasebetleriyle meşgul oldu. Hemen ardından, Osmanlı Devleti'nin kuzey sınırlarına tecavüz eden Ruslar'a karşı yapılacak Prut Seferi'ne serdâr-ı ekrem olarak tayin edildi (19 Şubat 1711).

Sefer hazırlıkları tamamlandıktan sonra 9 Nisan 1711'de İstanbul'dan ayrılan Baltacı Mehmed Paşa, emrindeki kuvvetlerle

18 Temmuz 1711 günü Prut nehri bataklıkları civarında Rus kuvvetleriyle karşılaştı. Dört gün kadar devam eden ve tarihte Prut Savaşı adıyla anılan bu muharebe sırasında Rus ordusunun kuşatma altında ve çaresizlik içinde kalması üzerine Rus Çarı I. Petro Osmanlılar'ın her istediğini yerine getirecek bir barış teklifinde bulundu. Baltacı Mehmed Paşa'nın da uygun görmesi üzerine iki taraf arasında 22 Temmuz 1711'de bir antlaşma yapıldı. Antlaşmanın imzalanmasından III. Ahmed de memnun olmuş ve kendisini İstanbul'a çağırmıştı. Ancak ordusunu muhasaradan kurtaran Çar I. Petro'nun vaad ettiği hususları yerine getirmemesi, sadrazama karşı İstanbul'da bir muhalefet grubunun oluşmasına sebep oldu. Gerçekten antlaşmanın neticesini alabilme hususunda ağır davranan Mehmed Paşa'nın bu tutumu İstanbul'da yanlış yorumlara yol açmıştı. Nihayet III. Ahmed'in emriyle Eylül 1711'de Edirne'ye gelen ve 20 Kasım 1711'de sadâret mührü kendisinden alınan Baltacı Mehmed Paşa Aralık 1711'de kalebent olarak Midilli'ye sürüldü. Temmuz 1712'de de Limni adasına gönderildi. Aynı yılın eylülünde orada öldü. Kabri Niyâzî-i Mısrî'nin medfun bulunduğu hazîrededir. Bir oğlu ile Fatma adında bir kızı vardı.

Vefat ettiğinde yaşı elliyi geçmiş bulunan Mehmed Paşa, mizaç bakımından hırslı ve devlet işlerinde entrikaya meyilli, devlet idaresinde fazla kabiliyeti olmayan bir kimse idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 115, s. 7, 307; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 6, s. 218-219; TSMA, nr. E 2989, 6073; Râşid, Târih, III, 110, 150, 151, 155-165, 166-176, 191-195, 222, 265, 332-335, 338-342, 347-349, 353-354, 358-364, 365-366, 368-372; Silâhdar, Nusretnâme (Parmaksızoğlu), II/2, s. 207, 229, 262, 268-275, 286; Dilâver Ağazâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ, Freiburg 1969, s. 7, 10; Hammer, HEO, XIII, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, IV, 208-209; Ahmed Refik, Baltacı Mehmed Paşa ve Büyük Petro, İstanbul 1327, s. 61-83; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 85-86; IV/2, s. 280-285; Danişmend, Kronoloji, IV, 472-473, 503; Akdes Nimet Kurat, Prut Seferi ve Barışı 1123, Ankara 1952, II, 732-734, 827; a.mlf., "Baltacı

Mehmed Paşa”, İA, II, 287-291; Ahmed Muhtar, “Rus Menabiine Göre Baltacı Mehmed Paşa’nın Prut Seferi”, TOEM, sy. 45 (1333), s. 160-185; Münir Aktepe, “Baltacı Mehmed Paşa’nın Prut Seferi ile Alâkalı Emirleri”, TED, sy. 1 (1970), s. 131-170; a.mlf., “1711 Prut Seferi ile İlgili Bâzı Belgeler”, TD, sy. 34 (1984), s. 19-54; a.mlf., “Baltacı Mehmed Paşa”, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1981, IV, 309-312.

Münir Aktepe

BALTACIOĞLU, Ismayıl Hakkı

(1886-1978)

Eğitimci, yazar ve hattat.

28 Şubat 1886'da İstanbul Cihangir'de doğdu. Babası Mucurlu Baltacıoğlu İbrâhim Edhem, annesi Düzceli Hamdûne Hanım'dır. İlk öğrenimine Cihangir Sirkeci Mescidi içindeki mahalle mektebinde başladı; Kabataş'taki Şemsülmekâtib ile Firuzağa'daki Meşrik-ı Füyüzât adlı özel okullarda ve Kışlaarkası İlkmektebi'nde devam etti. Orta öğrenimini Fevziye Rüşdiyesi'nde yaptı. 1899'da girdiği Vefa İdâdîsi'nden 1903'te mezun oldu. Daha sonra Dârülfünûn-ı Osmânî'nin tabiiye şubesine girdi (1904). Burada özellikle kimya, fizik ve morfoloji derslerine karşı olan büyük ilgisi yanında hocası Kadri Efendi'den de hüsn-i hat dersleri almaya başladı.

Dârülfünun'da öğrenci iken Dîvân-ı Hümâyun kâtipliğine memur olarak girdi. II. Meşrutiyet'in ilânından önce bir süre fahrî hat hocalığı yaptıktan sonra mezuniyetinin ardından Dârülmuallimîn-i İbtidâiyye'ye hat hocası oldu (1908). Okul müdürü Satı Bey'in tavsiyesi ve devrin Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin onayı ile pedagoji ve el sanatları konularında incelemelerde bulunmak üzere Avrupa'ya gönderildi. Fransa, İngiltere, Belçika, İsviçre ve Almanya'daki öğretim kurumlarında araştırmalar yaptı; bu kurumların özel ve genel öğretim metotlarını inceledi. 1911'de Almanya'dan yurda döndü ve Dârülmuallimîn'deki görevine devam etti.

Baltacıoğlu'nun 1916 yılına kadar çalıştığı Dârülmuallimîn'de Satı Bey'le birlikte uygulamaya koyduğu yeniliklerin temelinde öğrenciyi gerçek hayatın şartlarına göre yetiştirme, buna göre mesleğe, el işlerine ve sanata yönlendirme düşüncesi hâkimdi. Dârülmuallimîn yanında Dârülmuallimât ve bu okul bünyesindeki Ana Muallim Mektebi'nde de dersler verirken bir yandan da fahrî olarak Şemsülmekâtib adlı özel ilkokulda ders nâzırlığı (programcılık ve danışmanlık) görevini üzerine aldı. Ayrıca bu okulda yeni terbiye konusundaki bütün düşünce ve tasarılarını uygulama imkânı buldu. Açık hava okulu, kır gezintileri ve aile müsamereleri gibi modern

uygulamalarının ilk denemelerini de bu sırada yaptı. Fakat I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Dârülmuallimîn'de çalıştığı sırada faaliyetlerinden memnun olmayanların şikâyeti üzerine daha önce Maarif Nezâreti'nce Dârülfünun terbiye müderrisliğine tayin edilmişti (1913); ancak 1916 yılına kadar Dârülmuallimîn'deki çalışmalarını da sürdürdü. Dârülfünun'un ıslahına yönelik çalışmalarda Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi devrin tanınmış şahsiyetleriyle birlikte önemli roller üstlendi. Bu arada Orta Öğretim Genel Müdürlüğü (1918), kısa bir süre Yüksek Öğretim Genel Müdürlüğü Teftiş Kurulu genel başkanlığı (1919) gibi maarifin üst kademelerinde idarî görevlerde bulundu.

Ancak çeşitli olumsuz etkilerle idarî görevlerde dilediği gibi çalışma imkânı bulamadığını gören Baltacıoğlu,

Dârülfünun müderrisliği dışındaki meşguliyetlerini bırakmak zorunda kaldı. Edebiyat Fakültesi dekanlığına (1921-1924) ve daha sonra Dârülfünun rektörlüğüne seçildi (1924). Bu görevde iken üniversite muhtariyetini sağlayan kanunun çıkarılması ve yürürlüğe konulması, üniversite binasının ilga edilmiş olan Harbiye Nezâreti'ne nakli, müderrislerin yalnız kendi dersleriyle uğraşmalarının sağlanması, üniversitenin merkezî bir kütüphaneye kavuşturulması gibi işleri gerçekleştirdi. 1927'de rektörlükten istifa etti; 1929'da Gazi Terbiye Enstitüsü müdürlüğüne vekâlet etti, fakat hazırladığı "Teşkilât Reformu Lâyihası" Tâlim ve Terbiye Kurulu tarafından kabul edilmeyince ertesi yıl bu görevi de bıraktı. 1933'te çıkarılan üniversite kanunuyla kadro dışı bırakılarak görevine son verildi. Bundan sonra bütün mesaisini kitaplarına ve kendi çıkardığı Yeni Adam dergisine ayırdı.

1941 yılında tekrar üniversiteye dönerek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne pedagoji profesörü oldu. 1942-1950 yılları arasında iki dönem Afyon ve Kırşehir milletvekilliği yaptı. 1950'den sonra tekrar Yeni Adam ile 1956'da çıkarmaya başlayıp kısa süre devam ettirebildiği Din Yolu dergilerini yayımlamaya başladı. Çeşitli konularda konferanslar vererek yayın ve çalışma hayatını sürdürdü. 1 Nisan 1978'de Ankara'da öldü.

Sosyolojik görüşlerinde E. Durkheim ve Ziya Gökalp'in etkisinde kalmakla

beraber sosyal kurumlar (institution sociales) arasında din, dil ve sanata öteki sosyal olgulardan daha çok önem veren Baltacıoğlu'na göre özellikle bu üç olgu cemiyetin geleneğini meydana getirmektedir. Cemiyette en sürekli ve temel gerçek gelenektir, milliyet yalnız onunla tarif edilebilir. Sosyal değişikliklere karşı direnen en güçlü âmil de odur. Din, dil ve sanat yalnız birer kurum olmakla kalmazlar, toplumun diğer bütün kurumlarına "etkileyici güç" (force sociale) olarak da katılırlar. Bu üç kuvvet olmadıkça cemiyet ne var olabilir ne de gelişebilir; bunlar en ilkel toplumlarda bile mutlaka bulunduğu gibi ileri cemiyetlerde de etkileri devam eder. Baltacıoğlu, E. Durkheim'den ayrıldığı noktaları belirtirken yapıcı kuvvet durumundaki din, dil ve sanatın kapalı kurumlar olmadığını, diğer bütün kurumları etkilediğini ve bu etkinin devamlı olduğunu söyler. Ona göre din yalnız inançlarda ve törenlerde yaşayan kapalı bir kurum olmayıp hayatın her alanına sinen son derece yaygın bir güçtür (Pedagojide İhtilâl, s. 27-28).

Eğitimde hür bir anlayışın varlığını kabul etmekle beraber hürriyetin bütün vicdanî ve sosyal bağlardan kurtuluş mânasına alınmasını uygun görmez. Eğitimi mutlak başı boş yahut baskıya dayanan bir idare gibi anlamanın başarısızlıklara yol açacağını söyler; eğitimi aynı zamanda hem disiplin hem de hürriyet fikirlerini toplayan canlı bir hareket şeklinde düşünür. Çocuğun eğitimi ise cemiyet içinde yaşayarak öğrendiğidir. Eğitim fikri bir güç, beceriklilik ve egemenlik fikridir; bunlar ise yalnız cemiyet hayatı yaşayan kişide vardır. Cemiyetin yenileşmesi ve değişmesiyle eğitim de değişmektedir. Eğitimin değişmeyen yönü sadece kanunlardır; eğitimcinin görevi, çocuğun kendi kendine oluşmasına ve gelişmesine imkân sağlamak için buna engel olan dış âmilleri ortadan kaldırmaktır.

Baltacıoğlu, eğitimde aile ve okulun önemini anlatırken bazı çelişkili fikirler de ileri sürer. Osmanlı Türkleri'nde görülen aile hayatını İslâmiyet'in ve Araplar'ın tesirlerini taşıdığı gerekçesiyle tenkit ederken bu aile yapısını millî kültürün bir türlü hazmedemediği bir aile şekli olarak gösterir (Sosyoloji, s. 318, 319); modern aile yapısında ise din birliğinin olmasını şart olarak görmez. Fakat eğitimle ilgili eserlerinde, "Normal aile dinini yaşayan, dilini konuşan, sanatlarını tadan ailedir" der (Pedagojide İhtilâl, s. 106).

Çok değişik konularda kitap ve makaleler yazan ve konferanslar veren

Baltacıoğlu, içinde bulunduğu şartlara göre farklı ve zaman zaman çelişkili görüşler de ileri sürmüştür. Özellikle din hakkındaki ilk yazılarında o devir İslâmcılar'ının tepkisine sebep olacak kadar aşırı ve reformist fikirler ortaya koymakla birlikte hayatının son zamanlarında dinî konulara tekrar dönmüş, gerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde gerekse Din Yolu dergisinde dinî konularda daha isabetli ve tutarlı ilmî yazılar yazmıştır.

Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin açılışıyla ilgili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılan müzakereler sırasında, kişinin ahlâk, sanat ve dil sahasında gerekli kültürü aldıktan sonra dinî formasyona tâbi tutulmaması halinde şahsiyetinde bütünlük olamayacağını belirten (T.B.M.M. Tutanak Dergisi, XX, 278) Baltacıoğlu'na göre din denilen sırlı yaşayış, bir kaynak ve yaratıcı öz olarak bütün öteki toplum kurumlarını var etmekle kalmamış, aynı zamanda onların içinde varlığını sürdürmüştür. Toplumun dini ahlâk, hukuk, dil, bilgi, sanat ve varlık felsefesinden ayrı bir varlık değildir. Din bütün bunların özünde varlığını sürdürmektedir. Şu halde dinî kişilik olmadan millî kişilik de olamaz. Din teknik gibi insanın yalnız aklını, sanat gibi yalnız gönlünü saran bir şuur değildir; o insanın bütün bilgisini saran bir şuurdur. Kansız yaşanamayacağı gibi dinsiz de yaşanamaz ("Dine Doğru", AÜİFD, VI/1-4 [1957], s. 44-59).

Baltacıoğlu hayatı boyunca hattatlık, resim, dekorasyon, mimarlık incelemeleri, bahçıvanlık ve çeşitli el sanatlarıyla hem bizzat meşgul olmuş, hem de bu alanlarda araştırmalar yapmıştır. Hat sanatında asıl ustası olan Hattat Hoca Kadri Efendi'den başka Hattat Sâmi Efendi ve Hacı Kâmil Efendi'den de (Akdik) dersler almıştır. İslâm ve Türk yazılarının her çeşidinde yazılar yazmış, "alev yazısı" diye tanınan yeni bir hat şekli geliştirmiştir. Kûfî hatla yazdığı "Yâ Rabbe'l-âlemîn", sülüs-celîsiyle yazdığı "er-Rızku alellah" çok meşhur olan eserleridir. "Türk Yazılarının Tedkikine Medhal" (Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sy. 5-6, Haziran 1927, s. 111-136) başlıklı incelemesini Türklerde Yazı Sanatı (İstanbul 1958) adlı kitabında daha da geliştirmiştir.

Eserleri. Baltacıoğlu'nun çoğu eğitime dair olmak üzere sosyal ilimlerin çeşitli alanlarında yazmış olduğu 130'u aşkın kitaplarından bazıları şunlardır: Pedagojiyle İlgili Eserleri: 1. Talim ve Terbiyede İnkılâp (İstanbul 1328, 1927). Eğitimde yeni bir sistem getirme çabasında olan müellifin

mevcut eğitim sistemine yönelttiği eleştirileri kapsar. Eserde eğitim ve öğretimin metotları, vasıtaları,

gayeleri, okul düzeni ve öğretmenlik anlayışı gibi konulara dair geleneksel zihniyet şiddetle tenkit edilmektedir. 2. Terbiye ve İman (İstanbul 1330). 3. İzmir Konferansları (İzmir 1331). 4. Elişlerinin Usûl-i Tedrîsi (İstanbul 1331). 5. Terbiye İlmi (İstanbul 1332). 6. J. J. Rousseau'nun Terbiye Felsefesi (İstanbul 1341). 7. Umumi Pedagoji (İstanbul 1930). 8. İctimai Mektep (İstanbul 1932). Baltacıoğlu, pedagojik görüşlerini ortaya koyduğu bu eserinde geliştirdiği "şahsiyet pedagojisi" ve "üretim pedagojisi"ne dayalı bir "içtimaî mektep" modeli kurar. Şahsiyet pedagojisinde eğitimi bir teori olarak değil psikolojik ve sosyolojik verilere dayalı bir olgu olarak ele alır. Buna göre eğitimin gayesi ferdi sosyalleştirmedir. Müellif eğitim olgusunu şu beş ana temele dayandırır: Kişilik ilkesi, ortam ilkesi, çalışma ilkesi, verim ilkesi, başlatma ilkesi. Baltacıoğlu bu ilkelere dayalı kendi eğitim anlayışını Batı'daki uygulamalardan daha da ileri görür. İçtimaî mektebin en başta gelen özellikleri üretim okulu ve demokratik okul olmasıdır. 9. Toplu Tedris (İstanbul 1938). Bu eserinde içtimaî mektep ilkelerini ilkokul programına uygulamaktadır. 10. Rüyamdaki Okullar (İstanbul 1944). Aynı zamanda edebî bir değer taşıyan bu eserde müellif içtimaî mektebin uygulama şekillerini rüyasında görmüş gibi anlatmaktadır. 11. Pedagojide İhtilâl (İstanbul 1964). Müellifin İctimai Mektep adlı eserindeki görüşlerinin toplu olarak yeniden gözden geçirildiği ve bazı noktalara açıklık getirildiği bir çalışmadır. Ayrıca bu eserde milliyet ve kültür teziyle pedagoji tezinin bir sentezi yapılmıştır.

Sosyolojiyle İlgili Eserleri: Maarifte Bir Siyaset (İstanbul 1335); Sosyoloji (İstanbul 1934); Türk'e Doğru (I-II, İstanbul 1942-1943); Batı'ya Doğru (İstanbul 1945); Ziya Gökalp (İstanbul 1966). Sanata Dair Eserleri: Demokrasi ve Sanat (İstanbul 1931); Sanat (İstanbul 1934); Karagöz Tekniği ve Estetiği (İstanbul 1942); Türklerde Yazı Sanatı (İstanbul 1958); Türk Plastik Sanatları (Ankara 1971). Dinî Eserleri: Din ve Hayat (İstanbul 1334); Kur'an (meâl) (Ankara 1957); Büyük Tefsir (I. Kitap: Allah Nedir, Ankara 1961). Felsefeye Dair Eserleri: Kalbin Gözü (İstanbul 1338); Felsefe (İstanbul 1338). Edebî Eserleri. İnanmak (İstanbul 1939); Akıl Taciri (İstanbul 1940); Dolap Beygiri (İstanbul 1940); Kafa Tamircisi (İstanbul 1940); Batak (İstanbul 1943); Yalnızlar (İstanbul 1946).

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun bunların dışında, aynı konularda ve çocuk ve gençlik meselelerine dair bir kısmı basılmamış birçok eseri daha vardır. Ayrıca çoğu kendi çıkardığı Yeni Adam dergisinde olmak üzere on beş kadar gazete ile kırka yakın dergide yüzlerce makalesi yayımlanmıştır (kitap ve makalelerinin tam listesiyle hakkında yazılanlar için bk. Tozlu, s. 211-275).

BİBLİYOGRAFYA

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Sosyoloji, İstanbul 1939, s. 318-319; a.mlf., İctimai Mektep, Ankara 1942, s. 182; a.mlf., Pedagojide İhtilâl, İstanbul 1964, s. 6, 27-28, 106; a.mlf., "Hayatım", Yeni Adam, sy. 142-360, İstanbul 1938-41; a.mlf., "Dine Doğru", AÜİFD, VI/1-4 (1957), s. 44-59; Sabri Kolçak, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İzmir 1968; T.B.M.M. Tutanak Dergisi, XX, Ankara 1949, s. 278; Hasan Ali Koçer, Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1970, s. 201-202; Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966 (2. bs. 1979), s. 443-450; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1980, s. 74; Necmettin Tozlu, İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma, İstanbul 1989; Kemal Aytaç, "Baltacıoğlu'nun Eğitim Sisteminin Ana Gelişimi", Yeni Adam, sy. 921, İstanbul 1978, s. 4-8; a.mlf., "I. H. Baltacıoğlu'nun Hayatı ve Faaliyetleri", Araştırma Dergisi, sy. 11, Ankara 1979, s. 165-190; TDEA, I, 307-308; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, II, 627.

Mehmet Faruk Bayraktar

BALTALİMANI MUAHEDESİ

16 Ağustos 1838 tarihinde yapılan Osmanlı-İngiliz ticaret muahedesi.

Muahedeyi Hazırlayan Sebepler. XIX. yüzyıl başlarında, kuruluş devirlerinden itibaren Avrupa devletlerine çeşitli tarihlerde verilen ve “en çok müsaadeye mazhar millet” ibaresi dolayısıyla hemen bütün devletlerinkinde aynı şartlar bulunan ahidnâme*ler yürürlükte olup hâricî gümrük resimlerinin esasları da bunlara göre düzenlenmişti. Bu resimlerin oranları başlangıçta her devlet için farklı iken XVIII. yüzyıldan itibaren imparatorluğun her yerinde ve bütün devletler için % 3 olarak tesbit edilmiş, gümrüklerde kolaylığı sağlamak üzere de her millet tüccarı için ayrı ayrı gümrük tarifeleri tanzim edilmeye başlanmıştı. Bu tarifelerin normal süresi on dört yıldı. Nitekim İngilizler’le 1806 tarifesinin yerine geçmek üzere 1820’de yapılan tarifenin müddeti 1834’te dolacağından yenilenmesi gerekiyordu. Ancak II. Mahmud devrinin ilk mühim değişikliği olan yeniçeriliğin kaldırılmasıyla yerine kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’nin ihtiyaçlarını karşılamak ve 1820’den beri artan fiyatlar karşısında pek düşük kalan gümrük resimlerinin sebep olduğu hazine kaybını önlemek üzere yapılan bazı düzenlemeler dolayısıyla yabancı tüccardan fazladan alınmaya başlanan resimler, başta İngilizler olmak üzere Osmanlı ülkesinde ticaret yapan yabancıları rahatsız ediyordu. Bu resimler ihtisab, resm-i mîrî, kantariyye, ruhsatiyye, reftiyye, damga gibi adlarla çeşitli mallardan değişik miktarlarda alınıyordu. Başta hububat olmak üzere öteden beri ihracı yasak olan bazı gıda ve sanayi ham maddelerinin memleket dışına gönderilmesine müsaade edilmesi halinde ruhsatiyye alınmaya başlanmış bulunmakla beraber bu tatbikat bütün mahsullerin serbestçe ihracı mânasına gelmiyordu. Diğer taraftan yine Asâkir-i Mansûre masraflarının görüldüğü mukātaat hazinesi*ne gelir temin etmek, aynı zamanda üreticinin aldatılmasını önlemek gayesiyle bazı mühim maddeler üzerine, 1828’den beri yed-i vâhid* denilen devlet tekeli konmuştu. Bu maddelerden ipek, zeytinyağı, hububat üzerine konanlar kısa zaman sonra kaldırılmakla beraber afyon üzerindekinin devamı ve Mehmed Ali Paşa’nın Mısır, Suriye ve Girit’te tatbik ettiği yed-i vâhidler bu maddelerden büyük kârlar sağlayan tüccarı tedirgin etti ve Osmanlı Devleti 1820 tarifesinin

yenilenmesini istediğinde ustaca bir manevra ile tarife müzakereleri bir muahede müzakeresi şekline sokuldu. Dört yıl süren müzakereler sonunda İngilizler, Osmanlı direnişinin kırılması için son çare olarak yed-i vâhidin kaldırılması kabul edildiği takdirde bir Osmanlı vilâyeti olması dolayısıyla bunun Mısır'da da tatbik edileceği, böylece ordu ve donanmasının ihtiyacını sağladığı gelir yok olunca, Mehmed Ali Paşa'nın artık Osmanlı Devleti'ne baş kaldıramayacağı görüşünü ortaya attılar. Türk tarafında Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa, Başvekâlet Muavini Kâni Bey ve Hariciye Müsteşarı Nûri Efendi, İngiltere tarafından Sir Henry Lytton Bulwer ve Başkonsolos Cartwright tarafından Reşid Paşa'nın Baltalimanı'ndaki yalısında gizli olarak yapılan müzakerelerde görülen yumuşama sonunda 16 Ağustos 1838 Baltalimanı Muahedesi imzalandı.

Muahedenin Tahlili. 8 Ekim'de Kraliçe Victoria, kasım başlarında da Sultan II. Mahmud tarafından tasdik edilen

muahede iki kısımdan meydana geliyordu. Yedi maddeden ibaret birinci kısmın ilk maddesi, daha önce verilen ahidnâmelerin bu muahedeyle değiştirilmeyen maddelerinin aynen yürürlükte bulunduğu ve diğer devletlere verilmiş veya verilecek hakların İngilizler için de geçerli olacağına dairdi. İkinci madde Osmanlı iktisadî hayatı bakımından son derecede önemli bazı hususları ihtiva etmekteydi. Osmanlı topraklarında öteden beri uygulanan ihraç yasakları tamamen kaldırılıyor, yabancı tüccar her istediği malı satın alma imkânını kazanıyordu. Gerek ziraî mahsuller gerekse diğer eşya üzerine konan yed-i vâhid usulü ile şimdiye kadar satın alınan malların bir yerden başka bir yere nakli için alınması gereken tezkire*ler tamamen kaldırılıyor, bu hususların aksine hareket eden Osmanlı memurlarının şiddetle cezalandırılacakları ve bundan dolayı zarara uğrayacak İngiliz tüccarının zararının da tazmin edileceği garanti ediliyordu. Üçüncü madde bir bakıma 1809 Kal'a-i Sultâniyye Muahedesi'nin iç ticaretle ilgili maddesinin tekrarı veya geliştirilmiş şekli idi. İngiliz tüccarı, Osmanlı mahsullerini yerli tüccar gibi alıp satma ve yerli tüccar içinde de en imtiyazlı olanla aynı statüde resim ödeme hakkına sahip oluyordu. İngiliz tüccarının ihraç ettiği Osmanlı mahsullerinden alınacak resimler dördüncü madde ile tesbit edilmişti. Aslında hâricî gümrük resimleri (ihracat-ithalât) oranlarında bir değişiklik yapılmamıştı. Bu resimler eskisi gibi % 3 olarak alınmakta devam edecekti. Fakat 1826'dan

beri çeşitli adlarla alınmakta olan resimler kaldırılıyor ve hepsinin yerine geçmek üzere % 9 oranında tek bir resim konuyordu. Bu resim, malı yerli veya yabancı tüccardan hangisi memleket dahilinden iskele şehrine getirirse ondan alınacaktı. Yani İngiliz tüccarı malı iskelede satın aldığı takdirde sadece % 3 resim ödeyecekti. Beşinci madde Boğazlar'dan geçecek gemilere verilecek "izn-i sefîne"lerin süratle verileceğine, Altıncı madde ise bu muahedenin Asya ve Afrika'daki bütün Osmanlı ülkeleri ve Mısır'da tatbik edileceğine dairdi. Yedinci maddede, yapılacak tarifenin yedi yıl süreyle yürürlükte kalacağı, müddetin bitiminde taraflardan birinin müracaatı üzerine yenileneceği, aksi halde süresinin yedi yıl daha uzayacağı, muahede tasdiknâmelerinin dört ay içinde teâti edilip 1 Mart 1839'dan itibaren yürürlüğe gireceği belirtiliyordu.

Muahedenin üç maddeden meydana gelen ikinci kısmının ilk maddesi ithal edilecek malların gümrükleriyle ilgili olup memleket dahiline götürüldüğü takdirde % 3'ten başka, ilâve olarak % 2 daha resim verileceği; ikinci maddede % 5'i ödenmiş malların memleket içinde başka hiçbir resim ödenmeksizin naklinin yapılabileceğine, hatta yeniden ihraç dahi edilebileceğine işaret ediliyordu. Üçüncü maddede transit malların tâbi olacakları esaslara temas ile bunlar için sadece % 3 ödeneceği belirtiliyordu. İngilizler birinci kısmın üçüncü ve ikinci kısmın ikinci maddelerindeki ifadelerle -ki "oradaki her türlü ticaret" mânasına gelen İngilizce ifade muahedenin Türkçe'sinde yoktur-hem Osmanlı hem de ithal mallarının perakende ticaretini yapma hakkını kazanmış oluyorlardı. Bu da, Türk murahhaslarının, muahedenin ikinci kısmının birinci maddesine neden İngilizler'in bu muahedenin maddelerindeki açık ifadeleri dışında herhangi bir mâna gizlemediklerine dair bir fıkra koydurduklarının işaretidir.

1839 Tarifesi. Muahedenin dördüncü maddesiyle esasları tesbit edilen ve yedinci maddesiyle yürürlükte kalacağı süre belirlenen tarifenin tanzimine kasım ayında başlanmış, Osmanlı murahhaslarının âmediyye ve reftiyye malları tarifelerini aynı zamanda yapmak istemelerine rağmen, İngiliz hariciyesinin âmediyye resimlerinin tarifesine esas olacak fiyatların tam olarak tesbiti için 1 Mart'tan itibaren hiç olmazsa altı aylık bir zaman geçmesi gerektiği hususunda murahhaslarına tâlimat göndermesi üzerine müzakereler bir süre kesilmiş, tekrar başladığında ise önce reftiyye resimleri bitirilmişti. Âmediyye resimlerine esas olacak fiyatlar için

Osmanlılar'ın başlangıçtan itibaren İstanbul çarşı ve pazarındaki fiyatların esas alınması teklifi İngilizler'ce benimsenmemiş, onların teklifi olan % 10'luk indirimi ise Osmanlılar kabul etmemişlerdi. Ancak Bâbıâli'nin tarife yapılmadan muahedenin tatbiki için gerekli emirleri göndermemesi ve muahedelerini İngilizler'den üç ay sonra yapan Fransızlar'ın tarifelerini tamamlamış olmaları dolayısıyla İngilizler de daha fazla gecikmeksizin, başlangıçta Osmanlılar'ca da kabul edilen son beş yıllık (1833-1838) fiyat ortalaması üzerinden başlanıp da yarım bırakılan tarifeyi süratlendirerek 22 Nisan'da tamamlamışlardı.

Muahedenin tatbikine başlanabilmesi için ihraç limanları konusunda da anlaşmaya varılması gerekiyordu. Bâbıâli ancak belli limanlardan ihracat yapılabileceğini bildirmiş, bunun sayısını ise on yedi olarak tesbit ve özellikle Bursa ipeğinin sadece İstanbul'dan ihracında ısrar ettiğinden müzakereler epey uzamıştı. Ancak bu defa da İngiliz tarafı ağır basmış ve haziran sonunda elli dört liman üzerinde anlaşmaya varılmıştı.

Muahedenin Tatbiki. Muahedenin tatbikatına başlanmasıyla birlikte bazı konularda taraflar arasında anlaşmazlık ortaya çıkmıştı ki perakende ticaret bunların başında geliyordu. Ancak Osmanlı hükümetinin, muahedenin sadece İngilizce'sinde bulunan "oradaki her türlü ticaret" ibaresini ihtiva eden maddesini düzelttirmek için sarfettiği gayretler neticesiz kaldı. İngilizler önce Rus muahedesinin imzalanmasını beklediklerini bildirdiler, fakat Rus muahedesinden sonra da herhangi bir değişikliğe yanaşmadılar. Sonunda yabancıların da Osmanlı ülkesinde Osmanlı esnafı statüsünde faaliyet göstermeleri prensibi kabul edildi.

İngilizler'den sonra 25 Kasım 1838'de Fransızlar aynı şartları ihtiva eden bir ticaret muahedesi imzaladılar. Bunu 1839'da Hansa şehirleri (18 Mayıs), Sardunya (2 Eylül); 1840'ta İsveç, Norveç (31 Ocak), İspanya (2 Mart), Hollanda (14 Mart), Belçika (30 Nisan), Zollverein hükümetleri (22 Ekim); 1841'de Danimarka (1 Mayıs) ve 1843'te Portekiz (20 Mart) takip etti. Osmanlı Devleti, ilki 1838'de yapılan Baltalimanı muahedelerinin şartlarını ancak 30 Nisan 1846'da yapılan Rus muahedesinde kısmen hafifletebildi. Bu muahede ile Rus tüccarının Osmanlı topraklarında esnaflık yapması yasaklandığı gibi içki, tütün, tuz ve barut gibi maddelerin ticaretine de yasak ve kısıtlamalar getirildi. Bu şartlar 1861'e kadar sadece Rus

muahedesinde kaldı ve ancak Kanlıca ticaret muahedeleriyle kısmen hafifletilebildi.

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Belgeleri: BA, Hatt-ı Humâyun tasnifi II. Mahmud devri belgeleri (bk. M. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri dipnotları); BA, Mühimme Defterleri, nr. 251, s. 48-49, 192; nr. 253, s. 42-43, 55-56, 111, 115-116, 183, 187; nr. 254, s. 61, 94, 100; BA, MD, Mesâil-i Mühimme-i İngiltere, nr. 805, 806; BA, Muâhede Orijinalleri, nr. 199, 200; BA, Düvel-i Ecnebiyye, İngilterelü Defteri, nr. 39/5; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. XI; BA, Hariciye Arşivi Tercüme Odası Evrakı, kutu 811; Public Record Office (İngiliz Devlet Arşivi), Foreign Office 78 (Turkey), 278, 298, 328, 330, 332, 349-A, 350, 352, 354, 355, 356, 362.
Yayımlanmış Arşiv Belgeleri ve Muâhedât Mecmuaları: H. L. Bulwer, Commercial Treaty of 1838, London 1843; Ch. de Martens - F. de Cussy, Recueil manuel et pratique de traités, conventions et autres actes diplomatiques, Leipzig 1849, V, tür.yer.; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294, I, İngiliz muahedesi, s. 272-277, diğer devletlerle olanlar, tür.yer.; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East I: A Documentary Record 1535-1914, Princeton 1956, s. 110-111 (Muahedenin sadece esas kısmı).
Kaynak Eserler ve İncelemeler: H. L. Bulwer, Life of Palmerston, London 1870, II, 259; Lutfî, Târih, V, 112, 274; Cevdet, Tezâkir, I, 7; IV, 221-222; V. J. Puryear, International Economics and Diplomacy in the Near East, California 1935, s. 107-145; F. E. Bailey, British Policy and the Turkish Reform Movement, Cambridge 1942, s. 72-73; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri I: 1580-1838, Ankara 1974, s. 92 vd.; a.e. II: 1838-1850 (1976), s. 22 vd.; a.mlf., “Balta Limanı Ticaret Muâhedeleri ve Tatbikatı”, I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi (Tebliğler), İstanbul 1979, I, 200-206; a.mlf., “1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Muâhedesi”, Türk-İngiliz İlişkileri 1583-1984, Ankara 1985, s. 53-59; a.mlf., “Tanzimat Devri Osmanlı-İngiliz Gümrük Tarifeleri”, TED, sy. 4-5 (1974), s. 335-393; a.mlf., “1826 Düzenlemesinden Sonra İzmir İhtisab

Nezâreti”, a.e., sy. 13 (1987), s. 481-520; Yusuf Kemal Tengirşenk, “Tanzimat Devrinde Osmanlı Devletinin Hâricî Ticaret Siyâseti”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 289-320; Ahmet Yücekök, “Emperyalizm Yörüngesinde Osmanlı İmparatorluğu-1838 Ticaret Sözleşmeleri”, SBFD, XXIII/1 (1968), s. 381-425; Orhan Koloğlu, “1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Anlaşması ve Mısır Tehdidi”, TT, sy. 60 (1988), s. 26-37; Şevket Pamuk, “150. Yılında Balta Limanı Ticaret Antlaşması”, a.e., s. 38-41.

Mübahat S. Kütükoğlu

BALTALİMANI SAHİLSARAYI

Mustafa Reşid Paşa'nın 1860-1870 yılları arasında Baltalimanı'nda yaptırdığı kâgir saray.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Boğaz'ın önemli mesire yerlerinden biri olan Baltalimanı kıyısında da birçok kasır ve sahilsaraylar bulunmaktaydı. Mustafa Reşid Paşa buradaki ahşap yalısının yanında mimar Sarkis Balyan'a, ayrıca haremlik ve selâmlık bölümlerinden oluşan Baltalimanı ya da Büyük Reşid Paşa Sahilsarayı olarak tanınan bugünkü kâgir binayı yaptırmıştır. Mustafa Reşid Paşa zamanında İngiltere, Belçika, Fransa ve Rusya ile imzalanan 16 Ağustos 1838, 25 Kasım 1838, 3 Ağustos 1839, 30 Nisan 1840, 30 Nisan 1846 ve 1 Mayıs 1849 tarihli siyasî ve ticarî antlaşmalar bu ilk yalıda imzalandığından "Baltalimanı antlaşmaları" olarak tarihe geçmişlerdir. Mustafa Reşid Paşa'nın oğlu Ali Galib Paşa ile Abdülmecid'in kızı Fatma Sultan'ın evlenmeleri üzerine Baltalimanı Sahilsarayı hazine tarafından 250.000 altına satın alınarak yeni evlilere tahsis edilmiştir. Bu dönemde eski saray hizmetkârlar dairesi olarak kullanılmış ve saraya bir yolla bağlanmıştır. Kırım Savaşı sırasında Fransız İmparatoru III. Napolyon ile İmparatoriçe Öjeni'nin İstanbul'u ziyaret etmek istemeleri üzerine misafirleri ağırlamak için Baltalimanı Sahilsarayı seçilmiş ve çevresinde birçok yeni köşk yaptırılarak saray ve çevresi özel olarak düzenlenmiştir.

Fatma Sultan'ın ölümünden (1882) sonra Tarlabaşı Sarayı'nda oturmakta olan kız kardeşi Mediha Sultan, II. Abdülhamid'den Baltalimanı Sahilsarayı'nın kendine tahsis edilmesini istemiştir. 1887'de saray Mediha Sultan'a verilmiş ve 1922 tarihine kadar onun mülkiyetinde kalmıştır. Ferid Paşa'nın Mediha Sultan'la evlenmesinden sonra sahilsarayın yanına bir harem bölümü yaptırılmış ve bu bölüm Paşa Dairesi olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde yapıyla ilgili önemli olaylardan biri de siyasî sebeplerle Mısır Hidivi Yusuf Kâmil Paşa'dan ayrılan Zeynep Hanım'ın paşa ile tekrar evlenmesi sırasında nikâhlarının Baltalimanı'nda kıyılarak evli çiftlerin bir süre sarayda misafir edilmeleridir. Cumhuriyet'in ilânından sonra bir müddet terkedilmiş olarak kalan saray bir süre Balıkçılık Enstitüsü'ne tahsis

edilmiş ve bu sırada yapı önemli değişikliklere uğramıştır. Günümüzde ise kemik ve mafsal veremi hastahanesi olarak kullanılmaktadır. Paşa Dairesi İstanbul Üniversitesi Hidrobiyoloji Enstitüsü'ne verilmiştir. Sahilsarayın değerli eşyası, yağlı boya tabloları, Damad Ferid Paşa'ya ait zengin kütüphane 1925 yılında müzayedeyle satılmıştır.

Sahilsarayın geniş bahçesinde havuz, deniz hamamları ve köşkler bulunmaktadır. Eskiden Baltalimanı çayırına kadar uzanan saraya ait büyük bir meyve bahçesi de vardı.

Hareketli bir kütleye sahip olan Baltalimanı Sahilsarayı'nın bu mekânları bir avlu çevresinde çözümlenmiştir. Deniz cephesinde dışarı taşan iki masif yan kütleye sahiptir. Birinci katta yan cepheler iki dizi sütunla kademeli olarak dışarı taşırılmıştır. Ana girişler bu yöndedir. Deniz tarafında olan orta sofaya, avluya bitişik (U) biçiminde iki merdivenle çıkılmaktadır. Dikdörtgen ve kare bölümlü bezemeli tavanı, mermer kaplaması, yan cepheler yönünde renkli mermerden yapılmış ocakları ve geniş aynaları küçük parçalardan oluşan parkeleriyle orta sofanın mekân olarak etkileyici bir görünümü vardır. Avluyu zemin ve birinci katta üç yönde koridor çevirmektedir. Koridor kemerleri alçı sarkıtlarla bezenmiştir. Koridor üzerinde odalar, meşk odası, hamam, tuvalet ve mutfak dizilmektedir. Oda tavanları geometrik düzende bezenmiştir. Her odada birer ocak bulunmaktadır. Orta sofaya açılan yan odalarda çıkmalar ana mekândan sütunlarla oluşturulmuş birer niş biçiminde çözümlenmiştir.

Caddeye bakan cephe birinci katta simetri aksı üzerinde dışarı çıkma yapmakta, çıkma (S) biçiminde dört iri konsolla taşınmaktadır. Zemin kat derzli duvar dokusuyla belirtilmiş ve yarım yuvarlak pencere dizileriyle bol ışık alacak biçimde düzenlenmiştir. Pencerelerde iç içe geçen çemberlerle oluşan demir parmaklıklar vardır. Birinci kat köşelere kare kesitli gömme yarım sütunlar yerleştirilmiş, cephede dikdörtgen yarım yuvarlak pencere açıklıklarıyla çeşitlilik sağlanmıştır.

Sarayın çevre duvarı üzerinde yer alan çeşme, 1955 yılında hastahanenin başhekimi Dr. Baha Oskay tarafından tamir ettirilerek ihya edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 260-261; Haluk Şehsuvaroğlu, “Baltalimanı Sarayı”, TTOK Belleteni, sy. 129 (1952), s. 8; R. Ekrem Koçu, “Baltalimanı Sahilsarayı”, İst.A, IV, 2082-2084.

Ayla Ödekan

BALTAOĞLU SÜLEYMAN BEY

Osmanlı kaptan-ı deryâsı, Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul Kuşatması (1453) sırasında yenilgiyle sonuçlanan deniz savaşının kumandanı.

Bir Bulgar "arhont"unun (bey) oğludur. II. Murad devrinde devşirme olarak saraya alındı ve orada yetişti. Daha sonra kapıcıbaşılığa yükseldi; önemli devlet hizmetlerinde bulundu ve çeşitli siyasî mücadelelerde faal rol oynadı. Haçlı orduları karşısında gevşek tutumuyla mağlûbiyete sebep olan uç beyi Turahan Bey'i Vezîriâzam Halil Paşa'nın emriyle tutuklayarak Tokat'a hapse gönderdi (1443). Segedin Antlaşması'nın ön hazırlıklarının yapıldığı Edirne müzakerelerinin kararlarını Macar Kralı Ladislas'a bildirmek üzere elçi olarak görevlendirildi (1444). Antlaşmanın gerçekleşmesi için Ladislas nezdinde önemli teşebbüslerde bulundu. Karşı tarafa antlaşmayı imzalattı ve Osmanlı idaresindeki Sırp kalelerini tahliye ederek Sırplara teslim etti.

Çeşitli kademelerdeki görevlerinde gösterdiği başarıları dolayısıyla II. Murad'ın sevgi ve itimadını kazanan Baltaoğlu Süleyman Bey daha sonra sancak beyiliğine yükseldi. Fâtih devrinde Hamîd-ili beyi olarak Karaman kuvvetleriyle mücadele etti. 1449'da Osmanlı donanmasının başında Midilli adasına akın düzenledi ve Kalonya kasabasını zaptetti. 1451'de Gelibolu sancak beyi olarak kaptan-ı deryâ oldu. 1453 baharında 400 civarında savaş ve nakliye gemisinden oluşan donanmasıyla kuşatmaya katılmak üzere İstanbul önlerine geldi. Donanma için merkez üs kabul ettiği ve bugün kendi adıyla anılan Baltalimanı'na yerleşti. 18 Nisan'da başta Büyükada olmak üzere bütün adaları fethetti. Fakat 20 Nisan'da Bizans'a yardım için gelen üç Ceneviz ve bir Bizans gemisinin Haliç'e girmesini önleyemedi. Bu dört büyük gemi ile Yedikule açıklarında giriştiği mücadele başarısızlıkla sonuçlandı. Hatta savaşı karadan seyreden Fâtih, bu gemilerin durdurulamayışı karşısında kızgınlıkla atını denize sürmüş ve ardından Baltaoğlu'nu şiddetle azarlayıp idamını emretmişse de devlet ileri gelenlerinin araya girmesiyle bu kararından vazgeçmiştir. Savaş sırasında bir gözünü kaybeden Baltaoğlu Süleyman Bey kaptan-ı deryâlıktan azledildikten sonra kara ordusunda görev yapmış ve daha pek çok savaşa katılmıştır. Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

Kâtib Çelebi, onun ilk kaptan-ı deryâ olduğunu ve İstanbul Kuşatması sırasında gemilerin karadan yürütülerek Haliç'e indirilmesinde hizmet ettiğini yazmaktaysa da bu iddia doğru değildir.

Fâtih devrine ait tahrir kayıtlarında (İnalcık, s. 26) Tırhala sancağının Agrafa vilâyetinde Baltaoğlu adlı bir köyün mevcudiyetine rastlandığı gibi kendisine ait tarihî bir kılıç da günümüze kadar gelmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

N. Barbaro, Kostantıniyye Muhâsarası Ruznâmesi (trc. Şemseddin Talip Diler), İstanbul 1976, s. 36-40; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 164-166; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 53; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 31, 33, 35; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285; Mehmed Şükri, Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 265-268; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 12, 138; Vl. Mirmiroğlu, Fâtih'in Donanması ve Deniz Savaşları, İstanbul 1946, s. 20, 28, 30-35, 99; Selâhattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, İstanbul 1985, s. 50, 67-72; Agoston Gábor, "Az 1444. Évi Török-Magyar Követjárás", Különlenyomat a Történelmi Szemle 1986/2, Számáboàl 1986, s. 272-276; Halil İnalcık, Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 25-28, 40-41, 58, 169; Semavi Eyice, "Balta-oğlu Süleyman Bey'in Kılıcı", TD, sy. 25 (1971), s. 163-178; Şehabettin Tekindağ, "İstanbul Kuşatmasında İki Önemli Olay", a.e., sy. 33 (1982), s. 1-2.

İdris Bostan

BALYABADRA

Yunanistan’da Mora yarımadasının kuzeybatısında büyük liman şehirlerinden Patras’ın Osmanlılar dönemindeki adı.

Balyabadra adı, Osmanlılar’ın Badracık dedikleri Yunan ana karasında bulunan İzdin (Lamia) yakınındaki Neo Patras (yeni Patras) ile Mora yarımadasında yer alan Patras’ı birbirinden ayırmak için kullanılan Paleo Patras’tan (eski Patras) gelir. Tarihi 3000 yıl öncesine inen şehir, üzerinde antik dönemde kurulan Akropolis’in, daha sonra Ortaçağ’a ve ardından Osmanlı dönemine ait kalenin yer aldığı tepenin aşağı kesiminde bulunur. Burası uzun tarihi boyunca Yunanistan’a girişi sağlayan ilk liman şehirlerinden biri ve Mora yarımadasının en büyük merkezi olarak önem kazanmıştır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde ise (1458-1687 ve 1715-1829) kalabalık nüfusa, cami, mescid, mektep ve hamam gibi birçok İslâmî esere sahip bir sancak merkezi haline gelmiştir.

Şehrin müslümanlarla doğrudan ilk teması, 805-807’de Slavlar’ın karadan burayı kuşattıkları sırada Abbâsî donanmasının yardıma gelmesiyle gerçekleşti. Kuşatma başarılı olmadı; hatta şehir halkı bu kuşatmadan kurtulmalarını burada gömülü olan hıristiyan havârilerden St. Andreas’ın mânevî himayesine bağladı. Şehir 1205’te, Mora’ya girip orayı fethe başlayan Geoffrey de Villehardouin’in idaresindeki Franklar tarafından Bizanslılar’dan alındı. Böylece 1430’a kadar süren Mora Frank Prensliği’nin merkezi haline geldi. 1397’de Yıldırım Bayezid’in yaptığı sefer buraya kadar ulaşamadı. 1430’da Bizans’ın Mora despotu Konstantin Paleologos tarafından zaptedildi ve Mora’daki Frank hâkimiyeti dönemi sona erdi. 1444 Varna krizi sırasında Mora’daki Bizans hânedanları hıristiyan ittifakını destekleyerek Osmanlı arazisine girdiler. 1446’da II. Murad, Mora’daki Bizans despotlarını itaate zorlayan bir askerî harekâta girişti ve Balyabadra kasabasını alarak halkını oradan sürdüyse de müstahkem kaleyi ele geçiremedi. 1458’de Fâtih Sultan Mehmed Mora üzerine yürüdü ve iç karışıklıklardan da faydalanarak güç kazandı. Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi birçok Osmanlı tarihçisi Fâtih’in bu sefere Balyabadra yakınlarındaki ziraat sahalarında çalıştırılan müslüman esir

kadınları kurtarmak amacıyla çıktığını belirtirler. Gerçekte ise bunun sebebi tamamıyla siyasîdir. Yapılan harekât sonucu Balyabadra, Vostitsa, Kalavrita ve Korint (Gördüs) fazla zahmet çekilmeden zaptedildi.

Fetihten sonra Balyabadra'ya Osmanlı muhafızları yerleştirildi; ayrıca herhangi bir tehlike anında muhafızlara yardımcı olmak için vergi muafiyeti karşılığı Türk nüfusun iskânı sağlandı. Şehrin büyük kiliselerinden biri camiye çevrildi ve Fâtih Camii adıyla anıldı. Şehirde kalan hıristiyan halka da kalenin tamiri ve yeniden inşasında çalışmalarına karşılık devşirme olarak alınmama gibi bazı önemli imtiyazlar verildi. Hıristiyan halkın bir kısmı (1512-1520'de yirmi sekiz hâne), korsan saldırılarına karşı limanın ve kıyıların muhafazası ile görevlendirildi ve bu hizmetleri cizye, avârız ve her türlü tekâlîf vergilerinden muaf olma şartına bağlandı. Söz konusu muafiyet her padişah değiştikçe yenilendi. 1499'da İnebahtı (Lepanto) Seferi sırasında II. Bayezid buraya gelerek kale içinde kubbeli bir cami ve bir hamam yapılmasını emretti; ayrıca şehrin 6 km. kadar kuzeydoğusunda Lepanto körfezinin girişinde biri ana kara, diğeri Mora yarımadası üzerinde olmak üzere iki yeni kale inşa edildi. Ayrıca o sırada Mora sancak beyi olan Vezir Hadım Ali Paşa da burada bir mektep yaptırdı.

Şehrin nüfusu ve sosyal yapısı hakkında Osmanlı tahrir defterleri ayrıntılı bilgiler vermektedir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başlarındaki durumu yansıtan 1528 tarihli bir icmal defterine göre Balyabadra o sıralarda yetmiş altı hâne, yirmi mücerred (bekâr) müslüman nüfusa, seksen de kale muhafızına sahipti. Şehirde asıl kalabalık nüfusu hıristiyan ve yahudiler teşkil ediyordu. Burada 540 hâne hıristiyan, 252 hâne yahudi, ayrıca yirmi sekiz hâne hıristiyan müsellem* ve yirmi beş hâne de çingene yer alıyordu. Bu rakamlara göre toplam nüfus 5400-5700 civarında olup bunun yaklaşık beşte birini Türk nüfus oluşturuyordu. Bu haliyle Balyabadra Mora'daki diğer şehirlere göre oldukça büyük bir merkez özelliğini taşıyordu; Osmanlı öncesinde dahi şehir bu kadar büyük değildi. 1528 tarihli bir başka defter ayrıca buradaki İslâmî eserler hakkında da bilgi verir. Buna göre şehirde camilerden başka üç zâviye, bir mektep ve muhtemelen II. Bayezid dönemine ait bir hamam vardı. 1532'de Andrea Doria kumandasındaki bir Ceneviz filosu burayı geçici bir süre için işgal etti. Balyabadra yakınında olup Mora yakasında bulunan kale, buraların yeniden ele geçirilişi sırasında Osmanlı hücumlarına bir müddet dayandı.

1603’te Malta şövalyelerine ait bir filonun yağma ve hücumuna uğrayan Balyabadra, XVII. yüzyılın sonlarına kadar önemli bir olayla karşılaşmadı. 1676’daki seyahatleri sırasında buraya uğrayan Spon ve Wheler, şehirde sadece 5000 kişinin yaşadığını ve altı cami gördüklerini kaydederler. Onlardan on yıl önce burayı ziyaret eden Evliya Çelebi ise daha ayrıntılı bilgiler verir. O da burada altı caminin bulunduğunu belirterek bunları kiliseden çevrilmiş Fâtih Sultan Mehmed Camii, II. Bayezid’in yaptırdığı kale içindeki cami, kubbeli ve kurşun örtülü Pîrî Kethüdâ Camii, İbrâhim Çavuş Camii, yeni inşa edilmiş Şeyh Efendi Camii ve Debbağhane Camii olarak gösterir. Ayrıca dört mescid, dört tekke, üç hamam, beş mektep ve iki han bulunduğunu da yazar. Verilen bu bilgilerden şehirde İslâmî hayatın iyi bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Müslümanların da içinde bulunduğu bütün nüfusun Rumca konuştuğunu belirtmesi de

dikkat çekicidir. Ticaret ve limandaki faaliyetler ise kalabalık bir cemaat halinde bulunan yahudilerin elindeydi. Evliya Çelebi’nin şehrin adı, nüfusu, haane sayısı hakkında verdiği bilgiler ise sıhhatli olmaktan uzak görünmektedir. Evliya Çelebi ayrıca burada dört medrese olduğunu da belirtir, ancak 1670 tarihli Rumeli medreseleri listesinde sadece bir medresenin adı geçer. Yine kaledeki garnizonda 200 asker bulunduğunu yazarsa da 1669-1670 tarihli bir Osmanlı bütçesinde burada 100 kişinin görev yaptığı kayıtlıdır. Balyabadra 1687 Ağustosunda Venedikliler tarafından zaptedildi ve 1715’e kadar onların elinde kaldı. Bu süre zarfında camiler Katolik veya Ortodoks kiliselerine çevrildi, yahut barut ve silâh deposu haline getirildi. 1702 tarihli Venedik sayımına göre burada 1016 hıristiyan hâne, yani yaklaşık 5000 civarında nüfus vardı, müslüman halk ise işgal sırasında kaçmıştı. 1715’te Damad Şehid Ali Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri Mora’yı yeniden zaptedince Balyabadra da geri alındı. Meşhur Osmanlı vak‘anüvis ve tarihçisi Naîmâ da bu sefere katılmış, Mora muhasebecisi görevinde iken şehirde vefat etmiş ve daha sonra St. Demetrius Kilisesi’ne çevrilecek olan Kurşunlu Camii hazîresine gömülmüştür. Geri alınışından sonra 1716’da yapılan bir Osmanlı sayımında kaledeki müslüman hânelerin harap olduğu, buradaki eski caminin kubbe ve duvarlarının kaldığı tesbit edilmiş; şehir varoşunda ise başta Fethiye Camii mahallesi olmak üzere diğer on iki mahallede hiçbir müslüman nüfusun bulunmadığı, Kurşunlu Camii mahallesinin boş olduğu,

mahallelerdeki müslüman evlerinin harap halde bulunup sadece sayılarının yazıldığı belirtilmiştir. Bu sırada şehirde 436 hıristiyan vergi mükellefi erkek nüfusun (tahminen 1600 kişi) ve yirmi üç hâne de yahudinin yaşadığı kaydedilmiştir (TK, TD, nr. 15, vr. 2b-9b).

XVIII. yüzyılda Balyabadra savaş ve karışıklıkların dışında kaldı. 1770'te Orloff isyanı sebebiyle paralı Arnavut askerlerinin kısmî tahribine uğramasına, ardından 1785 ve 1817 depremlerine rağmen yeni bir refah dönemine kavuştu. 1805'te buraya gelen W. M. Leake, şehri üçte biri Türk, geri kalanı Rum ve yahudi olan 10.000 kişilik nüfusa sahip, Yanya'nın güneyinde Yunanistan'ın en büyük merkezi olarak tarif eder. Balyabadra bu dönemlerde, özellikle Batı Avrupa'ya ihraç edilen kuş üzümü ziraatı sebebiyle büyük bir ekonomik refah kazandı. Kuş üzümü yetişme sahası Balyabadra ovasında 5 km. uzunlukta bir yer kaplıyor, yıllık 5 milyon poundluk üzüm hâsılatı elde ediliyordu. Balyabadra civarında 130 köy bulunuyordu ve bunların çoğu çiftlik-köy durumundaydı. Seyyah Pouqueville 1815'te geldiği Balyabadra'nın nüfusunu 12.000 Rum ve 4000 Türk olarak gösterir. Daha önce büyük bir gelişme göstermiş olan yahudi cemaati ise 1756'daki büyük veba salgınında tamamıyla ortadan kalkmıştı. Şehir ve civarı vâlide sultan has*larına dahildi ve bir voyvoda tarafından idare ediliyordu. Pouqueville, Osmanlı istatistiklerini de kullanarak, Balyabadra bölgesinde yıllık 6 milyon okka kuş üzümü, hemen hemen bu miktarda buğday, pamuk, zeytinyağı, ipek ve tabii boya üretiminin yapıldığını yazar.

Yunan bağımsızlık savaşı sırasında Osmanlılar'a karşı ilk direniş gösteren şehirler arasında Balyabadra da vardı (4 Nisan 1821). Bu sıradaki uzun mücadeleler sonucu şehir bütünüyle harap oldu. 1829'dan sonra yeni bir plana göre inşa edildi ve tam bir Yunan şehri haline geldi; bu arada camiler ve diğer İslâmî eserler ortadan kalktı. Bugün sadece kaledeki II. Bayezid Camii'ne ait kalıntılardan ve kalenin Osmanlı dönemine ait tamirini gösteren bazı ilâvelerden başka hiçbir İslâmî eser kalmamıştır. Deniz kıyısına kadar inen ve II. Bayezid dönemi yapısı olan Mora Kalesi ise hâlâ büyük bölümü ile ayakta olup Venedik döneminde yapılan yenileme çalışmaları ile örtülmüş durumdadır.

Balyabadra günümüzde Atina, Selânik ve Pire'den sonra Yunanistan'ın

dördüncü büyük şehridir. 1981'de nüfusu 142.163 olan şehir, Yunanistan ile İtalya'nın doğu kıyıları arasında çalışan feribot seferlerinin başlangıç noktası olarak da önem taşır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367; TK, TD, nr. 15, vr. 2b-9b; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 149-150; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 729; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 286-292; J. Spon - G. Wheler, Voyage d'ltalie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant, Lyon 1678; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Paris 1821, III, 493-511; V, 15-44; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1833, II, 125-150; Finley, Greece under Ottoman and Venetian Domination, London 1856; S. Thomopoulos, Istoria tis poleos Patrou, Patras 1950; K. Triantaphyllos, Istorikon Lexikonton Patrou, Patras 1959; W. Miller, Essays on the Latin Orient, Amsterdam 1964, s. 397; a.mlf., Latins in the Levant, A History of Frankish Greece, 1204-1566, New York 1965, s. 387-391, 407-409, 434; D. A. Zakythinos, Le Despotat Grec de Morée, London 1975, tür.yer.; K. Andrews, Castels of the Morea, Amsterdam 1978, s. 116-134; Fr. Babinger, "Baliabadra", EI² (İng.), I, 992-993.

Machiel Kiel

BALYEMEZ

Osmanlılar tarafından kullanılan bakır topların en büyüklerinden biri.

(bk. TOP)

BALYOS

Genellikle Venedik Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti nezdindeki dâimî temsilcilerine verilen ad.

Bailos ve balyoz imlâları ile de yazılmakta olup sadece Venedik temsilcileri için değil zaman zaman diğer devlet temsilcileri için de konsolos karşılığı olarak kullanılmıştır.

Venedik Cumhuriyeti XIII. yüzyıldan itibaren bilhassa IV. Haçlı Seferi'nden sonra doğudaki (levant) ticarî faaliyetlerini bir hayli ilerletti. Böylece Bizans İmparatorluğu başşehrinde etkili bir Venedik kolonisi meydana geldi. 1261'de Latin İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Venedik tüccar ve yatırımcıları kendi yöneticilerini seçme yetkisini Bizans imparatorundan sağladılar. 8 Haziran 1265'te yapılan antlaşmada, "Quod comune Venetiarum ponat Rectorem supra gentem suam, qui vocetur Pajulus" (kendi yöneticisini seçen Venedik topluluğu buna bajulus demektedir) ifadesi geçmektedir. Bu kelime sonraki antlaşma metinlerinde hem imlâ hem de kavram değişikliğine uğradı. Konunun hukukî yönü bir yana bırakılacak olursa baillivus, baiul, ballius, bajulus gibi değişikliklere uğrayan kelime bir nevi koruyucu anlamına gelmekte idi. Balyoslar on iki kişilik danışma

meclisinin de yardımıyla anavatandan gelen emirleri uygulama, İstanbul içindeki vatandaşlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmede ilk merci idi. Bunlar, Odun Kapısı (Porta Drongarion) ile Balık Pazarı (antik Porta Peramatis) arasında bir yerde ve belki de Balkapanı Hanı diye tanınan yerde faaliyet göstermekteydiler.

Balyosların faaliyetleri, davranışları, günlük hayatları, devlet adamları ile olan münasebetleri sıkı kayıtlar altında idi. Belirlenen statüler, hazırlanan kanunlar, tüzükler, yönetmelikler büyük bir titizlikle uygulanır, günün şartlarına göre de yenilenir ve değiştirilirdi. Balyos tabiri sadece İstanbul'daki temsilci ile sınırlı değildi. Venedik'in Eğriboz, Şam, Trabzon, Sur şehrindeki temsilcileri için de bu tabir kullanılırdı. Fakat İstanbul'da

görev yapan balyoslar Selânik, Hanya, Modon, Koron, Eğriboz, Sur şehirlerinde bulunan koloni başkanları ve temsilcileri üstünde bir yetkiye sahiptiler.

Bizans döneminde çeşitli buhranlarla karşı karşıya kalmasına rağmen durumunu korumayı başaran Venedik kolonisi, Osmanlı tehdidi karşısında daima Bizans'ın yanında yer aldı. Bu dönemlerde Venedik temsilcileri Türkler'le yapılan antlaşmaları İstanbul'daki balyosları vasıtasıyla gerçekleştirirlerdi. Nitekim Osmanlılar'dan önce 1220'de Venedik-Anadolu Selçuklu barış antlaşması İstanbul'daki temsilci ile (o zamanki sıfatı ile podesta) imzalanmıştı. 1398'den sonra Yıldırım Bayezid zamanında yapılan ilk Venedik-Osmanlı barışından itibaren imzalanan birçok barış metni balyoslar aracılığı ile hazırlandı. Yapılacak görüşmeler balyoslar vasıtasıyla gerçekleştirildiği gibi Osmanlı hazinesine verilmesi gereken vergiler, haraçlar, tazminat tutarları da sürekli olarak balyos tarafından sağlanan gelirlerden ödenirdi.

5 Temmuz 1453'te İstanbul'un fethi haberi Venedik şehrine ulaşınca, daha önce İstanbul'a gitmek üzere Eğriboz'a gönderilen elçi Bartolomeo Marcello'ya, Türk âlemini iyi tanıyan Nicolo Sagunduno'yu da yanına alarak bir an önce hareket etmesi emredildi. Papa V. Nicolo'nun engellemelerine rağmen 18 Nisan 1454'te iki taraf arasında yeni bir barış metni hazırlanarak yürürlüğe kondu. Türk-Venedik antlaşmalarında önemli bir yer tutan bu metin içinde balyosun statüsü şöyle belirlendi: Venedik Cumhuriyeti istediği şekilde İstanbul'a balyos ile ailesini gönderebilir; balyosun burada Venedikliler'i yönetme, başkanlık etme ve yargılama hakkı vardır. Bunu uygulaması için de emrine bir subaşı verilecek ve istenileni bu kişi yerine getirecektir. Balyos görevini serbestçe yapabilecektir. Burada dikkati çeken husus, balyosun yönetme ve yargılama yetkilerini kendinde bulundurması ve kararlarını icra eden kişinin de bir resmî Osmanlı memuru olmasıdır. Balyosun bu yetkileri 1482 antlaşmasında da tekrar edildi, ancak daha sonraki antlaşmalarda subaşı kaydı kaldırıldı.

Balyosun görevde kalış süresi kesin olarak belli değildir. Bizans İmparatorluğu zamanında görevinde üç yıldan fazla kalmayan balyos için ilk görüşmeler sırasında bir sınırlama konulmamıştı. 1503'te yürürlüğe giren antlaşmada durumun farkına varılmış ve bunun üzerine İstanbul'da

debdebeli bir hayat süren, ayrıca Osmanlı Devleti katında büyük itibarı bulunan Andrea Gritti'nin ısrarlı tutumları sonunda süre üç yıl olarak belirlenmişti. Titizlikle uygulanan bu süre bir defa 1620-1627 yılları arasında aşıldı. Giorgio Giustinian adlı balyos, hiçbir ihtar ve tenbihe mâruz kalmadan yedi yıl görev yaptıktan sonra eline verilen dönüş izni ile ülkesine gitti.

İki devlet arasındaki münasebetlerin yoğunlaşması ve Akdeniz ticaretinin büyük bir hacme ulaşması üzerine balyosların da sorumlulukları arttı. 1463-1479, 1499-1502 yılları arasında meydana gelen Türk-Venedik savaşları sırasında balyosluk makamında hiç kimse yoktu. Ancak yine de Venedikliler'le yeni antlaşmalar yapıldı, ticaret devam etti ve onlara birtakım imtiyazlar verildi. 1479 antlaşmasında, Osmanlı topraklarında ölen bir Venedik vatandaşının metrûkâtının balyosa teslim edileceği kaydı yer aldı. 1503'te, Venedikli bir bezirgânın bir yere gitmek istemesi halinde balyostan izin alması gerektiği hükmü getirildi. 1521'deki antlaşmaya göre bir kimse balyosla ihtilâfa düşerse mesele divanda görüşülüp karara varılacaktı. 1513 ve 1521 tarihli antlaşmalara göre ise balyos başkasının borcu için sorumlu olmayacaktı. Aradan geçen zaman zarfında balyosların tesirleri daha da arttı. Nitekim XVIII. yüzyıl başına kadar, Kudüs ve civarında bulunan Katolik mezhebine bağlı hıristiyanlar için kutsal olan yerlerin idaresini ve orada bulunan din adamlarının mahallî meselelerinin hallini üstlenmeleri, diğer konsoloslar ve görevliler üzerinde belirli bir üstünlük sağlamalarına yol açtı. Bütün bu yetkiler son ahidnâmede (1718) bir arada yer aldı. Ayrıca burada, balyosların aldıkları mal ve hediyeler için gümrük vergisi talep edilmemesi, Venedikliler'in arasındaki davaların balyos tarafından halli, balyosun davasının divanda görülmesi, Osmanlılar'ın eline düşüp de Müslümanlığı kabul etmeyen esirlerin balyosa veya seçeceği vekiline verilmesi, "cottimo" veya "baylaclık" denilen vergiyi (konsoliyat) tüccarlardan alabilmesi gibi maddeler de bulunmaktaydı.

Balyosların işleri bazan siyasî olayların hızlı gelişmesi karşısında yoğunlaşır, bundan dolayı da Venedik hükümeti fevkalâde yetkilerle donatılmış ayrı bir temsilci gönderirdi. Osmanlı belgelerinde ilci olarak geçen bu resmî görevliye Venedik belgelerinde ambasciatore denilirdi. 1670 tarihli antlaşmadan sonra büyük elçi tabiri kullanılmaya başlandı. Ayrıca

İstanbul'da süresi biten balyos ile görevi teslim almaya gelen yeni balyos ve fevkalâde temsilcinin bir arada bulunduğu da görülebiliyordu. XVIII. yüzyılda bazı balyoslar bu iki görevi de üstlenip kendilerine ek bir maaş sağladılar.

Bizans İmparatorluğu zamanından beri maiyetleri çok kalabalık olan balyosların hizmetinde sekreter, tercüman (belgelerde tercüman kelimesinin bozulmuş şekli olarak dragomanno veya drağman), tabip, din adamı, mektupçu, cerrah ve daha başka görevliler de bulunurdu. Hepsine birden "famiglia" (aile) denilirdi. Bunların bir arada bulunması için özel bir bina gerekiyordu. 1453'ten sonra Venedik kolonisinin Galata tarafında diğer Katolik-Latin kökenli topluluklarla birlikte bulunması istendi ve bu ilke titizlikle uygulandı. Temsilciler de kendilerine sürekli bu semtte yer aradılar. 1527'den sonra Galata'nın dış kesiminde kalan ve günümüzde Beyoğlu diye tanınan semtte, o zamanki adı ile Viğne di Pera (Pera bağları) denilen yerde önceleri sadece yaz mevsiminde, 1544'ten sonra da sürekli bir şekilde kalmaya başladılar. Resmî ikametgâhları olarak Elçi Hanı diye bilinen yer kaydedilmekteyse de Venedik kaynakları bu handan bahsetmezler. Haliç'te Fener tarafındaki bir mahallede Venedik temsilcisi evi diye gösterilen binanın bu devletle hiçbir ilgisi yoktur.

1537-1540, 1569-1573 yılları arasında dâimî gerilim ve savaş hali devam ettiği için bir temsilcilik evi tedarik edilemedi. Sürekli olarak kiralık evlerde

kalan temsilciler XVII. yüzyıldan sonra bir yer edindilerse de 1645-1669 ile 1683-1699 tarihleri arasındaki savaşlar iki devletin diplomatik ilişkilerini aksattı. Bu dönemlerde ara sıra gidip gelen temsilciler balyosların görevlerini üstlendiler. Kiralık olarak Galata'nın Tom Tom (Dum Dum Kaptan'ın adına izâfeten) mahallesinde bulunan bina, çeşitli hukukî zorlamalarla devamlı olarak Venedik temsilcilerine ayrıldı. Onlar da hukuk kuralları çerçevesi içinde ev yakınında yeni yerler edindiler ve binayı genişlettiler. 1797-1918 yılları arasında Avusturya yönetimi altında kalan bina, Lozan Antlaşması ve daha sonra yapılan görüşmelerden sonra İtalya'ya verildi. Aynı bina günümüzde İtalya'nın İstanbul başkonsolosluğu binasıdır. Tarihî adı olan Palazzo di Venezia (Venedik sarayı) şimdi tamamen unutulmuşsa da cephesinde bulunan San Marco arslanı heykeli ile bir tamir kitâbesi hâlâ durmaktadır.

Türk-Venedik ilişkilerinin yürütülmesinde büyük rol oynayan balyoslar, Venedik senatosuna sunulmak üzere sefaretnâmeler (relazione) kaleme aldılar. Çok düzenli bir şekilde yazılan bu sefaretnâmelerin sunuş düzeni şöyle idi: İmparatorluğun genişliği, başta bulunan padişahın önce fizikî yapısı, sonra yetişme tarzı, eşleri ve çocukları, sadrazam ve diğer divan üyeleri; hükümet adamlarının birbirleriyle olan münasebetleri, silâhlı kuvvetlerin durumu ve bilhassa denizcilik alanında yapılan çalışmalar; devletin malî gücü ve gelir kaynakları; Şark ticaretinin özelliği ve önemi. Balyosların ve temsilcilerin bu bilgileri toplamada en büyük yardımcıları sekreterleriyle drağmanları idi. İstanbul'a yerleşmiş Katolik ailelerden seçilen bu kişiler, bazı dönemler babadan oğula geçen imtiyazlı bir duruma yükselirlerdi. Venedik temsilcileri yardımcılarının mutlaka Türk dilini öğrenmelerini isterlerdi. Onun için balyosların maiyeti arasında bir de "hoca" adı verilen Türk görevli vardı. 1551'de alınan bir senato kararıyla hem Venedik'te hem de İstanbul'da Türkçe öğretmek üzere birer okul açıldı. "Giovane della lingua" denilen bu gençler, belgelerin Türkçe'den İtalyanca'ya çevrilmesi yanında Türkçe belge kaleme almakta da çok becerikli idiler. Bunların bazıları Türk kültürünü çok iyi öğrendi, aralarında İslâm dinini kabul edenler bile oldu. Bununla beraber bu çalışmalarını Fransızlar kadar ilmî bir seviyeye ulaştıramadılar.

Balyosların görevleri sırasında yazdıkları "dispaccio" denilen ve kısa bilgiler ihtiva eden belgeleri de son derece değerlidir. Bu belgelerde İstanbul'da ve diğer bazı yerlerde meydana gelen siyasî gelişmelerden başka depremler, bazı balyosların ölümüne sebep olan salgın hastalıklar, yangınlar, imar hareketleri, fiyat dalgalanmaları hakkında ayrıntılı bilgiler bulunur.

Temsilcilerine geniş yetkiler ve bol maaş vermekle beraber onlarla ilgili sert tedbirler almaktan da geri kalmayan Venedik Cumhuriyeti, devlet sırlarını saklamayan Girolamo Lippamono adlı bir balyosu azletmiş, İstanbul'da tevkif ettirdikten sonra gemi ile Venedik şehrine gelirken intihar etmesine göz yummuştu. Çok hassas ve mesuliyetli bir makam olan balyosluğa seçilmek için Venedik'in soylu aileleri arasında çekişmeler olur ve bu makama seçilmek bir şeref sayılırdı. Senatoda yapılan seçimler çok çetin geçer, adaylar gerekli oyu sağlayabilmek için aşırı çaba sarfederlerdi.

Yaptıkları her türlü masrafı, aldıkları yüksek maaş ve topladıkları resmî vergilerle karşılayan balyosların görevleri sırasında hiçbir ticarî faaliyet ve spekülasyona, bankacılık ve bankerlik olayına karışmamaları için sert kurallar konmuştu. Görevlerini başarı ile yerine getirip geri dönenler sonradan bazı yüksek makamlara tayin edilmişlerdir. Hatta aralarında Venedik devlet başkanı (doge, doxe, Türk kaynaklarında doj) seçilenler bile olmuştur. Nitekim resmen balyos seçilmemekle beraber 1503 tarihli antlaşmanın yapılmasında, halledilemeyen bazı konuların çözümünde rol oynayan, ayrıca bir de sefaretnâme kaleme almış olan Andrea Gritti'nin Venedik devlet başkanlığı seçimlerine girip kazanmasında İstanbul'daki faaliyetinin büyük bir rolü olmuştur.

Balyoslar Osmanlı sultanları ile sıkı kayıtlar altında görüşebilirlerdi. Bunlar deniz yoluyla geldikleri zaman Bozcaada önlerinde karşılanırlar, oradan bir Türk gemisiyle Gelibolu'ya çıkar ve kara yoluyla İstanbul'a giderlerdi. Galata'da ikametlerine ayrılan binaya geçtikten bir süre sonra Topkapı Sarayı'nı ziyaret ederlerdi. Bu merasim çok parlak olurdu. İtimatnâmesini sunan balyos belli hediyeleri teslim ettikten sonra kendisine verilenleri alırdı. Balyoslar Osmanlı idaresinden isteklerini "arzuhal" sunarak belirtirlerdi. Venedik Cumhuriyeti'ne gönderilen belgelerin çoğu muhtemelen balyosa verilirdi.

Balyoslar sadece Galata'da değil salgın hastalıkların ve nüfusun artması üzerine dinlenmek için zaman zaman Pera bağlarında, hatta Tarabya, Büyükdere gibi yerlerdeki yazlıklarında da otururlardı. Bazan padişahların Edirne'de ikamet etmeleri onların da oraya gitmelerini gerektirirdi.

Balyosların yardımcıları bilgi toplamak için gerekli temasları yapar, devlet merkezlerine bilgi götürmek yanında Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülen bazı konuları da zamanında öğrenip oraya iletirlerdi. Bu işin büyük bir gizlilik içinde yürütüldüğü, daha o zaman bile hiç kimsenin adının verilmemesinden anlaşılmaktadır. 1570'ten sonra üç yıl kadar ikametgâhında tecrit edilen Marc Antonio Barbaro, durumdan günü gününe hükümetini haberdar etmişti. Bu arada idam edilen bazı haberciler bulunmakla beraber haberleşmeye engel olunamadı. Osmanlı kanunlarına karşı çıkan Grillo ve Navone adındaki drağmanlar idam edildiler. Bu gibi olayların çok az görülmesi, balyosların emniyetini sağlamada Osmanlı

Devleti'nin hassasiyetini göstermektedir. Ayrıca "yasakçı" adı verilen yeniçerilerin bir görevi de yabancı devlet temsilcilerini, dolayısıyla balyosu korumaktı. XVI. yüzyıldan başlayarak kara yoluyla

İstanbul'a gelen veya İstanbul'dan ayrılan balyosların korunmasında büyük bir titizlik gösterildiği için hiçbir soygun, hırsızlık ve öldürme olayı görülmemiştir.

24 Eylül 1555'te Venedik senatosunda kabul edilen bir karara göre balyoslar muhafız olarak ikiden fazla yeniçeri tutamayacaklardı. Çünkü her bir yeniçerinin masrafı aylık 200 akçeye yükselmişti. Ayrıca bunlara yılda 80 akçe tutarında ayakkabı parası da verilmekteydi. Bununla beraber karar kısa bir süre sonra değiştirildi. Ancak artan giderler sadece yasakçılara ait giderler değildi. Haberleşme hizmetlerine ayrılan paranın yanı sıra deniz ve kara yoluyla yapılan seyahatler de masrafı arttırıyordu. Öte yandan Venedik balyosları eğlence törenlerinin de vazgeçilmez konuğu idiler. 1524 ve 1530 yıllarında düzenlenen törenlerden başka 1582'deki sünnet düğününe çağırılan Venedik temsilcileri katıldıkları törenlerin canlı birer tasvirini yaptılar.

Sekreter ve dragmanlar arasında Türk siyasî tarihi yanında diğer konularla da ilgilenen kişiler yetişti. Fakat resmî sefaretnâme yazanlar dışında Türk fikir dünyasını inceleyen resmî temsilci yok denecek kadar azdır. Halbuki dünyada Türk edebiyatı hakkında ilk defa bilgi veren G. Donada ile Toderini Venedikli idiler ve İstanbul'a gelip bilgi toplarken balyosluktaki ilgili kişilerle de görüşmüşlerdi. Pietro della Valle ile Luigi Ferdinando Marsigli İstanbul'daki ikametleri sırasında Türk âlemini Venedikliler açısından değerlendirdiler. Balyosluğa mensup Salvago ailesinden bir kişi ile Busenello adlı bir görevli de çeşitli eserler meydana getirilmesinde rol oynadılar. Venedik temsilcisi Pietro Zeno bir sefaretnâme kaleme aldıktan başka 1508-1510 yılları arasında henüz Memlükler elinde bulunan Şam şehrinde konsolos olarak bulundu ve bu tarihlerde güçlenen Safevîler hakkında ülkesine devamlı bilgi verdi. Babası Caterino Zeno'nun İran hakkında bilgi toplama geleneğini sürdüren Pietro 1525'ten sonra balyos, balyos vekili, fevkalâde elçi (ambasciatore) olarak İstanbul'da ülkesini temsil etti.

Türk gücünün Avrupa'da tanınmasında etkili olan balyoslar, Venedik'te yetişen Rönesans devri fikir adamları ile tarihçilerine olumlu yönden katkıda bulundular. Bununla birlikte kendi ülkeleri olan Venedik'te bile Türk imajının yanlış bir şekilde oluşmasını engelleyemediler. İstanbul'a gelmemekle beraber hakkında çok şey duymuş veya çok kısa bir süre burada bulunmuş diplomatlar arasında Türk dünyasına ait değerli bilgiler veren temsilciler de vardır. Fâtih Sultan Mehmed zamanında Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına giden Venedikli temsilciler Francesco Barbaro, Ambrogio Contarini, Caterino Zeno, Paolo Ogniben, kaleme aldıkları resmî belgeler sayesinde Türk dünyasının belirli bir dönemine ışık tuttular. Ayrıca Suriye yöresi konsoloslarının raporlarında Türk siyaset tarihine ait değerli bilgiler bulunmaktadır. XVI. yüzyılda İstanbul'da kısa bir süre balyosluk maiyetinde görev yapan Vincenzo degli Alessandri İran'a da gönderildi. Döndükten sonra bir sefaretnâme yazdı, ayrıca Türk belgelerinin İtalyanca'ya çevrilmesinde görev aldı. Böyle bir görevi yürütenlerden bir diğeri Michele Membré adında, Kıbrıs'ta yetişmiş bir Venedik vatandaşı idi. Türkçe, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilen Membré, 1539'da ülkesinden aldığı emir üzerine Urla'da karaya çıktı. Anadolu içlerinden ve bu arada Ankara'dan geçip Samsun Limanı'na geldi. Gemi ile Gürcistan'a geçtikten sonra Şah Tahmasb nezdinde ülkesinin isteklerini dile getirdi. Aldığı cevaplarla önce Lizbon'a gitti, oradan bir sefaretnâme gönderdikten sonra Venedik'e döndü. Burada Türk belgelerinin tercümesi yanında Venedik'te bulunan Türk tüccarlarının dertleriyle de yakından ilgilendi; onların ayrı bir bina içinde toplu olarak ikamet etmeleri hakkında bir de rapor yazıp ilgililere verdi. Aynı zamanda coğrafya ve harita ilmiyle de ilgilenen Membré, Tunuslu Hacı Ahmed takma adıyla bir harita hazırladı ve devrin coğrafya âlimlerine sundu. İstanbul'daki balyosluk maiyetinde resmen çalışmadı ise de 1544'te kısa bir süre için İstanbul'a geldi ve bazı notlar kaleme aldı.

İstanbul'daki Venedik balyosluğu siyaset odağı olduğu kadar aynı zamanda uzun yıllar Batı âleminin başlıca haber kaynağı idi. Başta Fransa olmak üzere Hollanda, İngiltere ve XVIII. yüzyıldan sonra da Rusya, balyosluk maiyetinde yetişmiş seçkin diplomatları kendi elçilik bünyelerinde görevlendirdiler. Bazı aileler zamanla Venedik hizmetinden ayrıldılarsa da bunlar İtalyanca'nın diplomasi dili olarak Şark taraflarında yaygınlık kazanmasını sağladılar. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasına

kadar milletlerarası görüşmelerin çoğunda İtalyanca resmî dil olarak kullanıldı. Bunda balyosların diğer Avrupa temsilcilerine karşı yüzyıllarca korudukları üstünlüğün büyük payı vardır. Bunların kültür mirasına daha sonra Fransa, ardından da Avusturya sahip çıktı. Balyosluk maiyetindeki seçkin kişiler Türk-Venedik savaşlarının uzadığı yıllarda Fransa elçiliği himayesine girdiler. Fransızlar "Jeunne de la langue" adıyla yeni bir elçi yetiştirme sistemini taklit edip Şark âlemini daha ilmî bir tarzda incelediler. Avusturya 1797 tarihli Campo Formio Antlaşması sonucu Venedik'e sahip çıkınca kültür mirasına ve bu arada meşhur arşivinin değerli malzemesine ve ayrıca İstanbul'daki binasına el koydu. XVIII. yüzyılda Foscari ailesinden de değerli kültür malzemeleri satın alan Viyana hükümeti, Türk-Venedik ilişkilerine ve bu arada balyosluk hizmetine

ait pek çok belgeye sahip oldu. Bunun sonucunda Venedik diplomatlarının ve bunlar arasında balyosların kaleme aldıkları eserlerin çok değerli birer kaynak olduğu, başta Leopold von Ranke olmak üzere Alman tarihçiler tarafından ortaya çıkarıldı ve bu kıymetli eserlerin neşrine başlandı. Venedik kaynaklarının ve balyosluk kayıtlarının Türk tarihi açısından önemi günümüzde Fransız Türkologlar tarafından ortaya konulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 6004, 17901; Thesoro Politico in cui si Contengono Relationi, Instruttioni, Trattati e varii Discorsi, pertinenti alla perfetta intelligenza della Ragion di Stato et all'intera Congnitione de gli interessi, e dipendenze de piu gran prencipi e signori del Mondo, Cologna 1600, s. 113-133; R. Predelli, I Libri Commemoriali della Republica di Venezia, Venezia 1876-1914, I-VIII; M. Sanuto, I Diarii di Marino Sanuto (nşr. Barozzi-Berchet), Venezia 1879-1902, I-II; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1293-1307, II, 130-272; L. Bonelli, "Il trattato turco-veneto del Isyo", Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, II, 332-363; T. Bertelé, Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia Constantinopoli e le sue antiche memorie, Bologna 1932; F. Antonibon, Le Relazioni a stampa di ambasciatori Veneti, Padova 1939; M. L. Shay, The Ottoman Empire from

1720 to 1734 as Revealed in Despatches of the Venetian Baili, Urbana 1944; A. Bombaci, “İl Liber Graecus, un cartolario veneziano comprendente inediti documenti ottomani in greco (1481-1504)”, Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum siebzigsten geburtstag überreicht von Freunden und schülerin, Wiesbaden 1954, s. 288-303; a.mlf., “La Collezione di documenti turchi dell’ Archivio di Stato di Venezia”, RSO, XXIV (1948), s. 95-107; G. Torcellan, Una figura della Venezia settecentesca, Andrea Memmo., Roma 1962, s. 138-164; A. Maltezu, Ho tesmos tou en Konstantinoupolei Venetou bailou (1268-1453), Atina 1970; Ch. Villain-Gandossi, “Les attributions du baile de Constantinople dans le Fonctionnement des echelles du Levant au XVIe siecle”, Les Grandes Escales, Bruxelles 1972, II, 227-244; a.mlf., “Les depeches chiffrees de Vettore Bragadin baile de Constantinople (12 Juillet 1564-15 Juin 1166)”, Turcica, IX/2, Paris 1978, s. 52-106; a.mlf., “Contribution a l etude de relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte Ottomane au XIe siecle”, SOF, XXVI (1967); XXVIII (1969); XXIX (1970); S. Carbone, Note intorduttive ai dispacci al Senato dei rappresentanti Veneti, Serie Constantinopoli, Firenze, Inghilterra, Pietroburgo, Roma 1974, s. 11-54; P. Preto, Venezia e i Turchi, Firenze 1975; A. Ventura, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Bari 1976, s. VII-CVI; Aspetti e momenti della diplomazia Veneziana. Mostra documentaria, 26 giugno-26 settembre 1982, Venezia 1982, s. 28-29, 30-31, 38-39; Mahmut Şakiroğlu, “1503 Tarihli Türk-Venedik Andlaşması”, TTK Bildiriler VII, Ankara 1983, s. 1559-1569; a.mlf., “Venedik Devlet Arşivinde Bulunan İstanbul Balyosu Arşivi Üzerinde Bir Araştırma”, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 469-480; a.mlf., “1521 tarihli Osmanlı-Venedik Andlaşmasının Asli Metni”, TED, XII (1982), s. 387-403; a.mlf., “II. Selim’in Venedik Cumhuriyetine Verdiği 1567 ve 1573 Tarihli Ahidnâmeler”, Erdem (Atatürk Kültür Merkezi Dergisi), II/5, Ankara 1986, s. 527-533; C. Cola - F. Manzonetto, Baili Veneziani alla Sublime Porta. Storia e caratteristiche dell’ ambasciata Veneta a Constantinopoli, Venezia 1985; R. Mantran, XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmed Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1986, II, 128-148; M. Marie - D. B. Alexandrescu, “Une relation Venitienne sur l’Empire Ottoman a l’ epoque de Süleyman le Magnifique”, Comite International d Etudes PreOttomanes et Ottomanes VI th. Symposium Cambridge 1984, İstanbul 1987, s. 135-145; B. Simon, “Quelques remarques sur la relation de Marin Cavalli, bayle

á Constantinople (1560)", a.e., s. 147-157; a.mlf., "I rappresentanti diplomatici veneziani a Constantinopoli", Venezia e i Turchi (nşr. Banca Cattolica del Veneto), Milano 1985, s. 59-69; Tayyib Gökbilgin, "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri", TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 121-220; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler", a.e., V/9-12 (1972), s. 1-151; Suraiya Faroqhi, "The Venetian Presence in the Ottoman Empire (1600-1630)", The Journal of European Economic History, XV/2, New York 1986, s. 345-384; G. M. O'Riordan Colasanti, "L'Attivita Consolare del Levante nella documentazione del Baila a Constantinopoli", Byzantinische Forschungen, XII, Münich 1987, s. 765-768; M. Cavid Baysun, "Balyos", İA, I, 291-295; B. Spuler, "Bālyōs", EI^{2} (İng.), I, 1008; a.mlf., "Bâlyûs", UDMİ, III, 1008.

Mahmut Şakiroğlu

BAMAKO

Mali Cumhuriyeti'nin başşehri.

Ülkenin önemli akarsuyu olan Nijer nehrinin batı kıyısında, iki ana kolun birleştiği yer ile Mandingo platosu arasında kurulmuş olan şehir, aynı zamanda Dakar'a bağlanan demiryolu hattının nehre ulaştığı noktada bulunur. Afrika'nın batı sahillerinden içeri ve doğuya doğru devam ederek Sudan'a geçen eski işlek ticaret yolu üzerindeki Bamako 1883 yılında 800 kişilik bir nüfusa sahipti. 1958'de 100.000'e, 1976'da 404.000'e ulaşan şehir nüfusu 1987 sayımına göre 646.163'tür. Bamako ilk gelişmesini 1908'de bölgedeki Fransız kolonisinin başşehri olmasına ve daha sonra da Nijer-Dakar (Senegal) demiryolunun buradan geçmesine borçludur. Bölgeyi Batı Afrika'nın ihracat limanı Dakar'a bağlayan demiryolu (Bamako-Dakar arası 1050 km.), başta Bamako olmak üzere bütün bölgeye bir canlılık getirmiş, ancak kurulduğu yıllarda sahil kesimlerinden içerilere nüfuz etmek isteyen Fransız sömürge kuvvetlerinin işini kolaylaştırmıştır. Mali Cumhuriyeti'nin güneybatısında yer alan şehir, ülkenin idare merkezi ve aynı zamanda bütün Batı Afrika'nın en önemli ticaret merkezlerinden biridir. Nijer nehri genellikle taşımacılığa müsait olup bu ucuz taşımacılık yolu Gine'den Kankan'a kadar uzanır. Avrupalı sömürgeciler bölge ile XIX. yüzyılın sonlarında ilgilenmeye başlamışlar ve 1870 yılındaki savaştan sonra Fransız kuvvetleri şehri işgal etmişlerdir (1883).

Bölgede önemli bir merkez olan ve İslâm kültürünün yayılmasında büyük rol

oynayan Bamako'da özellikle Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatları çok yaygındır. Kuzeyden Fas yönünden gelen Murâbıtlar bölgeye İslâm'ı yaymak için çok çaba harcamışlardır. 1024 yılında Murâbıtlar'ın lideri Abdullah b. Yâsîn (ö. 451/1059) Senegal taraflarında İslâm'ı yayma çalışmalarına başlayarak kısa zamanda bölgedeki Tekrûn zencileri arasında başarıya ulaşmıştır. Bu arada Mali reisi Manding İslâmiyet'i kabul etmiş ve İslâmiyet bölgeye girmeye başlamıştır. Bir süre sonra İslâmiyet Bamako merkez olmak üzere çevreye iyice yayılmış ve nihayet XIII. yüzyılda

Mali'de bir İslâm devleti kurulmuştur.

1850'lerden itibaren Senegal'den Batı Afrika'nın iç kesimlerine doğru nüfuz etmeye çalışan sömürgeci Fransızlar'a karşı müslümanlar büyük mücadele verdiler. el-Hâc Ömer, Ahmedü ve İmam Samori ilk mücadeleyi yürüten liderlerdir. Ticâniyye tarikatı mensubu Şeyh el-Hâc Ömer'in kurduğu, fakat ondan sonra gelen Ahmedü'nün adıyla anılan Ahmedü Devleti ile İmam Samori'nin kurduğu Samori Devleti bir süre Fransız sömürgecilerinin emellerine engel oldular. Ahmedü Devleti 1890-1893 yıllarında yapılan seferlerle yıkıldı; Ahmedü, kayınpederi olan Sokoto (Nijerya) kralının yanına sığındı ve daha sonra orada öldü (1898). Ahmedü'nün yenilmesi Fransızlar'a Tinbüktü yolunu açtı ve şehir 1894'te işgal edildi. İslâm âleminin tanınmış kültür merkezlerinden olan Tinbüktü'nün hıristiyanların eline geçmesi müslümanlar üzerinde derin bir iz bıraktı ve İstanbul'da dahi büyük yankılar uyandırdı. 1870-1898 yılları arasında bölgede yer alan Samori Devleti'nin kurucusu İmam Samori aynı zamanda Kādiriyye tarikatının temsilcisi idi. Samori Fransızlar'la yaptığı mücadelelerde çok başarılı oldu ve istilâcılara karşı Batı Afrika müslüman halkının savunucusu olarak büyük şöhret kazandı. Fakat ülkesinin denizle irtibatının olmaması ve bundan kaynaklanan silâh ikmali zorlukları dolayısıyla 1896'dan itibaren askerî gücü azaldı. 1898'de esir düştü ve iki yıl sonra sürgüne gönderildiği Gabon'da vefat etti.

Bamako bugün botanik ve zooloji bahçeleri, araştırma merkezleri, muhtelif seviyedeki eğitim kurumları ile ülkenin kültür merkezi olma niteliğine sahiptir. 1960 yılında Nijer nehri üzerine bir köprü yapılmış ve şehrin ulaşımı rahatlamıştır. Şehrin yayılma alanı planlı bir gelişmeye müsait ise de yeni yerleşim planlarının vaktinde yapılmaması ve buna karşılık nüfusun hızla artması, yerleşimde bazı çarpıklıklar ve sağlıksız durumlar ortaya çıkarmıştır.

Bamako'nun ünü, 2 Kasım 1963'te yapılan önemli bir toplantı sebebiyle artmıştır. Ev sahipliğini Mali cumhurbaşkanının yaptığı Bamako Konferansı'na Habeşistan İmparatoru Hâile Selâsiye, Fas Kralı II. Hasan ve Cezayir devlet başkanı Bin Bella katılmış ve görüşmeler sonunda Fas ile Cezayir arasında sınır anlaşmazlığından dolayı devam eden çarpışmalara

son verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 123, 166, 169, 188; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahrada Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, s. 80-96; M. Mahmûd Savvâf, Ifrîkıyye’l-müslime, Cidde 1975, s. 221-239; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 133 vd.; L. Gray Cowan, “Bamako”, EAm., III, 141; M. Chailley, “Bamako”, EI² (İng.), I, 1008-1009.

Mustafa L. Bilge

BAMMAT, Haydar

(1890-1965)

Kuzey Kafkasya bağımsızlık hareketi lideri, fikir adamı ve yazar.

Dağıstan'ın Temir Khan Choura bölgesinde doğdu. Küçük yaşta babasını kaybettiği için annesi tarafından yetiştirildi. Önce İslâmî ilimleri ve Arapça'yı öğrendi. Yüksek öğrenimini hukuk alanında yaparak 1912'de Petersburg Üniversitesi'nden mezun oldu ve doktorasını da bu üniversiteden aldı. Bu sırada Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti bağımsızlık hareketlerinde önemli rol oynadı. Bağımsızlığın kazanılmasından sonra Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti'nin dışişleri bakanı oldu. Mart 1918'de Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasında Trabzon'da yapılacak barış konferansına katılmak üzere heyet başkanı olarak Türkiye'ye geldi. Azerbaycan-Kuzey Kafkasya Bağımsızlık Komitesi başkanı iken ardarda gelen Rus işgalleri sonucunda 1921'de geri çekilen askerî birliklerle beraber Türkiye'ye sığındı. Trabzon'da kısa bir süre kalıp evlendikten sonra Paris'e yerleşti. Orada The Caucasus adlı altı dilde sürekli ve bazan da Türkçe olmak üzere yedi dilde yayımladığı dergisiyle bağımsızlık hareketini sürdürdü. İslâm'a yaptığı hizmetleri ve devlet adamlığını takdir eden Afganistan Kralı Nâdir Şah 1925 yılında kendisini Afgan vatandaşlığına geçirdi. 1929'da Kafkasya ve Rus ihtilâlini konu alan Le Caucase et la Révolution Russe adlı eseri yayımlandı. Haydar Bammat II. Dünya Savaşı sırasında siyasî hayattan çekilerek doğrudan doğruya İslâmiyet ve İslâm dünyası ile ilgili eserler vermeye başladı. Bu arada Afganistan'ın İsviçre maslahatgüzarı olarak görev yaptı. Çeşitli diller yanında Türkçe'ye de çevrilen en önemli eseri Visages de l'Islam'ı da (Lausanne 1946; Paris 1959) bu dönemde kaleme aldı (Türkçe tercümesi İslâmiyet'in Mânevî ve Kültürel Değerleri, trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963).

Cesur ve kabiliyetli bir lider olan Haydar Bammat, hayatı boyunca İslâmî akîde ve dünya görüşüne bağlı olarak yaşadı ve müslümanların haklarını korumaya çalıştı. Siyasî fikirleri bakımından İslâm'ın müslüman

toplumların hayatında temel unsur olduğuna ve buna dayanarak bir müslüman ülkeler birliği kurulmasının zaruretine inanıyordu.

31 Mart 1965’te Paris’te öldü, oradaki Bobigny Müslüman Mezarlığı’na gömüldü. Bammat’ın Necmeddin ve Timur adında iki oğlu oldu. Bunlardan Necmeddin Bammat İslâm dünyasının tanınmış şahsiyetlerindendir.

Bazı yazılarında Georges Rivoire takma adını kullanan Bammat’ın diğer çalışmalarından bazıları şunlardır: Le Problème de Caucase (Lausanne 1911); Apport des Musulmans K la Civilisation (Genève 1962); “La Position de la Turquie”, Le Mois Suisse (Montreux, Julliet 1943).

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Ali, “Haidar Bammate, A Noble Muslim Figure”, Islamic Literature, XII/2, Lahore 1965, s. 1-5; Bammate Collection (nşr. IRCICA), İstanbul 1990, s. XI-XII; Haydar Bammat’ın yayımlanmamış otobiyografisi, İstanbul IRCICA Ktp., nr. A-5346/1-2.

Ekmeleddin İhsanoğlu

BAMMAT, Necmeddin

(1922-1985)

İslâm dünyasının tanınmış fikir adamı ve diplomatlarından.

8 Aralık 1922'de Paris'te doğdu. Aslen Dağıstanlı olan ve bir süre Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti Dışişleri bakanlığı yapan Haydar Bammat'ın oğludur. Orta öğrenimini Paris'te Buffon Lisesi ve Chailly-sur-Lausanne'daki Ecole Nouvelle'de, yüksek öğrenimini de Lozan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yaptı. Daha sonra aynı üniversiteden doktora alarak 1947'ye kadar Sorbon Üniversitesi'nde Roma hukuku dersleri verdi. İslâmî konular üzerindeki çalışmalarına 1947-1952 yılları arasında Cambridge Üniversitesi Trinity College ve Ezher Üniversitesi'nde, daha sonra da Paris'teki Doğu Dilleri Enstitüsü'nde (Institut des Langues Orientales, Ecole des Hautes Etuds) ve Fransız Koleji'nde devam etti.

İlk resmî görevine 1948'de Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nda başladı. Cenevre'deki Milletlerarası Kızılhaç Konferansı'na Afganistan temsilcisi olarak katıldı (1949). Aynı yılın eylül ayından itibaren UNESCO kadrosuna girdi ve sırasıyla 1949-1954 yılları arasında Hukuk Danışmanlığı Bürosu'nda yetkili memur, 1954-1958 arasında Arap, Ortadoğu ve Doğu Avrupa ülkeleriyle diplomatik ilişkiler sorumlusu, 1960'tan 1964 yılına kadar UNESCO Doğu-Batı proje koordinatörlüğü, 1964-1967 yılları arasında beşerî bilimler direktörlüğü, 1970-1974 arasında kültürel işler direktörlüğü, 1975-1979 yılları arasında da kültür ve komünikasyon genel direktör yardımcısı danışmanlığı görevlerinde bulundu. UNESCO'daki görevine ek olarak 1976'dan itibaren İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın Paris temsilciliği görevini de yürüttü. Ayrıca İnsan Hakları İslâmî Deklerasyonunu Hazırlama Komitesi'nde yer aldı ve İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreter yardımcısının yanında kültürel kimlik işleri müşaviri olarak çalıştı. Bunlardan başka İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın İstanbul'daki alt kuruluşları olan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) ile İslâm Kültür Mirasını Koruma Komisyonu'nun bazı çalışmalarına aktif olarak katıldı.

1977'de Paris ve daha sonra Sorbon üniversitelerinde İslâm medeniyeti ve sosyoloji sahalarında dersler vermeye başladı. Fransızca, İngilizce, Rusça, Almanca, İspanyolca, İtalyanca'ya hâkimiyeti yanında klasik Arapça, Farsça, Türkçe ve Japonca'yı da belli ölçüde bilen Bammat çok geniş bir kültüre sahipti. İlmî çalışmaları ile İslâm kültürüne önemli katkılarda bulunarak İslâm medeniyeti, İslâm sanatı ve mimarisi, şehircilik ve çevre bilimleriyle ilgili konularda yazılar yazdı ve konferanslar verdi. Önce Afganistan tâbiiyetinde iken 1979'da Ruslar'ın Afganistan'ı işgal etmeleri üzerine Pakistan vatandaşlığına geçti. Ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı vasiyetiyle dedesinden ve babasından kalan, ayrıca kendi gayretiyle meydana getirdiği özel kütüphanesini İstanbul'daki İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nin Yıldız Sarayı'ndaki kütüphanesine bağışladı. Merkez tarafından bu kitaplara ait özel bir katalog hazırlanmıştır (Bammate Collection, İstanbul 1990).

Sıcak bir kişiliğe ve kuvvetli bir karaktere sahip olan Necmeddin Bammat İslâm'a hizmet için doğudan batıya, kuzeyden güneye koşarak İslâmiyet'le ilgili hemen hemen bütün milletlerarası konferanslarda faaliyet gösterdi. 15 Ocak 1985'te vefat etti, 24 Ocak'ta Paris'te babasının kabrinin bulunduğu Bobigny Müslüman Mezarlığı'na gömüldü.

Eserleri. Necmeddin Bammat'ın yayımlanmış belli başlı eserleri şunlardır: Aspects de l'art Musulman (Paris 1946); Thèmes et Rythmes dans la litterature de l'Islam (Paris 1958); Visages de l'Islam (Paris 1959, Haydar Bammat'a ait olan bu eserin bir bölümünü yazmıştır); The Status of Science and Technology in Islamic Civilisation (Los Angeles 1964); L'Orient dans un Miroir (Paris, ts.); La Mecque et Medine Aujourd'hui (Paris 1980, Hamza Kāidî ve Hâşimî Tîcânî ile beraber). Daha önce yayımlanmamış bazı konuşma ve makalelerini içine alan Et l'Oiseau lui-mème en Ztendant ses ailes... (Paris 1985) ve Cités de l'Islam (Paris 1987) adlı eserleri ölümünden sonra neşredilmiştir. Ayrıca Fransız televizyonuna İslâm medeniyetiyle ilgili olarak hazırladığı bir dizi programla da bütün Avrupa'nın ilgisini bu konu üzerine çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ekmeleddin İhsanoğlu, “Late Professor Necmettin Bammate”, Newsletter (nşr. IRCICA), sy. 8, İstanbul 1985, s. 23-27; Bammate Collection (nşr. IRCICA), İstanbul 1990, s. IX-X, XIIIXVI.

Ekmeleddin İhsanoğlu

BANALUKA

Yugoslavya’da bir şehir.

BosnaHersek Federe Cumhuriyeti’nin kuzeyinde, Sava nehrinin kolu olan Vrbas’ın (Vırbas) iki kıyısında yer alır; denizden 156 m. yüksekliktedir. Osmanlı kaynaklarında Banaluka (بنالوقه) imlâsı ile

yazılan Banja Luka (Banyaluka) isminin nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Evliya Çelebi kelimeyi Sırpça-Hırvatça banya “ılıca, hamam, banyo”+uluko “şehir” şeklinde açıklamaktadır. Şehrin yakınında bir ılıca bulunması sebebiyle banyanın buradan geldiği doğrulanmakta ise de lukanın “şehir” değil “çayır” anlamında olduğu belirtilmektedir. Bundan başka buraya “Aziz Luka hamamları” dendiği, ayrıca banın “vali, idareci” anlamını taşımasına dayanılarak kelimenin “banların çayırı” mânasına geldiği de ileri sürülmektedir. Şehrin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamakta, ancak hemen yakınındaki harabelerin Roma dönemine ait olduğu görülmektedir. Banaluka ismine tarihî vesikalarda ilk defa, Bosna Krallığı’nın 1463’te yıkılışı ve hemen ardından Macarlar’ın Yayça bölgesini ele geçirişi dolayısıyla rastlanmaktadır. Muhtemelen bu sırada yeniden teşekkül eden şehir Yayça banlığının yeni bir kalesi olarak ortaya çıkmış ve zaman zaman Osmanlı akınlarına mâruz kalmıştır. Nihayet Mohaç Zaferi’nden sonra Yayça bölgesinin alınışının hemen peşinden 1527-1528 kışında ele geçirilmiştir. Şehir küçük bir kale, dış yerleşme yeri (varoş) ve kaplıcadan ibaret iken özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Osmanlı hâkimiyeti devrinde süratli bir gelişme göstermiş ve aşağıya doğru yayılmıştır.

Fetihten sonra Brod nahiyesine bağlanan ve tamamıyla askerî maksatlarla kullanılan Banaluka’da bu sıralarda sadece kale muhafızları bulunuyordu. Bunların sayıları önceleri yirmi yedi iken (BA, TD, nr. 411, s. 72) 1540’a doğru kırk bire ulaşmış (BA, TD, nr. 201, s. 237) ve kalenin varoşlarında da önceleri 100 kişi yaşarken bu sayı 1540’ta 200’e çıkmıştır. 1540’tan sonra ise kale tam bir Türkmüslüman iskânına sahne oldu ve mahalleler teşekkül etmeye başladı. Nitekim bu sıralarda kalede Câmi-i Cedîd adlı bir mahalle

kuruldu. Burada tamamı müslümanlardan oluşan ve birçoğu ticaret ve zenaatle uğraşan yaklaşık 300 kişi yaşıyordu (BA, TD, nr. 1013, s. 113; nr. 1072, s. 108). Bunların arasında on yedi terzi, sekiz pabuççu ve çarıkçı, bir kasap, yedi tâcir yer alıyor, ayrıca imam, hatip, müezzin ve dervişler de bulunuyordu. Bu müslüman ahali, kalenin sınıra yakın olması (dârülharp) sebebiyle her türlü vergiden muaftı. Kale altındaki muhafızların timar*ına ayrılan ziraata uygun topraklar ise varoş halkı tarafından ekiliyordu. Şehrin asıl büyük gelişmesi XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladı ve özellikle Bosna Sancak Beyi Sofu Mehmed Paşa'nın burada bir cami inşa ettirmesi gelişmeyi daha da hızlandırdı. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sonlarına doğru yapılan bir tahrir*e göre Yukarı Şehir (Gornji Şeher) adı verilen kısımda dokuz mahalle teşekkül etmişti ve burada tamamı Türk-müslüman olmak üzere 1200 civarında nüfus bulunuyordu; varoşlarda ise 165 müslüman, 200 gayri müslim yaşıyordu (BA, TD, nr. 435, s. 401; nr. 1071, s. 400). Ayrıca bu yıllarda söz konusu kısımda Sofu Mehmed Paşa Camii'nden başka Kanûnî adına yapılan Hünkâr Camii ve Süleyman Mescidi yer alıyordu. Aşağı Şehir'in (Donji Şeher) gelişmesi de yine XVI. yüzyılın ikinci yarısında başladı ve bu gelişmede önce Bosna sancak beyi, sonra da ilk Bosna beylerbeyi olan Ferhad Paşa tarafından bir cami ve külliye yaptırılması (1579) önemli bir rol oynadı. Ayrıca bu kısımda III. Mehmed zamanında ikinci bir kale daha inşa edildi.

İdarî bakımdan 1540'ta Bosna sancağına bağlı müstakil bir nahiye olarak görünen Banaluka on altı köy, dokuz mezraa, iki çiftlik, bir yayla, iki panayır yeri ve bir kaleden oluşuyordu. Sınırda önemli bir askerî merkez ve ileri karakol durumunda olan şehir bu özelliği sebebiyle 1552'den itibaren Bosna sancak beylerinin ikametine tahsis edildi. Sokullu ailesine mensup olan Ferhad Bey (Paşa) sancak beyi olarak burada oturdu. Bu sırada yanında tarihçi Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi de bulunuyordu. Âlî 1574-1575 yıllarında bu şehirde Zübdetü't-tevârîh adlı eserini kaleme almıştı. Ferhad Paşa'nın 1580'de ilk Bosna beylerbeyi olarak burada oturması, şehrin Bosna eyaletinin merkezi haline gelmesine yol açtı ve bu durum 1639'da eyalet merkezinin Saraybosna'ya taşınmasına kadar devam etti. Banaluka özellikle bu devrede her yönden gelişmesini sürdürdü. 1661'de buraya gelen Evliya Çelebi şehirde iki kale, kırk beş mahalle, kırk beş cami ve mescid, birçok medrese, hamamlar, 300 dükkân, 100 dükkânlı bir bedesten ve 3700 hâne (tahminen 1015.000 kişi) bulunduğunu, verimli

topraklarından bol miktarda mahsul alındığını, demirciliğin gelişmiş olduğunu ve külünk, balta, saban demiri gibi aletlerin yapıldığını belirtir. Evliya Çelebi ayrıca şehir yakınlarındaki demir madenlerinin işletilerek top güllesi döküldüğünü ve harp levazımatı imal edildiğini kaydetmektedir. Banaluka 4 Eylül 1699'da Avusturyalılar tarafından işgal olunmuş ve bir süre sonra çekilmeleri sırasında bazı kısımları yakılarak tahrip edilmiştir. 1732'de 7000 kişinin ölümüne yol açan veba salgınından sonra 1737'de Avusturyalılar'ın yeni bir saldırısına uğramışsa da Hekimoğlu Ali Paşa tarafından aynı yılın 4 Ağustos'unda kurtarılmıştır. Novili Kadı Ömer Efendi'nin Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa adlı

eserine konu teşkil eden bu mücadeleler sırasında da tahribata mâruz kalan şehir, bundan sonra eskisi kadar olmamakla birlikte yine gelişmesini sürdürmüştür. 1850'lerde otuz yedi mahallesi, 1126 vergi hânesi, yani yaklaşık 6000-6500 civarında nüfusu bulunuyordu. Otuz yedi mahallenin birkaçı müstesna diğerleri Gazanferiye, Kul, Meydan, Irmak, Sâlihiye, Hacı Zülfikar, Câfer Ağa, Hünkâriye, Tütüncü, Minare, Mehdi Bey, Simitçi, Paşaoğlu, Ferhâdiye, Sofu Mehmed Paşa, Osman Şah, Kalenderiye, Hacı Firuz gibi Türk-müslüman adları taşımaktaydı.

Banaluka XIX. yüzyılda Bosna'nın altı sancağından birinin merkezi oldu; sancak Banaluka, Gradişka, Teşanj ve Dervente kazalarından meydana geliyordu. 1874'te demiryolunun buradan geçmesi, ticarî ve ekonomik imkânları daha da arttırdı. Şehir 31 Temmuz 1878'de Avusturyalılar tarafından müslümanların iki hafta süren direnişine rağmen işgal edildi ve 1918'e kadar Avusturya idaresinde kaldı; bu tarihten sonra yeni kurulan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nın (Yugoslavya) bir parçasını oluşturdu. 1929'da yeni idarî teşkilâta göre Yugoslavya dokuz idarî birime ayrılınca Banaluka, Vrbas banlığının merkezi haline geldi. 1931'de 21.177 olan nüfusunun 1/3'ünü, Sırpça ve Hırvatça konuşmakla birlikte nüfus sayımları sırasında kendilerini Sırp veya Hırvat olarak göstermeyen müslümanlar teşkil etmekteydi. Şehirde bu sırada yirmi yedi cami, üç eski medresenin birleşmesinden meydana gelen büyük bir medrese, müftülük, bir şer'iyye mahkemesi ve mahallî evkaf meclisi bulunuyordu. 1969'daki büyük deprem eski şehrin yıkılmasına yol açmakla beraber yine de bugün şehirde birçok İslâmî eser yer almaktadır. Bunlar arasında, Ferhad Paşa'nın yakın adamlarından Defterdar Hasan Efendi'nin yaptırdığı Arnavudiye Camii

(1003/1594-95), Ayardı Mehmed Paşa Camii (1005/1596), Behram Efendi Camii, Gazanfer Bey Camii ve Türbesi ile Ferhad Paşa Külliyesi dikkate değer eserlerdir. Ayrıca şehirde halen bazı medrese, mektep, zâviye, hamam, kervansaray, çeşme, türbe ve kabirler de mevcuttur. 1956'da 42.233 olan belediye nüfusu 1981'de 183.618'e yükselmiştir. Bugün yeni sanayi kolları kurulan şehirde meyve ve konserve fabrikaları ile tütün işleme tesislerinin yanında elektrikli aletler, giyim eşyası ve kâğıt sanayii ile ilgili çeşitli kuruluşlar bulunmaktadır. Banaluka adı asırlardan beri Türkiye'de, en güzel örnekleri bu şehirde yapıldığı için benaluka veya manyaluka adıyla anılan işleme sanatı münasebetiyle yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 201, s. 20, 237; nr. 211, s. 313; nr. 212, s. 229; nr. 411, s. 72-80; nr. 432, s. 1; nr. 435, s. 395, 401-406; nr. 1013, s. 113; nr. 1071, s. 400, 435; nr. 1072, s. 108; Peçevî, Târih, I, 454-455; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 504-507; Ömer Efendi, Târîh-i Bosna der Zamân-ı Hekimzâde Ali Paşa, İstanbul 1293, s. 21-52; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 70-74; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, II, 46, 48, 52; Hazım Şabanoviç, Bosanski Paşaluk, Sarajevo 1953, s. 70-72, 88-98, 176-177; H. Kreşevljakovič, Esnafi l Obrti u Bosni l Hercegovini, Sarajevo 1961, s. 7-31; a.mlf., "Stori Bosanski Gradvi", Nase Starine, I, Sarajevo 1953, s. 26-27; G. Oor, Yugoslavia Today, Paris 1977, s. 72-73; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II-III, s. 14-54; C. H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ālī (1541-1600), Princeton 1986, s. 66, 68; A. Bejtic, "Banja Luka pod turskom Vladavinom Arheitekture i Teriterjalni Razvitak Grada u XVIXVII vijeka", Nase Starine, I, Sarajevo 1953, s. 91-116; Mladen Fucic, "Konservatorki Zahvat na Ferhad-Pasinoj Dzami u Banjoj Luci", a.e., I, 117-121; Mato Bisko, "Konservacija objecta u Kompleksu Ferkadije Dzamije u Banjoj Luci", a.e., VII (1960), s. 81-90; Fehim Bayraktareviç, "Banaluka", İA, II, 299-300; J. Kresmarik, "BosnaHersek", a.e., II, 732; B. Djurdjev, "Banjaluka", EI² (İng.), I, 1017-1018; a.mlf., "Bosna", a.e., I, 1263, 1266, 1268.

Feridun Emecen

BANARLI, Nihad Sâmi

(1907-1974)

Edebiyat tarihçisi ve yazar.

İstanbul'da Fatih'te doğdu. Trabzonlu Alemdarzâde ailesinden ve Osmanlı devri mutasarrıflarından İlyas Sâmi Bey'in oğludur. İlk Osmanlı mebuslarından ve basılı bir divan sahibi olan dedesi Hilmi Efendi devrinin tanınmış şairlerindendi. Babasının da bilhassa vatanî şiirler kaleme aldığı bilinmektedir. Nihad Sâmi önce Somyarkın, daha sonra Banarlı soyadını aldı.

Nihad Sâmi, İstiklâl Lisesi'nden sonra İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bölümü ile birlikte Yüksek Muallim Mektebi'ni bitirdi (1930). Aynı yıl Edirne Erkek Lisesi'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi. Ayrıca Edirne Kız ve Erkek Muallim mekteplerinde edebiyat dersleri verdi. 1939'da Kabataş Erkek Lisesi'ne, 1943'te Galatasaray Lisesi'ne, 1946'da İstanbul Erkek Öğretmen Okulu'na, iki sene sonra da İstanbul Eğitim Enstitüsü'ne tayin edildi. Bu vazifelerine ek olarak Boğaziçi, Şişli Terakki ve Işık liseleri gibi çeşitli okullarda ders verdiği gibi 1959'dan 1962'ye kadar İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde İslâmî Türk edebiyatı dersini okuttu. İstanbul Eğitim Enstitüsü ile Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğünü yaptı, 1969'da kendi isteğiyle emekli oldu. Öğretmenliğinin yanı sıra 1955'te üye olduğu İstanbul Fetih Cemiyeti'ne bağlı İstanbul Enstitüsü'nün ve aynı yıl kurulan Yahya Kemal Enstitüsü'nün müdürlüğüne seçildi (1958). Her iki enstitünün yayın çalışmalarını yürüttü. Millî Eğitim Bakanlığı "1000 Temel Eser" ve "Çağdaş Türk Yazarları" komisyonlarında görev aldı. Kubbealtı Cemiyeti bünyesinde 1971'de çalışmaya başlayan Dil ve Edebiyat Akademisi'nin edebiyat dalı başkanlığını ve aynı kuruluşun 1972'den itibaren yayımladığı Kubbealtı Akademi Mecmûası'nın müdürlüğünü yaptı. Yeni ve çok hacimli bir şekil verdiği Resimli Türk Edebiyâtı Târihi adlı büyük eserinin telif ve baskısını tamamlamaya çalışmakta iken 13 Ağustos 1974'te vefat etti. Mezarı Rumelihisarı'ndadır.

Öğrencilik ve gençlik yıllarında şiirler ve hikâyeler kaleme alan Nihad Sâmi Banarlı bu devrede özellikle okul piyeslerinde başarılı oldu. Kızıl Çağlayan ve Bir Yuvanın Şarkısı adlı manzum piyesleri Millî Eğitim Bakanlığı'nın açtığı yarışmayı kazandı ve bakanlık tarafından yayımlandı (1933). Kızıl Çağlayan filme de alınmıştır. Bir Güzelliğin Hikâyesi adlı küçük romanı ise Hürriyet gazetesinde on üç sayı tefrika edildi (21 Nisan 1949-4 Mayıs 1949). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde seçkin bir talebesi olduğu M. Fuad Köprülü'nün tesiriyle öğretmenliğinin ilk yıllarından itibaren edebiyat tarihi araştırmalarına yöneldi ve bu konudaki çalışmalarını Altı Ok (Edirne), Atsız Mecmua, Orhun,

Ülkü (Ankara), Halk Bilgisi gibi dergilerde yayımladı. 1940'tan başlayarak Yedigün dergisinin edebiyat sayfasını yönetti, burada genç kabiliyetlere yol gösterdi. 1948-1962 yılları arasında Hürriyet gazetesinde devamlı, ayrıca Akşam ve Yeni Sabah gazetelerinde, İstanbul Enstitüsü, Yahya Kemal Enstitüsü, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Hayat Tarih, Meydan, Kubbealtı Akademi mecmualarında tarihî, edebî ve sosyal konularda yazılar kaleme aldı. Bazı yazılarında, özellikle haftalık Meydan dergisinde Emin Bayraktaroğlu takma adını kullandı. Bunlar içinde Hürriyet gazetesine yazdığı haftalık "Edebî Sohbetler" az zamanda çok geniş bir ilgi ve etrafında büyük bir okuyucu kitlesi toplamıştı. 1948'de, İsmail Hami Danişmend tarafından XV. asırda yaşamış kadın şair Râbia Hatun'a ait olduğu iddiası ile yayımlanmaya başlanan şiirlerin o çağda yazılmayıp dil, üslûp, imaj, hatta şekil bakımından ancak bugünün eseri olabileceklerini bu sohbetlerinde ispat etmesi N. S. Banarlı'nın prestij ve şöhretini daha da arttırdı.

Nihad Sâmi Banarlı yakın dostu olduğu Yahya Kemal'in büyük bir kısmı yayımlanmamış olan şiirlerinin, onu ikna ederek, 1956-1957 yılları arasında Hürriyet gazetesinde neşrini sağladı. Bu yayım sırasında isimleri dahil tertip ve baskı şekline kadar şiirlerin kitap halinde basımı konusunda da Yahya Kemal ile birlikte çalıştı. Ancak daha ilk kitabın baskısına geçilmeden 1958'de Yahya Kemal vefat edince bu çalışmaları tek başına sürdürdü. İstanbul Fetih Cemiyeti bünyesinde bir Yahya Kemal Enstitüsü kurulmasını gerçekleştirdi (1958). Bu enstitüye şairin mirasçıları tarafından devredilmesinde rolü olduğu evrak ile eşyayı tasnif ve tertip etti; ayrıca Yahya Kemal Müzesi'ni ve arşivini kurdu (1960). Yahya Kemal'in

yayımlanmış ve yayımlanmamış bütün şiir ve yazılarını titiz bir çalışma sonunda 1961'den itibaren kaliteli bir baskı ile on kitaplık bir külliyat halinde yayımladı. Ayrıca iki cilt halinde Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası'nı çıkarttı (1959, 1968). Bu çalışmalarıyla ve aynı konuda yazdığı diğer yazılarla Banarlı, bilhassa Yahya Kemal'in Türk edebiyat ve fikir hayatındaki yerini almasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur.

Eserleri. A) Türk Edebiyatı. 1. XIV'üncü Asır Anadolu Şairlerinden Ahmedî'nin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevîsi. Ahmedî'nin İskendernâme'si içinde yer alan ve ilk Osmanlı vekāyi'nâmesi kabul edilen "Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân" adlı bölümün yirmi iki nüshası üzerinden yapılmış tenkitli neşridir. İlk defa Edebiyat Fakültesi'nde mezuniyet tezi olarak hazırlanan bu çalışma daha sonra geliştirilerek önce Türkiyat Mecmuası'nda (c. VI, 1939) Fuad Köprülü'nün üniversite hocalığının 25. yılına ithaf edilerek yayımlanmış, aynı yıl hocası Köprülü'nün takdim yazısı ile mecmuadan ayrı basım olarak kitap halinde de basılmıştır. Eserde ayrıca, Ahmedî'nin N. S. Banarlı tarafından bulunup gün ışığına çıkarılan Cemşîd ü Hurşîd mesnevisi de ilim dünyasına tanıtılmıştır. Banarlı'nın bu çalışması metin tesisi bakımından Ahmet Ateş tarafından tenkit edilmiştir (bk. "Metin Tenkidi Hakkında [Dasitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman Münasebeti İle], TM, 1942, VII-VIII, 253-267). 2. Nâmık Kemal ve Türk-Osmanlı Milliyetçiliği (1947). Nâmık Kemal'in Osmanlı tarihi, vatan, millet ve milliyetçilik konusundaki görüşlerinden hareketle verilmiş bir konferans metnidir. 3. Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar (1948; genişletilmiş 2. baskı 1971-1979). Sözlü edebiyat ve destanlar devrinden başlayarak asır asır XIIIXIX. yüzyıllar arası Anadolu, Çağatay ve Azerî sahaları da dahil olmak üzere bütün Türk edebiyatı, Batılılaşma tesiri altında ortaya çıkan Tanzimat, Serveti Fünûn ve Fecr-i Âtî edebiyatları ile millî edebiyat ve 1950'li yıllara kadar Cumhuriyet devrini şahıslar kadrosu itibariyle bir bütün halinde ele alıp incelemektedir. Yeni bilgiler ilâvesiyle genişletilerek 1971'de Millî Eğitim Bakanlığı'nca tekrar yayımlanmaya başlanan eserin baştan ancak yedi fasikülü müellifin hayatında basılmış, onun vefatı üzerine sondan bazı kısımları yarım kalan bu kitap ve yayım, kendisinin ilk baskıya yaptığı ilâve ve notlardan faydalanılarak Nermin Suner Pekin tarafından tamamlanmıştır. Eserin bir özelliği de kuru bir ilim dili yerine sohbet üslûbuyla kaleme alınmış olmasıdır. Eserin bu ikinci

baskısı üzerine Hikmet İlaydın eser hakkında bir seri tenkit yazısı neşretmiştir (Türk Dili, sy. 247, 248, 249). 4. Büyük Nazîreler, Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, 1962, I, s. 1-24'ten ayrı basım).

B) Liseler İçin Ders Kitapları. 1. Türk Edebiyatı Tarihi, Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar (Hıfzı Tevfik Gönensay ile, 1940). Bu kitapta İslâmiyet'ten önceki döneme ait sözlü edebiyat ile XIII. yüzyıldan başlayarak Anadolu, Çağatay ve Azerî edebiyatları ve Türk halk edebiyatı anlatılmaktadır. 2. Edebî Bilgiler (1942). Türk edebiyatında türler, nazım şekilleri, vezinler ve diğer konularda örneklerle bilgiler veren yardımcı ders kitabı mahiyetinde bir eserdir. 3. Metinlerle Edebî Bilgiler (Lise I, 1950). 4. Metinlerle Türk ve Batı Edebiyatı (Lise II, III, IV, 1951). Önce Metinlerle Türk Edebiyatı adıyla yayımlanan bu kitaplar ders programlarının değişmesiyle daha sonra yeniden ele alınarak bu isimle neşredilmiş ve günümüze kadar birçok baskıları yapılmıştır.

C) Yahya Kemal'le İlgili Kitapları. 1. Yahya Kemal Yaşarken (1959). Yahya Kemal'in edebî ve tarihî görüşleriyle çalışma tarzı ve diğer yönleri hakkındaki yazılarından meydana gelmektedir. 2. Yahya Kemal'in Hâtıraları (1960). Yahya Kemal'le şahsî planda cereyan eden sözlü ve yazılı hâtıralarından oluşmaktadır.

D) Diğer Eserleri. 1. Kızıl Çağlayan (1933). 2. Bir Yuvanın Şarkısı (1933). 3. Faruk Nafiz Hayatı, Seçme Şiirleri (ts.). 4. Türkçenin Sırları (1972, 11. bs. 1988). Millî değerlerimizin en önemli varlığı olarak kabul ettiği Türkçe'ye ve Türkçe'nin meselelerine dair olan yazılarının bir kısmından meydana gelmiştir. Çok dikkatle seçilmiş kelimelerle ördüğü yazılarında kendine mahsus bir sohbet üslûbu ortaya koyan yazar bu eseriyle Türk tarihini, kültür eserlerini ve özellikle Türkçe'yi şuurlu bir gayretle tanıtmış ve sevdirmeye çalışmıştır.

Nihad Sâmi Banarlı'nın vefatından sonra Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, müellifin daha önce çeşitli yerlerde yayımlanan yazılarını konularına göre tasnif ederek "Nihad Sâmi Banarlı Külliyatı" adı

altında neşretmektedir. Şimdiye kadar bu seriden şu on kitap yayımlanmıştır: Türkçe'nin Sırları (1972); Şiir ve Edebiyat Sohbetleri (c. I, 1976, c. II, 1982); Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri (1984); Bir Dağdan Bir Dağa, Nihad Sâmi Banarlı'nın Kaleminden Yahya Kemal (1984); Kültür Köprüsü, Süleyman Çelebi'den Mehmed Âkif'e (1985); Kitaplar ve Portreler, Mehmed Âkif'ten Günümüze (1985); Devlet ve Devlet Terbiyesi (1985); İstanbul'a Dâir (1986); Îman ve Yaşama Üslûbu (1986).

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 489, 490-491; Hikmet İlaydın, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (Nihad Sami Banarlı)", TD, XXVI, nr. 247 (1972), s. 9-14; nr. 248 (1972), s. 96-102; nr. 249 (1972), s. 210-215; Nermin Suner Pekin, "Aziz Hocamız Nihad Sâmi Banarlı", KAM, III/4 (1974), s. 39-55; a.mlf., "Banarlı, Nihad Sâmi", TDEA, I, 308-309; a.mlf., "Kitabın Baskısı Hakkında-Kitabın Müellifi Hakkında", RTET, II, 1267-1273; Nihad Sami Banarlı, Îman ve Yaşama Üslûbu (takdim: Sait Başer), İstanbul 1986, Giriş: Nihad Sami Banarlı, s. 9-15; KAM (Nihâd Sâmi Banarlı özel sayısı), III/4 (1974); R. Ekrem Koçu, "Banarlı (Nihad Sâmi)", İst.A, IV, 2100-2101.

Şeyma Güngör

BANCERMASİN

Endonezya'da Borneo'nun güneydoğusunda yer alan Kalimantan Selatan eyaletinin merkezi.

Martapura nehrinin kıyısında kurulan Bancermasin, adını üzerinde kurulduğu tuzlu su bataklıklarından alır. Bölgenin en önemli gelir kaynağı baharat ve kara biber iken son zamanlarda üretimde azalma kaydedilmiştir. Buna rağmen Kandangan ve civarında yetiştirilen pirinç, hindistan cevizi ve kauçuk gibi ürünlerin pazarlanması buradan yapılır; şehrin doğusundaki Martapura vadisinde de elmas bulunur. Karayollarının son derece yetersiz olduğu bölgede ulaşım için daha çok nehirler kullanılır. Temel su yolu vasıtaları büyük tekneler, kayıklar ve sallardır. Bu yüzden Bancermasin Endenozya'nın Venedik'i olarak adlandırılır. Şemsüddin Nûr Havaalanı şehrin ülkedeki diğer bölgelerle hava yolu bağlantısını sağlar.

Bancerliler, Cavalılar, Buginler, Malaylar, Dayaklar, Araplar, Çinliler ve Hintliler'den oluşan karışık bir etnik yapıya sahip bulunan Bancermasin'in nüfusu 423.600'dür (1983). Bu farklı ırkların bölgeye ilk geliş sebepleri, buradaki baharat ticaretiyle altın ve elmas madenleri ve bunlara bağlı olan sanayidir. Daha sonra Hollanda ve İngiliz Doğu Hindistan şirketleri de aynı sebeplerle buraya gelmişlerdir. Bölgeye İslâmiyet'in ne zaman girdiği kesin olarak bilinmemekle birlikte mevcut kaynaklar tarih olarak XVIXVII. yüzyılları gösterirler. Bancermasin'in çok eskilerden beri Mataram, Malaka ve Makassar ile ticarî ve kültürel bağları vardı. Cava'daki kıyı devleti Demak ile olan münasebetler de halk arasında siyasî şuurlanmayı arttırmıştı. Bütün bunların sonucunda XVI. yüzyılda Samudra adında bir lider tarafından Bancermasin Sultanlığı kuruldu; kendisinden sonra gelen bazı hükümdarların isimleri Sultan Nata, Sultan Âdem, Sultan Temcîdullah ve Sultan Süleyman'dır. Bancermasin Sultanlığı 1860'larda Hollandalılar'ın bölgede kesin hâkimiyet kurmalarına kadar devam etti. 1860'larda Hollanda'nın Doğu Hindistan kolonilerine dahil olan Bancermasin, 1949 yılında Hollandalılar'ın bölgeyi terketmesinden sonra bağımsız Endonezya'nın bir parçası haline geldi.

Halkı genellikle Şâfiî mezhebine mensup olan Bancermasin yöresi, bütün Endonezya'da en yüksek nisbette hacca gidilen bölgedir ve burada diğer İslâmî faaliyetler de çok hareketli bir şekilde yürütülmektedir. Bancermasin'de Lambung Mangkurat Üniversitesi (1960) ve Cakarta'da bulunan National Islamic Institut'ün bir şubesi olan Institut Agama Islam Negeri gibi bazı eğitim müesseseleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. T. McVey, Indonesia, New Haven 1963; I. Southall, Indonesia Face to Face, Sydney 1965; Ailsa Zainuddin, A Short History of Indonesia, Victoria 1968; D. J. M. Tate, The Making of Modern South-East Asia, Kuala Lumpur 1971; J. Hardjono, Indonesia: Land and People, Jakarta 1971; D. E. Fryer - J. C. Jackson, Indonesia, Westview 1977; E. Oey v.dğr., Indonesia, Singapore 1980-82; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, Hong Kong 1987, s. 519-525, 562-568, 617; The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 444; Ensiklopedi Indonesia (ed. Hassan Shadily v.dğr.), Jakarta 1980-83, I, III, IV, tür.yer.; A. W. Nieuwenhuis, "Bancarmasin", İA, II, 300-301; C. C. Berg, "Bandjarmasin", EI^2 (İng.), I, 1014.

Muhammad Abdul Jabbar Beg

BANDA ADALARI

Endonezya’da Selebes ile Yeni Gine adaları arasında yer alan volkanik adalar.

Başlıcaları Neira, Lonthor, Run, Ay ve Rosengain adını taşıyan bu küçük adalar, baharat yetişen yerler arasında büyük şöhret bulmuş ve milletlerarası ticarette çok tanınmışlardı. Banda adalarının ünü sadece Cavalı, Malaylı ve Çinli tüccarlar arasında ve Asya’da değil aynı zamanda Arap ve Venedikli tüccarlar vasıtasıyla Ortadoğu ve Avrupa’da da

yayılmıştı. Küçük hindistan cevizi ve kabuğundan elde edilen meys (mace) gibi önemli baharat türleri bu adalarda üretilir. Cavalılar VI. yüzyıldan beri hindistan cevizi karşılığında takas usulü ile yiyecek ve giyecek alışverişi yaparlardı. Çinli tüccarlar da değerli baharatla porselen değişimi yapmışlardır.

Portekizli denizci Vasco da Gama’nın Ümitburnu’ndan dolaşarak Hindistan’a ulaşan deniz yolunu keşfetmesinden kısa süre sonra Portekizliler, dünya baharat ticaretini tekellerine almak gayesiyle Malaya’da önemli bir ticaret merkezi olan Malaka’yı ele geçirdiler (1511). Kızıldeniz üzerinden Mısır ile Doğu Hint adaları arasında yapılan baharat ticareti bu yeni yolun keşfinden dolayı eski önemini kaybetti. Sömürgeciler baharat üreten Ternate, Tidore ve Ambonia adalarına ulaştılar ve oralarda ticarî merkezler kurdular. Portekizliler ticaret vasıtasıyla adalılardan baharat satın almalarına rağmen hiçbir zaman Banda adalarında bir üsse sahip olamadılar. Hollandalılar XVII. yüzyılın başında Doğu Hint adalarını sömürgeleştirdikleri zaman, Hollanda Doğu Hindistan Şirketi’nin filosu tehdit yoluyla ve bazan da anlaşmalarla Maluku (Moluccas), Ambon ve Banda ada gruplarındaki küçük hindistan cevizi, kara biber ve karanfil gibi baharat maddelerinin ticaretini denetimleri altına almayı başardılar. Banda adalarında oturanların ürettikleri baharatı diğer milletlerin tüccarlarına da satmaları Hollandalılar’ı kızdırdı ve bu yüzden 1621’de Banda adalarına karşı bir şiddet hareketine girişerek baharat ticaretini denetimleri altına almak gayesiyle 15.000 kişiyi katlettiler. Hollanda’nın Banda adalarında

giriştiği bu katliam asırlarca üzüntü ile anılmıştır. İngiliz ve Fransızlar'ın küçük hindistan cevizi ağacının fidelerini kaçırmaya başladıkları 1800 yıllarından sonra meys ticareti azaldıysa da Hollandalılar 1620'lerden 1942'ye kadar Banda adalarında bu ticareti kontrolleri altında tuttular. II. Dünya Savaşı sırasında Japon orduları Maluku ve Banda ada grupları dahil Güneydoğu Asya adalarının tamamını işgal ettiler. Hollanda sömürge yönetiminin sona ermesi üzerine (1949) Banda adaları halkı Maluku adaları halkıyla beraber, bu bölgede kurulan Endonezya'dan ayrı bir cumhuriyet kurma isteğiyle isyana kalkıştılarsa da (1950) isyan bastırıldı ve bu adalar da Endonezya sınırları içinde kaldı.

Banda adaları, daha çok Creole Moluccan adıyla bilinen karışık bir kültüre sahiptir. Burada yaşayan 25.000 nüfus arasında müslümanlar bulunduğu gibi başka dinlere mensup olanlar da vardır. 350 yıldan fazla süren Hollanda sömürge idaresinden bugüne ulaşan Neira'daki Belgica ve Nassau kaleleri ile Lonthor adasındaki Hollandia Kalesi en önemli mimari eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1222; Şahid Hüseyin Rezaki, Indonisya, Lahor 1974, s. 21-22; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 21; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, London 1987, s. 325-328; A. W. Nieuwenhuis, "Banda Adaları", İA, II, 301-302; C. C. Berg, "Banda Islands", EI² (İng.), I, 1012.

Muhammad Abdul Jabbar Beg

BANDIRMALI HÂMİD EFENDİ

(ö. 1139/1726)

Celvetî şeyhi, İstanbul Üsküdar'daki Bandırmalızâde Tekkesi'nin kurucusu.

(bk. BANDIRMALIZÂDE TEKKESİ)

BANDIRMALIZÂDE TEKKESİ

İstanbul Üsküdar'da Hâşimî Âsitânesi olarak tanınan XVIII. yüzyıla ait bir Celvetî tekkesi.

Üsküdar'ın İnadiye semtinde, eski adı Menzilhane Yokuşu olan Gündoğumu caddesinin Karacaahmet Mezarlığı'na ulaştığı noktada inşa edilmiş olan tekke, kaynaklarda Bandırmalı, Bandırmalı Şeyh Yûsuf Efendi, Seyyid Hâşim Baba ve İnadiye gibi isimlerle de anılmaktadır. Tekke, Celvetiyye şeyhlerinden Seyyid Yûsuf Nizâmeddin Efendi (ö. 1166/1752-53) için daha önce evinin bulunduğu yerde Vezîriâzam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1145 (1732) yılında inşa ettirilmiştir. Bâninin, fevkanî tevhidhânesini minberle donatarak aynı zamanda cami olarak da kullanılmasını sağladığı tekkenin masraflarının Davutpaşa'da bulunan külliyesinin vakfından karşılandığı bilinmektedir. Ayrıca Kâmil Ahmed Paşa, Şeyh Yûsuf Nizâmeddin Efendi hayatta iken, ileride kendisinin ve haleflerinin sandukalarını barındıracak olan türbeyi ilâve ettirmiştir. 1755'te Vezîriâzam Şehlâgöz Ahmed Paşa eliyle yeni baştan inşa edilen Bandırmalızâde Tekkesi daha sonra Firârî Hasanpaşazâde Abdullah Paşa tarafından tamir ettirilmiştir. Geçen yüzyılda da birtakım onarımlar geçirdiği anlaşılan ve kapatıldığı 1925 yılında tamire muhtaç durumda olan tekke bir süre sonra hızla harap olmuş, kadro dışı bırakılan camitevhidhâne 1930'da çökmüş, geriye kalan bölümlerin büyük kısmı 1942'de yanmış, günümüze ise bazı duvar kalıntıları ile bir iki bakımsız kabir intikal edebilmiştir.

Tekkeye adını vermiş olan ilk postnişin Şeyh Yûsuf Nizâmeddin Efendi, Celvetî şeyhlerinden Bandırmalı Hâmid Efendi'nin (ö. 1139/1726) oğludur. Bandırmalı olarak tanınmakla birlikte Moralı olduğu da rivayet edilen Şeyh Hâmid Efendi, Celvetî şeyhi Tophaneli Veliyyüddin Efendi'nin yanında sülûk*ünü tamamladı ve onun halifesi oldu. Daha sonra Üsküdar'ın çeşitli camilerinde vaaz verdi ve irşad faaliyetinde bulundu. Kabri tekkenin hazîresindedir. Fındıklılı İsmet Efendi, herhangi bir kaynak göstermeden, Bandırmalı ailesinin Ca'fer es-Sâdık neslinden olduğunu belirtir. Aynı aileden Mir'âtü't-turuk ve Mecmûa-i Tekâyâ müellifi Bandırmalızâde

Ahmed Münib Efendi de cedlerinin İmam Mûsâ el-Kâzım soyundan geldiğini söyler. Bandırmalı Şeyh Hâmid Efendi'nin nesli, tekkenin kurucusu olan oğlu Yûsuf Nizâmeddin'le torunları Küçük Hâmid Efendi ve Hâşim Baba ile devam etmiştir.

Babasından ve Hüdâyî Âsitânesi şeyhi Erzincanlı Mustafa Efendi'den Celvetî usulü üzere sülûkünü tamamlayan Yûsuf Nizâmeddin Efendi ilim ve irfanı sayesinde Üsküdar'ın sevilen ve sayılan bir şeyhi oldu. Üç yıl kadar Medine'de bulundu. Babasının ölümünden sonra üstlendiği irşad görevini kendisinin şeyhliği zamanında inşa edilen tekkede ölünceye kadar sürdürdü. Yûsuf Nizâmeddin Efendi, oğulları Küçük Hâmid Efendi ve Hâşim Baba ile damadı Dolayobalı Şeyh Veliyyüddin Efendi'yi yetiştirmiştir.

Yûsuf Nizâmeddin Efendi'nin büyük oğlu Küçük Hâmid Efendi (ö. 1172/1758-59), babasının yanında Celvetî usulü üzere sülûkünü tamamladıktan sonra İslâmî ilimler konusundaki bilgisini geliştirmek maksadıyla Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerinde seyahatlerde bulundu. Bu seyahatleri sırasında Kādiriyye, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye tarikatlarından icâzet aldı. Babası hayatta olduğundan şeyhlik görevine Fıstıkağacı'ndaki Selâmi Ali Efendi Tekkesi'nde başladı, daha sonra memleketi Bandırma'ya gitti ve orada vefat etti. Nakşibendî şeyhlerinden Ali Efendi Zâviyesi hazîresine gömülen Küçük Hâmid Efendi'nin Bursalı Mehmed Tâhir'in

verdiği bilgiye göre yirmiye yakın eseri bulunmaktadır.

Şeyh Yûsuf Nizâmeddin Efendi hayatta iken büyük oğlu Küçük Hâmid Efendi Selâmi Ali Efendi Tekkesi'nin meşihatini üstlendiğinden kendisi vefat edince yerine diğer oğlu Şeyh Mustafa Hâşim Efendi (ö. 1197/1783) geçti. Hâşim Mustafa Baba veya Hâşim Baba adları ile tanınan bu zat gençliğinde Melâmîliğe ve Bektaşîliğe de intisap etmiş, Mısır'da bulunduğu sırada Kahire'deki meşhur Baba Kaygusuz Tekkesi'nde Kasrü'l-Ayn şeyhi Hasan Baba'dan el almış, bir müddet İstanbul'da Bektaşîler'in temsilcisi olmuş, hatta dört yıl süreyle Hacıbektaş'taki pîr evinde dedebabalık yapmıştır. Bandırmalızâde Tekkesi'ndeki meşihati sırasında bağlı bulunduğu Celvetiyye tarikatının Hâşimiyye kolunu kuran Hâşim Baba'nın cenazesinin, Celvetiyye âdâbına ters düşen meşrebinden ötürü Hüdâyî

Âsitânesi postnişini Büyük Rûşen Efendi tarafından içeri sokulmadığı ve cenaze namazının yol üzerindeki musallâda kılındığı rivayet edilir (geniş bilgi için bk. HÂŞİM BABA). Hâşim Baba'dan sonra Hâşimiyye'nin âsitânesi ve pîr evi olan Bandırmalızâde Tekkesi'nin postuna Şeyh Mehmed Galib Efendi, daha sonra da bu zatın neslinden gelen şeyhler oturmuşlardır.

Bandırmalızâde Tekkesi'nin mimari özellikleri hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Çoğunluğu ahşap olan tekkenin fevkanî camitevhidhânesi, Gündoğumu caddesi yönünde sütunlara oturan bir çıkma ile genişletilmişti. Harem ve selâmlığa ait muhtelif odalar mevcuttu. 1941 yılına ait fotoğraflarda türbe duvarlarının ve çatısının kısmen çökmüş olduğu, ahşap hatıllarla takviye edilmiş moloz taş örgülü duvarlara sahip olan türbenin alaturka kiremit kaplı bir ahşap çatı ile örtülü bulunduğu görülür. Cadde üzerinde sıralanan pencereler tuğla örgülü sepet kulpu kemerlerle donatılmış, biri hariç diğerleri dışarıdan dikdörtgen açıklıklı ahşap pervazlarla kuşatılmıştı. Türbenin bir dizi ahşap direkle ayrılmış olan kuzey kesiminde Hâşim Baba'nın etrafı basit demir parmaklıklarla kuşatılmış olan yüksek ahşap sandukası yer almaktaydı. Boyutları daha ufak olan diğer sandukalar kendisinden sonraki şeyhlerle aile efradına aitti. Tekkenin yıkılmasından sonra Şeyh Yûsuf Nizâmeddin Efendi'nin naaşı Üsküdar'da Çiçekçi Camii hazîresine, Hâşim Baba'nınki ise aynı arsanın güney ucuna nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 210-213; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Mecmûa-i Cevâmi', II, 60-61; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 43-47; a.mlf., Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3; Sicill-i Osmânî, IV, 664; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 112-113; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 40; Osmanlı Müellifleri, I, 6263, 189-190; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 65; Ergun, Antoloji, II, 409, 479, 490; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 10; Behcetî, Merâkıd-ı Mu'tebere-i Üsküdar, s. 38; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 61, 168-169, 419; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21;

H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 242-245, 277; İsmet, Tekmiletü'ş-Şakāik, s. 477, 484-485, 516; B. Çeçener, "Üsküdar Mezarlıkları, Türbeleri ve Hazireleri", TTOK Belleteni, XLIX/328 (1975), s. 18 vd.; R. Ekrem Koçu, "Bandırmalı Tekkesi ve Camii", İst.A, IV, 2102.

M. Baha Tanman - Hasan Kâmil Yılmaz

BANDUNG

Endonezya’da Batı Cava eyaletinin merkezi.

Endonezya’nın üçüncü büyük şehri olan Bandung, Cava adasının iç kısımlarında denizden yüksekliği 730 m. civarında bulunan bir plato üzerinde kurulmuştur; etrafında volkanik dağlar ve tepeler yer alır. Tjikapundug nehrinin ikiye ayırdığı şehrin fazla miktarda yağmur almasından dolayı yumuşak bir iklimi vardır; çevresi yeşillik ve ormanlıklarla kaplıdır. Ülkenin başşehri Cakarta’ya 180 km. uzaklıkta bulunan Bandung Endonezya’nın ticaret, endüstri, eğitim ve taşımacılık merkezlerinden biridir.

XVII. yüzyılda Ceribon sultanı tarafından Tjitarum nehri kıyısında kurulmuş olan Bandung, XIX. yüzyılın başlarında Hollanda genel valisi H. Willem Daendels tarafından bugünkü yerine nakledilerek Batı tarzında yeniden inşa edildi. Kısa bir dönem (1811-1816) İngilizler’in elinde kaldıktan sonra tekrar Hollandalılar’ın eline geçen şehir II. Dünya Savaşı’nda Japonya tarafından işgal edildi (1942). Savaştan sonra ise Endonezya’nın bağımsızlığını ilân etmesi (17 Ağustos 1945) üzerine bu ülkenin sınırları içerisinde yer aldı.

Batı ve geleneksel Cava stilinde inşa edilmiş mimari eserleri, özellikle büyük camileri, parkları ve eğitim kurumlarıyla ünlü olan şehir, burada 1955 yılında toplanan AsyaAfrika Ülkeleri Konferansı ile de adını dünyaya duyurmuştur. Bandung’da tarım, tekstil, kimya, seramik, kâğıt ve tüketim maddeleri endüstrileri gelişmiştir. Etrafındaki dağ ve tepelerin eteklerinde çay ile kauçuk ve kınakına ağaçları yetiştirilmekte ve bunlar şehirdeki fabrikalarda işlenmektedir. Burada bulunan kinin fabrikaları, II. Dünya Savaşı’ndan önce dünya kinin üretiminin % 80’ini gerçekleştirmekteydi.

Çoğunluğu müslüman yaklaşık 1.800.000 nüfuslu bir şehir olan Bandung’da çok sayıda yüksek okul, üniversite, akademi ve enstitü bulunmaktadır. Sömürge döneminde açılmış olan Bandung Teknik Yüksek Okulu üniversite seviyesinde bir müessese olup bugün Endonezya

Üniversitesi’ne bağlıdır ve matematik ile fen fakültelerinden oluşmaktadır. Negeri Padyayaran ve Parankiyengen üniversiteleriyle Bandung Jeoloji ve Tekstil akademileri şehrin başlıca öğretim kurumlarıdır. Ayrıca Bandung yakınlarında Lembang’da Boscha Gözlemevi ile bir nükleer araştırma merkezi bulunmaktadır.

Bandung Konferansı. 18-24 Nisan 1955 tarihlerinde Bandung’da toplanan AsyaAfrika Ülkeleri Konferansı, buraya nisbetle Bandung Konferansı adıyla bilinir. II. Dünya Savaşı’nı takip eden yıllarda bağımsızlığına kavuşan irili ufaklı birçok Asya ve Afrika ülkesi bağımsızlıklarını korumak, Batı’nın sömürgeci ve emperyalist politikaları karşısında mücadele etmek için çeşitli konularda iş birliği yapma lüzumunu görmüşler ve bu amaçla ilki, Endonezya Başbakanı Dr. Ali Sastroamidijojo’nun teşebbüsüyle Mayıs 1954’te Birmanya, Seylan, Hindistan, Pakistan ve Endonezya’nın iştirakiyle Seylan’ın başşehri Colombo’da, ikincisi de Aralık 1954’te Endonezya’nın Bogor şehrinde iki ayrı toplantı yapmışlardı. İkinci toplantıda 1955 yılında Bandung’da Asya ve Afrika ülkelerinin katılacakları bir konferansın yapılması için karar alındı. Konferans, Güney ve Kuzey Kore, Güney Afrika Cumhuriyeti, İsrail ve

Milliyetçi Çin dışında yirmi dokuz ülkenin katılmasıyla toplandı. Konferansta bir yanda Türkiye, Irak ve Pakistan gibi Batı yanlısı bir grup, diğer yanda ise Hindistan, Mısır ve Çin Halk Cumhurriyeti gibi Batı karşıtı, bağlantısızlığı savunan başka bir grup ortaya çıkmıştır. Özellikle Sovyetler Birliği’nin Doğu Avrupa ve Orta Asya’daki politikaları geniş tartışmalara sebep olmuş, sömürgeciliğin bütün görünümleriyle mahkûm edilmesi üzerine uzlaşma sağlanabilmiştir. Konferans sonunda yayımlanan bildiri ve kararlarda bağlantısızlığı savunan Batı karşıtı ülkelerin konferansa hâkim oldukları görülmüştür. 24 Nisan günü yayımlanan on maddelik bir bildiri ile çalışmalarını tamamlayan Bandung Konferansı, milletlerarası politika alanında AsyaAfrika ülkelerinin Birleşmiş Milletler içinde etkili bir blok olarak belirmeleri ve 1961 yılında resmîleşecek olan Bağlantısızlar Grubu’nun ortaya çıkması gibi sonuçları doğurmuştur.

Türkiye Bandung Konferansı’na Dışişleri bakanı seviyesinde katılmış ve toplantıda bulunan tek NATO üyesi olarak Batı ülkelerinin sözcülüğünü yapmıştır. Türkiye’nin bu konferansta Batı yanlısı bir politika takip etmesi

ve bloksuzluğa karşı çıkması, Üçüncü Dünya ülkeleriyle ilişkilerin geliştirilmesinde olumsuz rol oynamıştır.

Bandung Konferansı'na katılan ülkeler şunlardır: Afganistan, Altın Sahili (Gana), Birmanya, Çin Halk Cumhuriyeti, Endonezya, Filipinler, Habeşistan (Etiyopya), Hindistan, İran, Irak, Japonya, Kamboçya, Kuzey Vietnam, Laos, Liberya, Libya, Lübnan, Mısır, Nepal, Pakistan, Seylan (Sri Lanka), Siyam (Tayland), Sudan, Suriye, Suudi Arabistan, Türkiye, Ürdün, Vietnam, Yemen.

BİBLİYOGRAFYA

D. Kimche, The Afro-Asian Movement, Jerusalem 1973, s. 59-79; Java (ed. Peter Hutton), Singapore 1978, s. 150-157; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, Hong Kong 1981, s. 148-150; Mehmet Gönlübol - Halûk Ülman, "İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Türk Dış Politikası (1945-1965)", Olaylarla Türk Dış Politikası, Ankara 1982, I, 283-286; Frederick L. Wernstedt, "Bandung", EAm., III, 156; James R. Shirley, "Bandung Conference", a.e., III, 156; O. G., "Bandoung", EUn., II, 1067-1068; "Bandung", EBr., III, 81-82; "Bandung", Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980, I, 387-388.

Davut Dursun

BÂNET SÜÂD

(bk. KASÎDETÜ'l-BÜRDE)

BANG KAUP, Willy

(1869-1934)

Mukayeseli Türk dili araştırmaları mektebinin ve Uyguroloji'nin kurucusu olan Alman Türkologu.

Johann Wilhelm Max Julius Bang Kaup 9 Ağustos 1869'da Almanya'nın Wesel şehrinde doğdu. Birçok âlim ve rahip yetiştiren Protestan bir aileye mensuptur. Bir askerî hâkim olan babası Heinrich Bang daha sonra Wesel şehrinin belediye başkanlığını yapmıştır. Bang'ın birçok eserinde Bang Kaup şeklinde yazdığı soyadı, babasınınkiyle birlikte annesinin kızlık soyadı olan Kaup'u da kullanmasından ortaya çıkmıştır.

Bang daha lise öğrencisi iken dile, özellikle eski İran dillerine karşı büyük bir ilgi duydu ve ailesinin haberi olmadan ünlü şarkiyatçı Fleischer ile mektuplaştı. Liseyi bitirdikten sonra Fleischer'in tavsiyesine uyarak Belçika'nın Louvain Üniversitesi'nde Doğu dilleri profesörü olan Charles de Harlez'in yanına gitti ve onun idaresi altında bilhassa çivi yazılı Persçe ile Avesta dili üzerinde çalıştı. Louvain Üniversitesi'nden başka Fransa, İngiltere ve Polonya'da da okuyan Bang'ın çalışma programı arasında İngilizce başta olmak üzere Germen dilleri önemli bir yer tutmuştur.

Bang'ın ilk ilmî yazısı, yirmi yaşındayken Ahamenî kitâbelerinin açıklanması hakkında kaleme aldığı "Beiträge zur Erklärung der Achämenideninschriften" (ZDMG, XLII [1899], s. 525-534) adlı incelemedir. Bu araştırmayı, Avestik alfabeyle yazılmış Zend-Avesta metinleri ve çivi yazılı Behistûn kitâbeleriyle ilgili yazıları takip etti. Bang ilmî yayın hayatının ikinci yılından itibaren Ural-Altay sahasında Moğol ve Mançu dilleri üzerine de çalışmaya başladı; ancak 1893 yılında Wilhelm Thomsen'in Göktürk alfabesini çözmesi ve bunu takip eden yıllarda onunla Wilhelm Radloff'un Orhun kitâbelerini açıklamak için yaptıkları yayınlar, Bang'ın özellikle Altayistik'in Türkoloji kolunu seçmesine sebep oldu. 1896-1909 yılları arasında devamlı olarak Göktürk metinleri üzerinde çalıştı ve birçok makale yayımladı; bu çalışmaları sırasında eski Türkler'in

sayıları söyleme esaslarını da tesbit etti.

Willy Bang Kaup 1892'den itibaren Louvain Üniversitesi'ne bağlı Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'nun (Ecole des Langues Orientales Vivantes) akademik yöneticiliğini yaptı ve 1895'te bu üniversitenin İngiliz filolojisi profesörlüğüne tayin edildi. 1914 yılına kadar Louvain Üniversitesi'nde kalan Bang burada İngiliz, Alman, Fars ve Türk dilleriyle ilgili birçok araştırmasını yayımlamıştır. I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Almanya'ya döndü ve bu tarihten itibaren İranistik, Anglistik ve Germanistik sahalarındaki çalışmalarına son verdi. 1917'de Frankfurt Üniversitesi'nin Türkoloji profesörlüğüne getirildi ve Almanya'nın Karl Foy'dan sonra ikinci Türkoloji profesörü olarak bu sahada Avrupa'nın en önde gelen ilim adamlarından biri haline geldi. 1920 yılında ise Berlin Üniversitesi Türkoloji profesörlüğüne getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Kont Geza Kuun tarafından 1880 yılında Latince olarak yayımlanan Codex Cumanicus Bang'ın kuvvetle ilgisini çekmiş ve eserin üzerinde derinlemesine çalışıp Geza Kuun yayımının dil açısından istifade edilemeyecek bir neşir olduğunu ortaya koyarak orijinal metinleri açıklama, bazılarını da yeniden kurma şeklinde kitabı tekrar yayımlamıştır. Berlin'e geldiğinde I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar Orta Asya'da yapılan Alman ilmî araştırma seyahatleri ve arkeoloji kazıları sonucunda bulunarak Berlin'e getirilen yazılı belgelerin ilk inceleyicileri olan Friedrich Wilhelm Karl Müller ve Albert August von Le Coq'a katıldı ve Uygur harfli Türkçe belgelerin incelenmesi işini üzerine aldı. Müller'in dört ciltlik Uigurica, von Le Coq'un üç ciltlik Manichaica ve Bang Kaup'un başlattığı Turkische Turfantexte (ilk beş cilt Bang ile Annemarie von Gabain; VI. cilt Bang, von Gabain ve Reşit Rahmeti Arat) serileri Berlin'deki bu ilmî mesainin sonuçlarıdır. Bang'ın Berlin'deki çalışmaları arasında Türkische Turfantexte serisi dışında Studien zur vergleichenden Grammatik der Türk Sprachen vom Köktürkischen zum Osmanischen, Türkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut I-VIII gibi eserleri zikredilebilir. Mukayeseli Türk dili araştırmaları mektebinin kurucusu olan Bang'ın çalışmaları öğrencileri von Gabain tarafından Almanya'da, Reşit Rahmeti Arat tarafından da Türkiye'de devam ettirilmiştir.

8 Ekim 1934 Pazartesi günü altmış beş yaşında iken talihsiz bir apandisit ameliyatı sonucunda hayatını kaybeden Bang'ın ölümü hakkında Alman ve Türk

basınında çok çeşitli makaleler çıkmış, hayatı ve eserleri üzerine ise bazıları sağlığında olmak üzere çeşitli zamanlarda pek çok yazı yayımlanmıştır (başlıcaları için bk. bibl.).

Eserleri. Bang'ın 1889-1934 yılları arasındaki kırk beş yıllık akademik hayatında kaleme aldığı 113 parçadan müteşekkil 2000 sayfa civarındaki ilmî çalışmaları bütün olarak değerlendirildiğinde bunların şu on grupta toplandığı görülür: 1. Dilin ve Türk dilinin genel konuları (8 makale, 76 sayfa); 2. Gramer ve kelime açıklamaları (11 makale, 324 sayfa); 3. Altayistik, Mongolistik ve Mançu-Tunguz araştırmaları (26 makale, 180 sayfa); 4. Göktürkçe araştırmaları (11 makale, 148 sayfa); 5. Budist Uygurlar hakkında araştırmalar (12 makale, 210 sayfa); 6. Maniheist Uygurlar hakkında araştırmalar (7 makale, 224 sayfa); 7. Nestûrî Uygurlar hakkında araştırma (1 makale, 35 sayfa); 8. Codex Cumanicus ve Kuzey Türkçesi üzerine araştırmalar (12 makale, 176 sayfa); 9. Yaşayan Türk şiveleri araştırmaları (18 makale, 210 sayfa); 10. "Berlin'deki Macar Enstitüsü'nden Türkoloji Mektupları" adı altındaki Türkoloji çalışmaları (7 makale, 108 sayfa). Willy Bang Kaup bu çalışmaları ile Türkoloji'nin, daha önceleri İslâm filolojisi içerisinde şarkiyat çerçevesinde okutulan Arap-Fars-Türk dillerinden ayrılarak kendi başına müstakil bir ilim kolu haline gelmesini sağlamış, Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış metinler üzerindeki çalışmalarıyla da Uyguroloji bilim dalının kurucusu olmuştur (eserlerinin tam listesi için bk. Sertkaya, s. 289-304).

BİBLİYOGRAFYA

A. von Gabain, "Bang Kaup", Neue Deutsche Bibliographie, Berlin 1953, I, 576; a.mlf., "Persönliche Erinnerungen an W. Bang Kaup", Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Berlin 1974, s. 51-55; a.mlf., "W. Bang Kaup [1869-1934]", UJb., XIV (1934), s. 335-340; a.mlf. - R. R.

Rachmati, “Bibliographie der Arbeiten von Professor W. Bang-Kaup”, a.e., IX (1929), s. 188-195; A. N. Kononov, “W. Bang Kaup. Zum hundertsten Geburstag”, Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Berlin 1974, s. 47-49; H. H. Schaeder, “Zu W. Bangs sechzigstem Geburtstag”, UJb., IX (1929), s. 181-187; Şerif Hulûsi Sayman, “Prof.Dr. Willy Bang Kaup’un Türk ve Ural-Altay Dillerine Ait Tetkikleri”, Edebiyat, I/3 (1935), s. 6-17; Osman Fikri Sertkaya, “Ölümünün 50. Yıl Dönümünde Willi Bang Kaup (9. VII. 1869-8. X. 1934) ve Eserleri”, TDAY Belleten 1984 (1987), s. 285-304.

Osman F. Sertkaya

BANGUOĞLU, Hasan Tahsin

(1904-1989)

Türk dil âlimi ve devlet adamı.

21 Nisan 1904'te halen Yunan Makedonyası sınırları içerisinde bulunan Drama'da doğdu. Babası buranın eşrafından tütün tüccarı Ahmed Cevdet Bey, annesi Rukiye Hanım'dır. İlk öğrenimine Selânik'te Fransızca öğretim yapan Mission Laice Françes'de başladı ve Drama'da devam etti. Ailesi Balkan Savaşı sırasında Türkiye'ye göç edip Balıkesir'e yerleştiği için tahsilini burada tamamladı. Daha sonra İstanbul Sultânîsi'ne (İstanbul Erkek Lisesi) devam ederek buradan mezun oldu (1926). Aynı yıl girdiği Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Edebiyat Zümresi'nde Orhan Şaik (Gökyay), Hüseyin Nihal (Atsız), Nihad Sâmi (Banarlı) gibi her biri daha sonraları Türk dili, tarihi ve edebiyatının otoriteleri olacak kişilerle birlikte okudu. İyi Fransızca bildiği için bu yıllarda yardımcı iş olarak Vakit gazetesinin Beyoğlu muhabirliğini de yaptı. 1930'da Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

1930-1932 yılları arasında Ankara'da Gazi Terbiye Enstitüsü'nde edebiyat hocalığı yaptı. Mart 1931'de Vakit gazetesinin eki olan aylık Vakit dergisinde yayımladığı "Nedim Nasıl Ölmüştü?" ve aynı yerde Nisan 1931'de yayımladığı "Safvet Tezkiresi" adlı iki yazısı ile ilim âleminin dikkatini çekti. Faruk Nafiz (Çamlıbel), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Necip Fazıl (Kısakürek), Ömer Bedrettin (Uşaklı) gibi şair ve yazarlarla birlikte Hız adlı bir kültür ve edebiyat dergisi çıkardı (15 Mayıs-15 Temmuz 1931).

Gazi Terbiye Enstitüsü'nde iken ihtisas yapmak üzere Berlin'e gitti (1932). Almanca öğrendikten sonra Berlin'de mukayeseli Türk dili mektebinin kurucusu ünlü Türkolog Willy Bang Kaup'un öğrencisi olarak Mittwoch, Schaeder, Westermann ve Hartmann gibi hocaların derslerine devam etti. Burada W. Bang'ın son öğrencileri olan Annemarie von Gabain, Reşit Rahmeti Arat, Karl Heinrich Menges ve Saadet Şakir Çağatay ile ders arkadaşı oldu. 1934'te W. Bang Kaup'un ölümü üzerine tezini tamamlamak

için Breslau Üniversitesi'ne Friedrich Giese ve Carl Brockelmann'ın yanına gitti. Burada Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl ü Nevbahar adlı teziyle doktor oldu (1936).

Yurda döndüğünde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne doçent olarak tayin edildi (1936-1943). Burada ciddi bir Türkoloji disiplini yerleştirmeye çalıştı. Bir yandan da Devlet Konservatuvarı'nda fonetik dersleri okuttu (1937-1939). O sırada hüküm süren dilde tasfiyecilik akımına karşı çıktığı için bazı tenkitlere de uğradı (bk. Besim Atalay, Bir Doçentin Türkçe Okutuşu, Ankara 1940). Fakat yılmadan Türkiye Türkçesi'ni, güzel ve doğru Türkçe'yi geliştirme ve zenginleştirme yollarını anlatmaya çalıştı. Bu konuda çoğu Ulus gazetesiyle Ülkü dergisinde çıkan yazılarından bir kısmını üç broşürde topladı: Dil Bahisleri 1 (İstanbul 1941), Dil Bahisleri 2 (İstanbul 1942), Devlet Dili Türkçe Üzerine (İstanbul 1942).

Hocası Fuat Köprülü'nün meslekî tesiri yanında politik hayatının da tesiri altında kalan Banguoğlu 1943'te Bingöl'den Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili seçildi ve bu görevi 1950'ye kadar sürdü. Bu sırada partinin yayın işlerini ve Halkevleri teşkilâtını da idare etti. 10 Haziran 1948'de Millî Eğitim bakanlığına getirildi ve 22 Mayıs 1950'de Şemseddin Günaltay kabinesinin istifasına kadar bu görevde kaldı. Millî Eğitim bakanlığı sırasında Türk Dil Kurumu başkanlığını da yaptı.

1950-1955 yılları arasında politikayı bırakarak Ayvalık'ta çiftçilikle meşgul oldu. 1955'te Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'den aldığı davet üzerine 1959 yılına kadar burada mukayeseli Türk lehçeleri dersini okuttu, ayrıca tasarladığı Batı Türkçesi gramerinin ilk cildi olan Sesbilgisi kitabını hazırladı. 1959'da yurda dönünce Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde ihdas edilen Türkçe Dinî Metinler Kürsüsü'nde ders verdi; altı ay kadar da aynı fakültenin dekanlığını yaptı (1960). Daha sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde kurulan Orta Türkçe Kürsüsü'nde çalıştı, ayrıca Robert College'de Türk dili tarihi dersleri verdi. Ancak kısa bir süre sonra 1961'de tekrar politikaya atıldı ve Cumhuriyet Halk Partisi'nden Edirne senatörü seçilerek Cumhuriyet Senatosu'na girdi. Bu görevi 1968 yılına kadar sürdü. Bu arada ikinci defa Türk Dil Kurumu başkanlığına getirildi (1960-1963), 1963-1966 yılları arasında da Halkevleri genel başkanlığı

yaptı.

“Ortanın solu” görüşü İsmet İnönü tarafından kabul edilince Banguoğlu bu politikaya karşı çıktığı için 1966’da Cumhuriyet Halk Partisi’nden ihraç edildi. Bir

süre sonra girdiği Yeni Türkiye Partisi’nde Ekrem Alican’ın genel başkanlıktan ayrılması üzerine genel başkan oldu (1970). 1971’de Yeni Türkiye Partisi’ni Güven Partisi ile birleştirdi ve aktif politikayı tamamıyla bırakarak tekrar ilmî ve fikrî çalışmalarına döndü.

1983’te kurulan Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu’nun bağlı kuruluşu olan Türk Dil Kurumu’na aslî üye seçildi. Türk Dil Kurumu’nda Terim Bilim ve Uygulama Kolu başkanlığına getirildi. 1985’te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Araştırma Merkezi tarafından tertiplenen V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi’nde “Türkoloji’ye Üstün Hizmet Armağanı”nı kazanan ilk Türkolog oldu. Aydınlar Ocağı, Türkiye Millî Kültür Vakfı, Boğaziçi Yayınevi, Kubbealtı Akademisi gibi kuruluşlardan da çeşitli şilt ve hizmet armağanları aldı. 3 Mart 1989’da İstanbul’da vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği’ne defnedildi.

1930’lu yılların sonlarına doğru dilin kendi kanunlarının hâkim olduğu bir Türk dil bilgisi yazılması kararlaştırıldığında Almanya’da aldığı filoloji disipliniyle işe koyulan Banguoğlu altı ay gibi kısa bir zamanda Ana Hatlarıyle Türk Grameri adlı eserini hazırlamıştır. Banguoğlu’nun bu küçük eseri Batı ölçüleriyle bu sahada yazılan ilk kitap olmuş, eserin planı daha sonra hazırlanan dil bilgisi kitaplarına esas alınmıştır. Banguoğlu’na göre Türkçe komşu olduğu başka dillerden bir hayli kelime almasına rağmen yapı bakımından bütünlüğünü koruyan bir dildir. Türkçe’nin gramer yapısı ise mantıklı ve duru bir insan ruhunun başka dünya dillerinde rastlanmayan tutarlı ve düzenli bir aynası gibidir.

Banguoğlu gerek milletvekili gerekse Millî Eğitim bakanı olarak 1943-1950 yılları arasında meclis genel kurulları, Maarif komisyonları, parti grubu ve kurultaylarında laiklik, din eğitimi ve öğretimi konularındaki çalışmalara aktif olarak katılmıştır. Ezanın Türkçe okunduğu, Kur’an öğrenmenin yer yer yasak olduğu, din eğitiminin yapılmadığı bu devrede onun adı geçen

konulara Cumhuriyet Halk Partisi'nin görüşleri doğrultusunda olumsuz bir tutumla yaklaştığı ve parti görüşlerini müdafaa ettiği görülmektedir. Nitekim 1947 yılında yapılan Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayı'nda parti tüzüğünün laiklikle ilgili, "ibadetlerin ancak kanunun izin verdiği çerçeve dahilinde yapılabileceği" hükmü ile "Diyanet yoluyla dilimize giren bütün yabancı kelimelerin millî menfaat bakımından ihraç edilmesi lâzımdır" şeklindeki fıkrası, ezandan sonra ibadetlerin de Türkçe olarak yapılması neticesini doğuracağından, parti içindeki dindar milletvekilleri, devrin dinî mecmualarıyla bazı gazeteleri tarafından şiddetle tenkit edilmiştir (bk. Eşref Edip, II/84, s. 12, 14-16). Sonuçta kabul edilmeyen bu maddeyi gerek encümende gerekse hey'et-i umûmiyyede parti adına müdafaa edenler arasında Banguoğlu da vardı. Basına ve kurultay tutanaklarına geçen konuşmaları Banguoğlu'nun parti görüşleri doğrultusundaki düşüncelerini olduğu kadar bu devredeki fikirlerini ve meselelere bakışını da göstermektedir (bk. Eşref Edip, nr. II/89, s. 5). Hasan Saka kabinesinde Millî Eğitim bakanı olarak görev aldıktan sonra da Banguoğlu'nun tutumunda bir değişiklik görülmemiş (bk. Sebilürreşad, I/5, s. 78), Halk Partisi grubuyla, kurultayda alınan müsbet kararlara rağmen "din eğitimini geciktirmek ve bu konuda ipe un sermekle" suçlanmış, hatta partili arkadaşları tarafından bakanlıktan alınması dahi istenmiştir (krş. Arvas, s. 62; Banguoğlu, s. 100; ayrıca bk. Sebilürreşad, I/15, s. 233-234). Çeşitli baskılar üzerine din eğitimi ve laiklik konusunda yapılacak işlerin tesbiti için aralarında Banguoğlu'nun da bulunduğu bir komisyon kurulduğunda da burada alınan öğrenci velîlerinin izniyle ilk okulların 4 ve 5. sınıflarına din derslerinin konulması, daha önce kapatılmış olan İmam Hatip okullarının Diyanet İşleri'ne bağlı olarak açılması, İslâm İlâhiyat Fakültesi'nin kurulması hususundaki kararlardan İmam Hatip okullarının Diyanet İşleri'ne bağlı olması yolundaki teklife Nihat Erim'le beraber Banguoğlu da karşı çıkmıştı. Yazdıkları muhalefet şerhinde, "Bu okulların diyanete bağlı olmasının, diyanetin kadrosunun iskolastik medrese zihniyetinin tohumlukları olan adamlardan meydana geldiği için, şeriatı yeniden hortlatmakla neticeleneceğini, bunun zorla yerleştirilen inkılâplar açısından tehlikeli olduğunu" belirtmeleri, Banguoğlu'nun bu devredeki fikirlerini göstermesi bakımından ilgi çekicidir (bk. İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/96, s. 9-11). Şemsettin Günaltay hükümetinde de Millî Eğitim bakanı olarak kalan Banguoğlu, bu defa eski bir İlâhiyat Fakültesi hocası ve dekanı olan başbakanın büyük bir kararlılıkla konuya eğilmesi ve parti

içinden İbrahim Arvas, Fatin Gökmen ve arkadaşlarının baskısı üzerine eski tutumunu yumuşatmış, sonuçta İmam-Hatip kurslarıyla İlâhiyat Fakültesi'nin açılışı gerçekleşmiştir (1949). Ancak bunda da tam başarı sağlanamamış, mektep olarak açılması kararlaştırılan İmam Hatip'ler kurs haline dönüştürülmüş (bk. Banguoğlu, s. 99), İslâm İlâhiyat Fakültesi ise sadece İlâhiyat Fakültesi olarak açılmıştır ki Banguoğlu'nun daha sonraki beyanlarının aksine bu husus tatmin edici bulunmamıştır (Ogan, II/30, s. 71-72). Tahsin Banguoğlu'nun millî ve dinî meselelerde eski fikirlerinden vazgeçmesi, bir fikrî dönüş yaparak bazı gerçekleri müdafaa etmesi, aktif politikadan çekildikten ve her türlü icraat imkânlarının elinden çıkmasından yani 1970'li yıllardan sonra mümkün olabilmiştir.

Eserleri. 1. Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl ü Nevbahar (Leipzig 1936). 2. Ana Hatlarıyle Türk Grameri (İstanbul 1940). Genişletilmiş ikinci baskısı Ana Hatlarıyle Türk Grameri, "Kılavuz Kitap" adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1979). 3. Türk Grameri, Birinci Bölüm, Sesbilgisi (Ankara 1959). 4. Türkçenin Grameri (İstanbul 1974). 5. Dil Bahisleri (İstanbul 1987). Çeşitli dergi ve gazetelerde dil konularına dair yayımladığı makaleleriyle daha önce çıkardığı Dil Bahisleri 1, 2 ve Devlet Dili Türkçe Üzerine adlı kitapçıktan meydana gelmiştir. 6. Kendimize Geleceğiz (İstanbul 1984). 1976-1977 ve 1983-1984 yılları arasında Türk millî kültürü ile ilgili olarak yayımladığı yazılarını ihtiva etmektedir.

Banguoğlu'nun dil konusundaki ilmî araştırmalarının birçoğu Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten'de yayımlanmıştır. Bu makaleler arasında "Türkçe'de Tekerrür Fiilleri" (TDAY Belleten 1956, s. 111-123), "Türkçe'de Benzerlik Sıfatları" (TDAY Belleten 1957, s. 13-27),

"Uygurlar ve Uygurca Üzerine" (TDAY Belleten 1958, s. 87-113), "Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine" (TDAY Belleten 1959, s. 1-26), "Oğuz Lehçesi Üzerine" (TDAY Belleten 1960, s. 23-48), "Eski Türkçe Bazı Adlar Üzerine I Gültekin" (X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1963, Ankara 1964, s. 1-4) başlıklı olanlar özellikle zikre değer.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984, s. 96-102; CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, Ankara 1948, s. 448-452, 465; İbrahim Arvas, Tarihi Hakikatler (İbrahim Arvas'ın Hatıratı), Ankara 1964, s. 55-57, 62, 72-74; Feroz-Bedia Turgay Ahmad, Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971, Ankara 1976, s. 40, 54-55, 321, ayrıca bk. İndeks; Eşref Edip, "Halk Partisinin Dini Siyaseti", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/84, İstanbul 1947, s. 12, 14-16; a.mlf., "Halk Partisi Müfritlerinin Din Aleyhtarlığı", a.e., II/89 (1947), s. 5; "İlk Okullarda Din Tedrisatı İmam Hatip Mektepleri İslâm İlahiyat Fakültesi Hakkında H.P. Meclis Grubu Komisyonunun Raporu", a.e., II/96 (1948), s. 9-11; Yusuf Ziya (Yörükan), "Din Maarifi ve Din Tedrisatı I", a.e., II/98 (1948), s. 2, 12, 15; a.mlf., "Din Maarifi ve Din Tedrisatı II", a.e., II/99 (1948), s. 2-4; "Müfritler İş Başında", Sebilürreşad, I/5, İstanbul 1948, s. 78-79; "Mekteplere Konacak Din ve Ahlak Dersleri Ne Oldu? Din Üzerindeki Baskı Daha Ne Kadar Devam Edecek?", a.e., I/15 (1948), s. 233-234; M. Raif Ogan, "İmam-Hatip Kurslarında İlahiyat Fakültelerinde", a.e., II/30 (1949), s. 71-72; Abdurrahim Zapsu, "Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu'na Açık Mektup", Ehl-i Sünnet, III/52, İstanbul 1949, s. 10-11, 16; Altan Deliorman, "Geleceğe Bir Ses", Türk Edebiyatı, sy. 186, İstanbul 1989, s. 19-20; Necmettin Hacıeminoğlu, "Tahsin Banguoğlu'nun Ardından", a.e., sy. 187 (1989), s. 13-14; İsmail Kara, "Tahsin Banguoğlu'ndan Birkaç Hatıra Çok Partili Hayata Girerken", TT, XI/66 (1989), s. 47-48, 367-368; Fethi Tevetoğlu, "Prof. Dr. Hasan Tahsin Banguoğlu", TDI., sy. 451 (1989), s. 51-56; Osman Fikri Sertkaya, "Kendi Kaleminden Hasan Tahsin Banguoğlu", a.e., sy. 465 (1990), s. 129-133; M. Ertuğrul Düzdağ, "Nâhoş Sadâlar", Zaman, İstanbul 25 Ağustos 1989, s. 2; TDEA, I, 309-310.

Osman F. Sertkaya

BÂNÎCÛRÎLER

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Tohâristan ve Bedahşan'da hüküm süren küçük bir hânedan.

Ebû Dâvûdîler adıyla da bilinen bu hânedanın İran asıllı olduğu ileri sürülmüşse de, adının sonundaki "cûr"un Türkçe'de rütbe ve unvan olarak kullanıldığı dikkate alınırsa, Sîmcûrîler gibi onların da Türk olduğu söylenebilir. Bânîcûrîler'in soy kütükleri ve tarihleri hakkındaki bilgiler çok azdır. Hânedanın kurucusu Bânîcûr'un Abbâsî halifeleri Ebû Ca'fer el-Mansûr ve Mehdî'nin çağdaşı olduğu sanılıyor. Bânîcûr'un oğlu Hâşim (ö. 243/857-58), Yukarı Ceyhun kenarında Vahş ve Helâverd dağlık bölgelerinin hâkimi idi. Ailenin kesin olarak bilinen ilk ferdi, Hâşim'in torunu olan Dâvûd b. Abbas'tır. Dâvûd 233'ten (847-48) itibaren Belh valisi idi. Belh dışındaki Nevşâd Sarayı ile şehirdeki bazı yapıları o inşa ettirdi. Saffârîler'den Ya'kub b. Leys 872'de Belh'i işgal ettiği zaman bütün bu yapılar tahrip edildi. Dâvûd Sâmânîler'in idaresindeki Semerkant'a kaçtıysa da kısa bir süre sonra Belh'e geri döndü ve orada öldü (259/873).

Dâvûd'un yeğeni Ebû Dâvûd Muhammed b. Ahmed, Bedahşan bölgesindeki Enderâbe ve Penchîr şehirlerini idaresi altına aldıktan sonra Belh'te hüküm sürdü (874-899). Saffârîler'den Amr b. Leys, Ebû Dâvûd ile birlikte Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Ahmed'i hâkimiyeti altına almak istediyse de Belh yakınındaki savaşta mağlûp oldu ve esir düştü (900). Bu tarihten itibaren Belh Sâmânîler'in idaresine geçti.

Bânîcûrîler'in Huttel'deki kolunun başında ise yaklaşık 272'de (885) Dâvûd b. Abbas'ın akrabası olan Hâris b. Esed bulunuyordu ve 293'te (905-906) hâlâ orada hüküm sürmekteydi. Aynı aileden Ca'fer b. Ebû Ca'fer Sâmânîler'e tâbi olarak Huttel'i idare ettiği sırada isyana teşebbüs edince Sâmânî Emîri II. Nasr'ın (914-943) gönderdiği ordu onu mağlûp etti ve esir alarak Buhara'ya getirdi. Ancak Sâmânî ailesi içindeki mücadele sırasında serbest kalan Ca'fer Huttel'e giderek II. Nasr'a itaat arzetti. Daha sonra yerine oğlu Ahmed b. Ca'fer geçti. Ahmed, Horasan Valisi Ebû Ali Çaganî isyan ettiği Sâmânîler'e mağlûp olduktan (947) sonra Yukarı Ceyhun

vadisindeki mahallî hükümdarlarla bir ittifak oluşturdu. Bu ittifaka katılanlar arasında Ahmed b. Ca‘fer ile Reşt emîri ve Kumicîler adlı Türk kabilesi de vardı. Ancak Sâmânî ordusu Ebû Ali ve müttefiklerini tekrar mağlûp etti (948). Bânîcûrîler'in hangi tarihe kadar hüküm sürdüğü kesin olarak bilinmemekle beraber bu hânedanın Gazneli Sultan Mahmud devrinde (998-1030) sona erdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan Mahmud öldükten sonra oğulları Muhammed ve Mesud arasındaki taht mücadelesi sırasında, Mesud kendisine yardımcı kuvvet ararken Karahanlılar'dan Ali Tegin'e Huttel'i vermeyi vaad ettiği gibi Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh da Gazneliler'in Huttel'e hâkim olmalarını tasdik etmişti (1031).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, VI, 180; Narşahî, Târîhu Buhârâ (nşr. Müderris Razavî), Tahran 1317 hş., s. 102; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîh-i Beyhaḳ (nşr. Ganî-Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 94, 210, 283, 291; Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1346 hş., s. 139, 157; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1986, VII, 206-207, 222; 1987, VIII, 184; Barthold, Türkistan, s. 95; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 172, 184, 189, 191; C. E. Bosworth, "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times", IRAN, XIX, London 1981, s. 7, 10, 18; a.mlf., "Banıdjurids", EI² Suppl. (İng.), s. 125; a.mlf., "Khuttalan", EI² (İng.), V, 75-76; R. Hartmann, "Belh", İA, II, 485-487; R. N. Frye, "Balkh", EI² (İng.), I, 1000-1001.

Erdoğan Merçil

BANJUL

Gambia’nın başşehri.

Batı Afrika’nın Atlantik kıyısında, bütün Afrika’da açık deniz gemilerinin sokulmasına en elverişli akarsu olan ve ülkeye de adını veren Gambia nehrinin halicinde kurulmuş bir liman şehridir. Halicin genişleyerek okyanusa açılmasından önce biraz daraldığı ve eninin 5 kilometreye indiği kesimdeki sol kıyıya yakın, küçük Saint Mary adası üzerinde yer alır. Banjul köle ticaretini önlemek ve Senegal’in Fransa’ya bağlanması sebebiyle oradan ayrılan İngiliz tâcirleri için bir çıkış sağlamak üzere 1816’da İngilizler tarafından askerî üs olarak kurulmuş ve bu üsse o tarihte İngiltere’nin sömürgeler bakanı olan Kont Bathurst’a izâfeten Bathurst adı verilmiştir. Uzun süre Gambia sömürgesinin idare merkezi olan Bathurst, 1965’te bağımsızlığına kavuşan ülkenin başşehri oldu ve adı da bağımsızlıktan dokuz yıl sonra Banjul olarak değiştirildi. Şehir batıda anakara üzerindeki Kombo Saint Mary yöresine bir köprü ile, nehrin karşı kıyısındaki Barra’ya ise feribot seferleriyle bağlıdır. 23 km. güneybatıdaki Yundum Milletlerarası Havaalanı şehrin diğer ülkelerle hava bağlantısını sağlar. İş ve ticaret merkezleri nehir boyunca yer alır. İngiliz yönetiminin derin izleri şehrin mimarisinde, özellikle Victoria stili geniş revaklı alçak yapılarda ve özenle bakılan yeşil alanlarda göze çarpar. Karışık olan nüfusun yaklaşık yarısını Mandingolar ve Voloflar oluşturur; Akular ile Moritanyalı ve Lübnanlı topluluklar şehir

nüfusunun öteki yarısını tamamlar. Bunlardan İngiliz geleneklerini ve Protestanlığı benimsemiş eski sömürge dönemi kölelerinin soyundan gelen Akular, sayılarının azlığına rağmen (ülke nüfusunun % 1 kadarı), halkının % 85’i müslüman olan ülkede en önemli mevkileri ellerinde tutmakta ve her alanda etkili olmaktadırlar; devletin resmî dili de İngilizce’dir.

Gambia’nın en kalabalık şehri olan Banjul, aynı zamanda ülkenin en önemli endüstri ve ticaret merkezi, en işlek limanı ve en büyük eğitim-öğretim merkezidir. Nüfusu da yavaş olmakla beraber kazandığı öneme paralel biçimde giderek artmıştır (XX. yüzyıl başlarında 10.000, 1946’da 21.000,

1963’te 28.000, 1971’de 37.000, 1983’te 44.500). Şehir taşıdığı önemi her şeyden önce Gambia nehrinin ağzındaki deniz, nehir, kara ve hava yolları bakımından çok elverişli olan konumuna borçludur. Her ne kadar Gambia nehri halicinin girişinde bir kum topuğu (sığlık) varsa da bu topuğun bulunduğu yerde bile nehrin derinliği 8 m. kadardır. Bu sebeple 2000-3000 tonluk açık deniz gemileri kıyıdan 240 km. içerideki Kuntaur’a, daha küçük gemiler ise 280 km. içerideki Georgetown’a kadar sokulabilirler. Bu sayede Banjul, ülkede üretilen yer fıstığı ve yağ palmiyesi tohumu gibi tarım ürünlerinin ihraç edilmek üzere işlendiği endüstri tesislerinin merkezi olmuştur. Şehrin gelişmesinde diğer bir faktör de ekonomik önemi giderek artan ve aynı zamanda çeşitli yerli el sanatlarının gelişmesine de yol açan dış turizmdir. Şehirde bir cami, hıristiyan mezheplerine ait kiliseler ve çeşitli seviyede okullar vardır. En çok ticaret yaptığı ülke İngiltere’dir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Bernard, “Afrique septentrionale et occidentale”, Géographie Universelle, Paris 1939, XI, 458, 478; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 1331; Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1640; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 228; R. J. Harrison Church, “The Gambia”, Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 480, 484; EAm., III, 351-352; C. I. J., “Bathurst”, EBr., III, 278-279.

Sırrı Erinç

BANKİPÛR

(بانكيپور)

Hindistan’da Patna şehrinin kütüphanesiyle ünlü batı kesimi.

Bihâr eyaletinde, Ganj nehrinin sağ kıyısında kurulmuş bulunan Patna şehrinin batı kesimlerini içine alır. İslâm tarihçilerinin Azîmâbâd dedikleri Bankipûr yöresi, Delhi sultanlarından Fîrûz Şah Tuğluk’un (1351-1388) Bihâr’ı fethetmesiyle önem kazandı. Eğitime değer veren ve burada medreseler kuran Fîrûz Şah, 300 civarında Sanskritçe kitabı Arapça ve Farsça’ya tercüme ettirdi. Bölge Bâbür Şah’ın burayı ele geçirmesinden sonra İngiliz hâkimiyetine kadar Bâbürlüler’in idaresinde kaldı.

Bankipûr, bir kısmı çok nâdir olan Arapça, Farsça ve Urduca yazma koleksiyonlarına sahip bulunan kütüphanesi sebebiyle meşhur olmuştur. Kütüphane The Patna Oriental Public Library veya Khuda Bakhsh Oriental Public Library adlarıyla bilinmektedir. Kurucusu Mevlânâ Muhammed Bahş Han (ö. 1876), buraya 1400 eserden oluşan ilk koleksiyonu bağışlamış, daha sonra kütüphane hizmete açıldığında (1891) kitap sayısı 4000’e ulaşmıştır. Muhammed Bahş’ın oğlu Mevlânâ Hudâbahş Han’ın (ö. 1908) gayretleri sayesinde kitap sayısı 6000’i bulan Bankipûr Kütüphanesi, İslâmî literatür açısından değerli birçok eser ihtiva etmektedir. İngiltere’nin son Hindistan genel valisi Lord Curzon, kütüphanenin sistematik bir katalogunu hazırlaması için Sir Edward Denison Ross’u görevlendirmiş, onun başkanlığında Mevlevî Abdülmuktedir, Mevlevî Azîmüddin Ahmed, Mevlevî Abdülhamid, Muînüddin Nedvî ve Mesud Âlem Nedvî tarafından Arapça ve Farsça 4000 yazmanın katalogu hazırlanmıştır. Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore adıyla otuz bir cilt olarak basılan katalog, daha sonra Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library adı altında Patna’da basılmıştır. Halen kütüphanede İslâm dünyasının önemli kültür merkezleri olan Kahire, Şam, Beyrut ve diğer yerlerden toplanmış 18.000 civarında yazma bulunmaktadır (bu yazmalara ait seçme bir liste için bk. O’Connor, s. 36-92; Abid Raza Bedar, s. 623-

672). Son birkaç yıldan beri Güney Asya Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı’na (South Asien Association for Regional Cooperation-SAARC) üye İslâm ülkelerinden yazma eser uzmanları bu eserleri yayımlama çalışmaları içine girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

V. C. Scott O’Connor, An Eastern Library: An Introduction to the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1977; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 35-36; CHIn., IV, 1054; S. Lane-Pool, History of India, III, 190-191; Abid Raza Bedar, “Regional Planning for Unearthing the Knowledge Buried in Oriental Manuscripts Libraries”, The Third Congress of Muslim Librarians and Information Scientists: COMLIS III, Ankara 1989, s. 621-672; J. Ireland Hasler, “The Oriental Public Library, Bankipore”, MW, VI (1916), s. 57-65; “Bankipûr”, İA, II, 304; A. S. Bazmee Ansari, “Bankıpur”, EI² (İng.), I, 1018; a.mlf., “Bânkîpûr”, UDMİ, III, 1014-1015.

Rıza Kurtuluş

BARABA

Sibirya'da bir bölgeye ve burada bulunan Türk topluluğuna verilen ad.

Sibirya'da Ob ve İrtiş ırmakları arasında, yer yer ormanlıklarla kaplı bozkırlık bir sahadır. Bugün de yaygın olan rivayetlere göre Tura Şibanlıları veya Tura Özbekleri hanı Bek-Kondu neslinden Murtaza Han oğlu Küçüm Han (1563-1598), bu bölgede bulunan Türkler'e Baraba adını vermişti. Bu halk rivayeti muhtemelen Küçüm Han zamanında Rus Kazakları'na karşı yapılan mücadelenin destanî edebiyata akseden bir yakıştırmasıdır. Baraba kelimesi Bar-apa adındaki bir Kıpçak boyunun günümüze kadar gelen adı olmalıdır. Zira bu bölgenin eski halkı Kıpçaklar'ın bir boyunun Toksaba (Toksu-apa) olduğu bilinmektedir. Bölgenin Baraba olarak adlandırılışı ise XVIII. yüzyıldan itibaren Rus istilâsından sonraki devrelere uzanır. Daha önceki Altın Orda ve Özbek Hanlığı dönemlerine ait yerli kaynaklarda Tay Boğa Yurdu veya Tura Yurdu şeklinde geçen bu bozkırların

bilinen en eski adı, Sabir Türkleri'ne nisbetle Sibir veya Sibirya idi.

Baraba bölgesinin şehirleri Tobul, İştim, İrtiş ve Ob ırmakları ile bunlara katılan diğer ırmaklar üzerinde kurulmuştu. Rus kaynaklarında Sibir Hanlığı olarak geçen Bek-Kondu Şibanlıları veya Tura Özbek Hanlığı'nın başşehri, Baraba destanlarında adına çok sık rastlanan İskir veya Esker şehri idi. Burası, İrtiş ile Tobul ırmağının birleştiği yerde kurulmuş olan eski Sabir Türkleri'nin başşehri Sibir'in bulunduğu yerdi. Bu sebeple Esker adı, Radloff tarafından açıklandığı gibi "eski yar, eski sahil" değil, muhtemelen "eski yer" anlamına gelmektedir. Bu bölgenin başlıca şehirleri, Ob ırmağı ile İrtiş'in birleştiği yerdeki Samar, Ob ırmağının Kuzey denizine ulaştığı yerdeki Şarkel (Sarı Şehir), İrtiş'e katılan Kondu ırmağı üzerindeki KonduTura ve Tobul havzasındaki Tümen idi. Bek-Kondu Han neslinden gelen Tura Özbek hanları, Hârizm ve Buhara'dan gelen İslâm din adamlarının telkinleriyle İslâmiyet'i Kuzey Buz denizine, doğuda ise Yenisey boylarına kadar yaymışlardı. Bunda özellikle Küçüm Han'ın büyük rolü olmuştu. Küçüm Han'ın babası zamanında Yenisey boylarına, Çulum ve Abakan havzalarına yayılmaya başlayan İslâmiyet, Küçüm Han devrinde

Yakut Yurdu ve Baykal havzalarına kadar dayanmıştı.

Baraba 1579'dan itibaren Yermek idaresindeki Rus kazaklarının yağmasına uğradı. Başşehir Esker de bu tahribattan kurtulamadı. Küçüm Han bunlarla çetin bir mücadeleye giriştiyse de ateşli silâhlarla donanmış Rus kazaklarına karşı tesirli olamadı. Onun ölümünden sonra oğulları bu mücadeleyi sürdürdüler, ancak Rus istilâsına engel olamadılar. Böylece istiklâllerini ve varlıklarını kaybeden Barabalar, XIX. yüzyılda Sibirya demiryolu hattının yurtlarından geçmesi üzerine kuzeydeki Om, Tartas, İçe, Kama ırmakları ile Uba, Çanı, Sartlan gölleri havzalarına çekildiler. 1865'te Radloff bu bataklık ve ormanlık bölgelerde yaşayan Baraba oymaklarını tesbit etmiştir. Bu tesbitlere göre Terene oymağı, Kargat ve Yarkı ırmağı boyunda 150 kişi; Tarı oymağı, Ulba gölü havzasında 214 kişi; Baraba oymağı, Kulunda gölünün kuzeyinde 1685 kişi; Kölöbö (Kölaba) oymağı, Kama, Tartas, Tara ırmakları boyunda 1407 kişi; Longa (Ulunga, Urunga) oymağı, Tara ırmağının orta mecrasında ve Om ırmağı havzasının güneyinde 745 kişi; Lübey (Lüvey, Ulu-bay) oymağı, Om ırmağının kuzeyinde 203 kişi; Kargalı oymağı, Om'un kuzeyinde 231 kişiden ibaret bulunuyordu. Bu sırada toplam 4635 kişiden ibaret olan Barabalar 1897 nüfus sayımına göre 4433 kişilik nüfusa sahipti. 1926 nüfus sayımında ise ancak otuz dokuz kişi kendisini Baraba olarak kaydettirmiş, diğerleri Kazan Tatarı olarak yazılmışlardır. Ancak Barabalar'ın sayılarının günümüzde çok daha fazla olduğu sanılmaktadır.

Bugün Baraba bozkırları olarak adlandırılan bölge 117.000 kilometrekarelik bir yüzölçüme sahip olup burada çok soğuk bir kara iklimi hâkimdir. Bölgede zengin petrol ve tabii gaz yatakları vardır. Nüfusu 1949 sayımında 500.000'den fazla idi ve yörede dağınık bir yerleşme görülmekteydi. Halkın çoğunluğunu sonradan buralara yerleştirilmiş olan Ruslar ve Ukraynalılar teşkil eder. Ayrıca daha önceki devirlerde Volga bölgesinden göç etmiş olan Tatar Türkleri de burada yaşamaktadır. Bu bölgede yaşayan Barabalar çiftçilik, besicilik, balıkçılık ve kürkçülük ile geçinirler.

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Howorth, History of the Mongol, London 1880, III, 25; Zeki Velidî Togan, Türkili Haritası ve Buna Dair İzahlar, İstanbul 1943, bk. İndeks; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 159 vd.; W. Radloff, Sibirya'dan (trc. Ahmed Temir), İstanbul 1954-58, I-II, tür.yer.; L. Rasonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 269-270; Abdülkadir İnan, "Sibirya Türkleri", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 1272-1282; BSE, IV, 683-686; R. Rahmeti Arat, "Baraba", İA, II, 306-307; W. Barthold - A. Bennigsen, "Baraba", EI² (İng.), II, 1028; a.mlf.ler, "Bârâbe", UDMİ, III, 872-874; Mustafa Kafalı, "Baraba", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, IV, 314-315.

Mustafa Kafalı

BARAK BABA

(ö. 707/1307)

Babaî hareketi çevrelerine mensup Kalenderiyye tarikatı şeyhlerinden bir Türkmen babası.

Asıl adı bilinmeyen Barak Baba, kaynakların çoğuna göre Babaî hareketinin merkezlerinden Tokat yakınlarındaki bir köyde doğdu. Babasının zengin bir aileye mensup olduğu rivayet edilmektedir. Genç yaşlarda dervişliğe heveslenerek Babaî muhitinden meşhur Türkmen babası Sarı Saltuk'a mürid oldu. Kendisine Barak (köpek) lakabını Sarı Saltuk'un verdiği nakledilir. Sarı Saltuk'la ne zaman münasebet kurduğu pek bilinmiyorsa da bazı kaynaklarda ondan Barak el-Kırîmî şeklinde bahsedildiğine bakılırsa şeyhinin Kırım'daki ikameti sırasında kendisine intisap etmiş olması muhtemeldir.

Barak Baba dervişliğe başladıktan sonra hemen hemen bütün Anadolu'yu gezdi; bu arada İran'a da gitti. Daha şeyhiyle birlikteyken meşhur olmaya başlayan Barak Baba, bu ününü İran'da Sultâniye şehrindeki İlhanlı sarayına kadar duyurdu. İlhanlı Hükümdarı Gazan Han (1295-1304) kendisini sarayına çağırttı. Barak Baba Sultâniye'de bu hükümdar tarafından bazı tecrübelere tâbi tutuldu ve neticede göze girmeyi başararak önemli mevkiler elde etti. Barak Baba'nın, Gazan Han'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Olcaytu Hudâbende döneminde de itibarını koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Olcaytu onu çeşitli yerlere yolladığı elçilik heyetlerine dahil etmiştir. Meselâ 705 (1305-1306) yılında dervişlerinin de katıldığı bir heyetle Şam'a, Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'a gönderilişi bunlardan biridir. Bu hizmetinden memnun kalan Olcaytu'nun, henüz yeni kabul ettiği İmâmiyye Şiîliği'nin propagandası için Barak Baba'yı Gîlan bölgesine gönderdiği de nakledilir. O burada hem Şiîliği yayacak, hem de Gîlanlılar tarafından esir edilen İlhanlı kumandanı Kutluğ Şah'ı kurtarmaya çalışacaktı. Ancak Gîlanlılar'ın reisi Topaç Barak Baba'yı müridleriyle beraber öldürttü. O sırada kırk yaşlarında olan Barak Baba'nın ölümü Olcaytu'yu kızdırdı ve derhal asker göndererek Topaç'ı cezalandırdı. Barak

Baba’nın ölümünden çok müteessir olan hükümdar Sultâniye’de onun hâtırasına bir türbe ve zâviye yaptırdı, fakirlere para dağıttı; dervişlerine de ellişer dinar yevmiye tahsis etti. Bu durum, Barak Baba’nın Olcaytu’ya ne ölçüde tesir ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Abdülbaki Gölpınarlı tarafından neşredilen 753 (1352) tarihli bir mezar kitâbesi, Barakıyyûn (Baraklılar) denilen Barak Baba müridlerine XIV. yüzyılın ortalarında Anadolu’da da rastlandığını açıkça göstermektedir. Kaynakların ifadelerinden, Barak Baba’nın Anadolu’da olduğu kadar İran’da da çok sayıda mürid edindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mevlânâ’nın torunlarından Ulu Ârif Çelebi

Sultâniye’ye gittiği zaman burada Barak Baba Zâviyesi şeyhi Hayran Emîrci ile görüşmüş ve onunla dostluk kurmuştu. Hayran Emîrci de kısa bir müddet için Konya’ya gelmiş ve Mevlevî âyinlerine katılmıştı. Barak Baba’ya bağlı müridlerin İran’daki nüfuzlarını Timur devrine kadar devam ettirdikleri bilinmektedir.

Barak Baba’nın İmâmiyye Şiîliği’nin propagandasıyla görevlendirilmesi, Anadolu’da iken olmasa bile İran’a gittikten sonra onun bu mezhebe geçtiğini kesin olarak ortaya koymaktadır. Tasavvufî yönü konusunda ise bilhassa Arapça kaynaklar meseleyi yeterince aydınlatacak bilgiler vermektedir. Bunlar Barak Baba’nın Şam’a gelişini anlatırken gerek kendisinin gerekse dervişlerinin kıyafetlerine, hal ve tavırlarına geniş yer ayırmışlardır. Bu kaynaklarda onunla beraber dolaşan 100 kadar dervişin aynı biçimde giyindikleri belirtilir. Başlarında, iki yanında boynuzlar olan keçe külâhlar bulunuyordu. Saç ve sakalları kazınmıştı, ancak gür bıyıkları vardı. Boyunlarında küçük çanlardan ve boyalı aşık kemiklerinden yapılmış kolyeler taşıyorlardı. Barak Baba zaman zaman dervişlerinin çaldığı davulların temposuna uyarak raksediyordu. Bu kıyafeti, bazı tavır ve sözleri, davul eşliğinde raksetmesi Barak Baba’nın zındıklıkla itham edilmesine sebep olmuş, hatta kendisinin ve dervişlerinin bıyıkları “sünnet üzere” kısaltılmış, boynuzlu külâhları çıkartılmıştı. Barak Baba ve müridleri bu sebeple Şam’da iltifat görmemişler, Mısır’dan da kovulmuşlardır. Kaynaklarda halkın kendileriyle alay etmek için söylediği dikkate değer manzumeler de yer almaktadır. Bu manzumelerde Baraklılar’ın “şeytanın avenesi” olarak tavsif edildikleri görülmektedir.

Barak Baba ve müridlerinin Kalenderiyye'ye mensup Haydariyye tarikatından olduklarını ve XIV. yüzyılın başlarında henüz Şamanist gelenekleri önemli ölçüde muhafaza ettiklerini rahatça söylemek mümkündür. Bilhassa davul ve çıngırak sesleriyle raksederek hayvan seslerine benzeyen sesler çıkaran Barak Baba bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca kaynaklar kendisinin vecde gelebilmek için afyon kullandığını da naklediyor ki bu da onun ve dolayısıyla müridlerinin Kalenderiyye-Haydariyye tarikatı mensubu oldukları görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Barak Baba'nın vecd halinde söylediği rivayet edilen ve muhtemelen dervişlerinden biri tarafından kaleme alınan bir risâlesi zamanımıza kadar gelmiştir. Birtakım anlaşılmaz sözler (şathiyyât) ihtiva eden Kelimât-ı Barak Baba adındaki bu risâle 853 (1449) tarihinde Babaî hareketinin merkezi olan Amasya'da istinsah edilmiştir. Kelimât-ı Barak Baba Hilmi Ziya Ülken tarafından Barak Baba'ya dair bir makalenin sonunda yayımlanmıştır. Ayrıca Kutbü'l-Alevî adında birinin söz konusu risâleye yazdığı bir de şerh bulunmaktadır.

Kaynakların Barak Baba ve müridleri hakkındaki bütün olumsuz kayıtlarına rağmen bazı zıt bilgiler ihtiva ettikleri de görülmektedir. Meselâ birkaçında Barak Baba ve müridlerinin beş vakit namaz kıldıkları, hatta Barak Baba'nın, namazını aksatanları dövmek üzere bir muhtesib* tayin ettiği belirtilmektedir. Bütün bu farklı ifadelerden şöyle bir hükme varılabilir: Barak Baba bazı Şamanik etkiler taşıyan, ancak Şam ve Mısır gibi Sünnîliğin sağlamca yerleştiği bölgelerde ibadet konusunda titizlik gösteren Şiî bir Türkmen babası, saçı, sakalı ve kaşları kazınmış gür bıyıklı bir Haydarî şeyhidir.

Bugün Anadolu'da Barak ismini taşıyan bazı köyler bulunmaktadır. Bunların hepsinin değilse bile bazılarının, bir zamanlar Anadolu'da yaygın olan Barak Baba dervişlerinin hâtırasını taşıdığı kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Birzâlî, Târîh, TSMK, III. Murad, nr. 2951, II, vr. 105b; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîh-i Olcaytu Sultan Muhammed Hudâbende, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3019, vr. 166ª-b; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, II, 860-862; Safedî, Aʿyânü'l-ʿasr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2970, II, vr. 43b; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 416ª-417b; Aynî, ʿİkdü'l-cümân, Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2392, XX, vr. 323ª-b; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 473; Müneccimbaşı, Câmiʿü'd-düvel, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3171, I, vr. 1183ª-1184b; Amasya Tarihi, II, 461-463; M. Fuad Köprülü, Influence du Chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans, İstanbul 1929, s. 17; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sy. 4-6 (1338-39), s. 393 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 43, 457-472; Köylerimiz (İçişleri Bakanlığı neşriyatı), Ankara 1968; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 271; Hilmi Ziya [Ülken], "Anadolu Tarihinde Dinî Rûhiyat Müşâhedeleri", Mihrâb, sy. 13-14, İstanbul 1340, s. 440 vd.; Ziyâeddin Fahri [Fındıkoğlu], "Barak Baba Risâlesi", Hayat Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1927, s. 29 vd.; Haydar Ali Diriöz, "Kutbu'l-Alevî'nin Barak Baba Risâlesi Şerhi", TM, IX (1951), s. 167-170; B. Lewis, "Barak Baba", EI^{2} (İng.), I, 1031; H. Algar, "Baraq Baba", Elr., III, 754-755.

Ahmet Yaşar Ocak

BARAK HÂCİB

(ö. 632/1235)

Kirman'da hüküm süren Kutluğhanlılar hânedanının kurucusu (1222-1235).

Aslen putperest olan Karahıtaylar'a mensuptur. Nesevî'ye göre Karahıtay Hükümdarı Gür Han'ın hâcib*i iken Hârizmşah Alâeddin Muhammed'e elçi olarak gönderilmiş, ancak geri dönmesine izin verilmeyerek Karahıtaylar'ın yıkılışına kadar sarayda alıkonulmuştur. Bu tarihten itibaren de önce hâcib, daha sonra da Alâeddin Muhammed'in oğlu Gıyâseddin Pîr Şah'a atabeg* tayin edilmiştir. Cüveynî'ye göre ise elçi olarak Barak'ın yerine kardeşi Hamîd-Bûr gönderilmiştir. Karahıtaylar'ın yenilgisiyle sonuçlanan Talas Savaşı'nda (607/1210) esir alınan başkumandan Tayangu ile beraber Barak ve kardeşi Hamîd-Bûr da Alâeddin Muhammed'e getirilmiş ve Barak Karahıtaylar'ın yıkılışından sonra onun hizmetine girerek hâcibliğe yükselmiştir.

Alâeddin Muhammed Moğollar'ın önünden kaçarken ölünce oğlu Gıyâseddin Pîr Şah Irâk-ı Acem'e yerleşti; Barak Hâcib de onun gözde emîrleri arasına girerek Kutluğ Han unvanını aldı ve İsfahan valiliğine tayin edildi (1221). Daha sonra Gıyâseddin'in veziri Tâceddin Kerîmü'ş-şark ile ihtilâfa düştüğü için, Cüveynî'ye göre ise Tolan Çerbi kumandasındaki Moğol ordusunun yaklaşması üzerine Hindistan'a Celâleddin Hârizmşah'ın yanına gitmeye karar verdi ve Gıyâseddin'den izin alarak yola çıktı. Berdesîr yakınlarında Ahdâs'ın teşvikiyle Kirman Emîri Ebü'l-Kasım Şücâüddin'in saldırısına uğradı. Ancak Ebü'l-Kasım'ın ordusundaki Türkler'in kendi safına geçmesi sayesinde saldırıyı bertaraf eden Barak onlara ağır kayıplar verdirdi ve Kirman'a hâkim oldu (1222). Nesevî'ye göre ise Barak Hâcib daha başlangıçta Kirman'a vali tayin edilmiş ve bu tayin 1224'te Kirman'a gelen Sultan Celâleddin Hârizmşah tarafından da onaylanmıştı. Barak bu sırada kızlarından birini Celâleddin'e vererek Hârizmşahlar'la akrabalık kurdu. Sultan bir müddet Berdesîr'de kaldıktan sonra Barak'ı görevinde bırakıp geri döndü.

Barak Celâleddin Hârizmşah'ın Gürcüler'le uğraşmasından faydalanarak ülkeye tek başına hâkim olmak için Moğollar'la iş birliğine girişti. Rivayete göre

Moğollar'a haber gönderip Celâleddin'in giderek güçlendiğini ve pek çok ülkeyi ele geçirdiğini, müdahale edilmezse hâkimiyet sahalarını daha da genişleteceğini bildirdi ve onları Hârizmşahlar'a karşı kışkırttı. Kılıçla ele geçirdiği Kirman'ı Hârizmşahlar'a bırakmak niyetinde olmadığını söyleyerek sultanın ayrılmasından sonra Cengiz Han'a bağlılık arzetti ve ondan Kutluğ Han unvanını aldı.

Celâleddin Hârizmşah Kafkasya seferinde Barak'ın Moğollar'la iş birliği yaparak isyan ettiğini haber alınca (1226) süratle İsfahan'a hareket etti. Nesevî'ye göre kardeşi Gıyâseddin'i de 6000 kişilik bir orduyla onun üzerine sevketti. Bu arada Barak'a elçiyle hil'atlar gönderip onu hazırlıksız bir şekilde yakalamak istediyse de elçi Kirman'a gelince Barak Hâcib bunun bir tuzak olduğunu anladı ve yanına değerli eşyalarını alıp müstahkem bir kaleye sığındı. Celâleddin Hârizmşah Barak'ın sığındığı kaleyi ele geçirebilmek için uzun süre muhasara etmek gerektiğini bildiği için İsfahan'dan ileri gitmedi ve Kirman'dan gelen elçilerle görüştükten sonra hediyeler gönderip onu görevinde bıraktı.

Daha sonra kardeşi Celâleddin Hârizmşah ile anlaşmazlığa düşen Gıyâseddin Pîr Şah Barak Hâcib'in davetini kabul ederek Kirman'a gitti (1228). Onu saygıyla karşılayan Barak Gıyâseddin'in annesi istemediği halde onunla zorla evlendi. Kısa bir müddet sonra da Gıyâseddin ile annesinin kendisini zehirlemeyi düşündüklerini öğrendi. Bunun üzerine Barak karısını boğdurttu; Cüveynî'ye göre Gıyâseddin'i de bütün devlet erkânıyla birlikte öldürttü. Nesevî ise Gıyâseddin'in bir kalede hapsedildiğini, fakat bundan sonra âkıbetinin ne olduğunun kesin olarak bilinmediğini, bazılarına göre bu kalede iken Barak tarafından öldürüldüğünü, bazılarına göre ise İsfahan'a kaçtığını ve burada sultanın emriyle öldürüldüğünü kaydeder.

Barak Hâcib bu olaydan sonra Abbâsî halifesine elçi gönderip müslüman olduğunu, Hârizmşahlar'ın aksine ona bağlılık arzettiğini bildirdi. Kendisine "sultan" unvanı verilerek müstakil bir hükümdar olarak

tanınmasını istedi. Halife bu teklifi kabul edip ona Kutluğ Sultan unvanını verdi. Barak ayrıca Ögedey Han'a da bir elçi gönderip Gıyâseddin'i hakana karşı isyan ettiği için öldürttüğünü bildirdi ve ondan da hükümdarlığının tasdik edildiğine dair bir yarlık* aldı.

1235'te Sîstan'ı ele geçirmeye çalışan Moğol kuvvetleri kumandanı Tâir Bahadır, Barak'a haber gönderip Moğol ordularına katılmasını ve büyük hana itaat arzetmek üzere huzura gitmesini istedi. Barak Sîstan'ın zaptında Moğollar'a yardım ederek itibar kazandı, ancak yaşlı olduğunu söyleyip yerine oğlu Rükneddin Mübârek Hoca'yı Moğolistan'a gönderdi. Oğlu daha yolda iken Barak Hâcib öldü (20 Zilhicce 632/5 Eylül 1235) ve Kirman dışında yaptırmış olduğu medresede defnedildi. Barak'ın yerine önce yeğeni ve damadı Kutbüddin Muhammed geçtiyse de daha sonra Moğollar oğlu Rükneddin'i Kutluğ Han unvanıyla tahta çıkardılar.

Barak Hâcib, hâkimiyetinin Cengiz Han'ın ahfadının elinde olduğunu bildiği için onlarla iyi geçinmeyi prensip edinmişti. Onun ölümünden sonra Kutluğhanlılar mahallî hükümdarlar olarak varlıklarını sürdürdüler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 453-456; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 126-127, 152-153, 176, 228, 350; Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), London 1958, II, 417-418, 469, 472-473, 476-480; a.mlf., Tarîh-i Cihan Güşa (Öztürk), I, 156; II, 120-121, 132, 165, 168, 169, 173-178; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Simtü'l-ʿulâ li'l-hazreti'l-ʿulyâ (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1328 hş., s. 22-26; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVII (nşr. Saîd Âşûr), Kahire 1405/1985, s. 264, 279; Zambaur, Manuel, s. 237; Spuler, İran Moğolları, s. 40, 42, 171, 172, 278; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the İl-Khans", CHIr., V, 323, 329, 332; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975, s. 79, 92, 100; W. Barthold, "Barak Hâcib", İA, II, 307-308; a.mlf. - J. A. Boyle, "Burak Hadjib", EI² (İng.), I, 1311; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâleddin Harzemşah", İA, III,

49-50; J. H. Kramers, “Kirman”, a.e., VI, 818; A. K. S. Lambton, “Kirman”, EI² (İng.), V, 161; V. Minorsky, “Kutlugh-Khanids”, a.e., V, 553-554.

Abdülkerim Özaydın

BARAK HAN

(ö. 670/1271)

Çağatay hanı (1266-1271).

Çağatay Han'ın torununun oğludur. Babası Yisün-Tuva, 1251 yılında Müngge (Mengü) Kağan'ın seçimine muhalefet edip daha sonra da suikast hareketinde bulundukları için yasa gereği idam edilen şehzadeler arasındaydı. Bu hadiseden sonra içlerinde Barak Han ve kardeşlerinin de bulunduğu katledilen şehzadelerin çocukları terbiye edilmek üzere Karakurum'da bırakıldı. 1264 yılında kardeşi Arık-Buka'yı bertaraf ettikten sonra güç kazanıp kağan olan Kubilay Han, Çağatay Hanı Algu'nun (1261-1266) ölümü üzerine tahta geçen Mübârek Şah'ın bu hareketini uygun görmeyerek yanında bulunan Barak'a yarlık* verip kardeşleriyle birlikte gönderdi. Barak Han, Çağatay hanı olduktan sonra duruma hâkim olduğu gibi selefi Mübârek Şah'ı da hâkimiyetini tanımaya mecbur bıraktı. Muteber kaynaklardan Cemâl-i Karşî ve Muînüddin-i Natanzî, onun hanlığa geçiş tarihi olarak 664 (1266) yılını vermektedirler.

Barak'ın faaliyetleri, Kubilay Han'ın Türkistan'da Moğol hâkimiyetinin bütünlüğünü koruma çabalarına önemli bir darbe vurdu. Ancak bu aynı zamanda Barak'ın durumunu da zorlaştırmıştı. Barak, Ögedey Kağan'ın torunu Kaydu Han'a, İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'a ve Kubilay Kağan'ın üzerine gönderdiği Türkistan Valisi Emîr Mogultay'a karşı kendi ulusunu korumak mecburiyetinde kaldı. 1267 yılında Cuci ulusundan yardım alan Kaydu Han ona karşı üstünlük sağladı; yenilen Barak Han Semerkant'a çekildi. Yeniden savaş hazırlıklarına başladığı sırada Kaydu barış teklifinde bulundu. Bunun üzerine 1269 yazında Talas yakınlarında Kaydu Han ve Barak Han birlikte kurultay yaparak kardeşlik ve dostluk andı içtiler. Bu kurultayda Çağatay ulusunun Kaydu Han'a tâbi olması ve Mâverâünnehir'in büyük bir kısmının Barak'a bırakılması, ancak burada da ziraî sahaların Kaydu tarafından vali tayin edilen Mesud Yalvaç'ın idaresine verilmesi ve onun Kaydu Han'a bağlı olarak çalışması kararlaştırıldı.

Böylece Algu Han ile başlayan ve Barak Han ile devam eden Çağatay ulusunun istiklâl hareketi kaybedilmiş oluyor, kağanlık ulusu yerine Kaydu ulusuna tâbi bir Çağatay ulusu ortaya çıkıyordu. Yine kurultayda alınan karara göre Kaydu Han, Barak Han'a İlhanlılar üzerine yapacağı seferde yardımcı olacaktı.

1270 yılında Barak Han, Kaydu Han'dan da yardımcı kuvvetler alarak Ceyhun ırmağını iki kol halinde geçmiş, birinci kol Tirmiz üzerinden Bedahşan, Tâlekan ve Şibergan'a, ikinci kol Amuy üzerinden Merv ve Mervcik üzerine ilerlemiş ve her iki kol Nîşâbur önlerinde birleşmişti. Burada Abaka Han'ın kuvvetlerini

mağlûp eden Barak Han Nîşâbur'u aldı, ardından Çağataylı hanzâdelerden olduğu halde İlhanlılar'ın hizmetinde bulunan Nikudar'a haber göndererek Abaka Han'ı arkadan vurmayı teklif etti. Abaka Han durumu önceden hissederek Nikudar'ı bir baskınla hapsettirdi ve böylece iki ateş arasında kalmaktan kurtuldu. Bu arada Kaydu Han'ın verdiği yardımcı kuvvetler bir hoşnutsuzluk çıkararak Barak Han'ı terkettiler. Yapılan ikinci muharebede Abaka Han galip geldi (22 Temmuz 1270). Ertesi yıl İlhanlı orduları Ceyhun ırmağını geçerek Buhara'ya kadar ilerlediler. Ardından Kaydu Han, kan kardeşine yardım bahanesiyle Çağatay ülkesine girdi. Barak Han Kaydu Han ile buluşamadan kederinden vefat etti. Bazı kaynaklara göre ise buluşma olmuş ve Barak Han, kendisine ikram edilen şerbetten zehirlenip ölmüştür.

Barak Han ölümünden bir yıl önce İslâmiyet'i kabul etmiş ve Sultan Gıyâseddin unvanını kullanmaya başlamıştı. Öldüğü zaman geride Beg Timur, Tuva, Tokta, Uladay, Bozma adlı beş oğlu kalmıştı. Çağatay ulusunun istiklâli oğlu Tuva Han zamanında gerçekleşecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây (Öztürk), III, 36, 43; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (trc. J. A. Boyle, The Successors of Genghis Khan), Columbia 1971,

s. 139-141, 151-154; Vassâf, Târih (nşr. J. von Hammer), Wien 1856, s. 29 vd., 134 vd.; Gaffârî, Cihanârâ (nşr. Mücteba Minovî), Tahran 1343 hş.; Muînüddîn-i Natanzî, Müntehabü’t-tevârîẖ (nşr. Jean Aubin), Tahran 1336 hş.; Barthold, Türkistan, s. 541-546; a.mlf., Four Studies on the History of Central Asia (trc. Vladimeir-Tatiana Minorsky), Leiden 1956, I, 124 vd.; a.mlf., “Barak-Han”, İA, II, 308-310; a.mlf. - [J. A. Boyle], “Burak Khan”, EI^2 (İng.), I, 1311-1312; Spuler, İran Moğolları, s. 79-82; a.mlf., “Boraq”, Elr., IV, 366-367.

Mustafa Kafalı

BARAK HAN

(ö. 830/1427)

Altın Orda hanı (1425-1427).

Cuci Han'ın oğullarından Togay Timur'un neslinden olup 1367-1379 yılları arasında hüküm süren meşhur Altın Orda Hanı Urus Han'ın torunudur. Babası Kayırçak Han'dır. Uluğ Muhammed Han'ın ilk Altın Orda hanlığı dönemi (1419-1422), Emîr Edigü'nün oğlu Mansur Mirza'nın desteğini alarak ortaya çıkan Gıyâseddin Han ile sona ermişti. Ancak Gıyâseddin Han iki yıl sonra vefat edince Mansur Mirza bu defa Timur Kutluk Han'ın torunu Küçük (Kiçik) Muhammed Han'ı tahta çıkardı. Fakat küçük yaşta bir çocuğun hükümdar olarak itibar sağlayamayacağı görülünce Kazak ilinde hüküm sürmekte olan Barak Han Altın Orda tahtına davet edildi. Anası Urus Han'ın kızı olduğu için Mansur Mirza Barak Han'ın dayısı durumunda idi ve aradaki yakın akrabalık dolayısıyla hanlık için iyi bir namzet bulduğunu zannediyordu.

Saray şehrinde bulunan Uluğ Muhammed'i şehirden sürüp hanlığını ilân eden Barak Han, Batı Sibirya bozkırlarında büyümüş olduğu için haşin tabiatlıydı. Nitekim kısa bir müddet sonra Mansur Mirza'ya kızarak onu yayının kirişiyle boğdurttu. Fakat bu durum kendi aleyhine oldu. En büyük destekçisini kaybeden Barak Han bununla da yetinmeyerek Mansur Mirza'ya bağlı olan ve "il" denilen grupları sol kolda Kapanarası kırı denilen yere sürdü. O kış çok şiddetli geçtiği için bütün bu iller hastalıktan, soğuktan ve kıtlıktan kırıldı. Kaçabilenlerin büyük bir kısmı Küçük Muhammed Han ile Mansur Mirza'nın kardeşi Nevruz Mirza'nın yanına sığındılar. Nihayet Küçük Muhammed Han ve Nevruz Mirza Yayık ırmağını ve Cim ırmağını geçerek Kapanarası kırına geldiler. Burada yapılan savaşta Barak Han ve kardeşi Bölük Pulat Sultan yenilerek öldürüldüler. Böylece 1427 yılında Barak Han'ın yerine Küçük Muhammed Han ikinci defa hanlık makamına geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Ötemiş Hacı, Târih (haz. Mustafa Kafalı, doktora tezi İstanbul), metin kısmı vr. 63ª-69b; Abdülgaffâr Kırîmî, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 85-90; Ali Celâyir, Câmiu't-tevârîh (nşr. İ. Berezin), Kazan 1851, I-II; Düvel-i İslâmiyye; B. Spuler, Die Goldene Horde (1223-1502), Leipzig 1943, s. 157 vd.; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 353; A. Y. Yakubovsky, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), İstanbul 1976, s. 300-304.

Mustafa Kafalı

BARANTA

Orta Asya Türk boylarında örf ve âdete göre bir haksızlığa karşılık yağma için yapılan akına verilen ad.

Kelime Çağatayca'da baranta, Kazakça'da barymta, Sartça'da barımta, Moğolca'da bari-mta şeklinde söylenmektedir. W. Radloff kelimeyi "çapul, yağma; rehin" karşılığında kullanmıştır. K. K. Yudahin ise Kırgız Sözlüğü'nde barantayı, "Haksızlık edenin veya onun hısım akrabalarının hayvanlarını sürüp götürmek maksadıyla yapılan hücumdur ki iddia edilen hakkı elde etme şekillerinden biridir" cümlesiyle açıklamıştır. Kazak-Sovyet Ansiklopedisi'nde de haksız tarafa veya onun sülâlesine karşı haklı tarafça öç almak maksadıyla yapılan fiile baranta dendiği belirtilmektedir.

W. Barthold baranta hadisesini, bozkırlarda düzenli bir hükümetin bulunmadığı zamanlarda halkın çok defa haklarını bizzat elde etmeye mecbur kalması, bir kişinin işlediği suçtan dolayı bütün kabilenin sorumlu tutulması ve asıl suçlu yerine kabilenin cezalandırılması şeklinde açıklamakta, saldırıya uğrayanların intikamlarını almak için barantacılardan herhangi birini yağmalamada serbest olduklarını ve bu durumun câmiaya zarar vermeksizin yıllarca devam ettiğini söylemektedir. Rus yazarı Grodekov da barantanın örf ve âdetlere göre yapıldığını ve bunun için saldırının baranta olduğunun açıkça ilân edilmesinin, barantanın gündüz yapılmasının ve bir haksızlığın giderilmesini amaçladığını belirtmenin şart olduğunu ifade etmektedir.

Baranta âdeti yakın zamana kadar Kazaklar ve Kırgızlar arasında devam etmiştir. Hakkını iyilikle veya hâkim kararına rağmen alamayan kimse, hasmının veya hasmının kabilesine mensup birinin malından hakkından birkaç misli fazlasını alıp kendi obasında saklar ve bununla hasmını hâkimin huzuruna getirmeye mecbur ederdi. Baranta hadisesinin ortaya çıkması için muhataplardan birinin diğerine hakaret etmesi, onu dövmesi, öldürmesi veya namusuna dokunması (nişanlısını kaçırma, hanımına dil uzatma, kız kaçırma gibi) ve töreye aykırı hareketlerde bulunması gerekirdi. Barantanın şartları oluştuğunda haklı taraf diğerine, yaptığı belli bir

hareketten dolayı malına el koyacağını bildirir ve muhatabın kendisinin, onda yoksa yakınlarının ne kadar menkul malı varsa (at, deve, koyun, sığır sürüleri ve taşınır silâh) hepsini alırdı. Ancak bundan sonra baranta için şartlardan birinin ortaya çıktığını töre gereği han veya ileri gelenlerden birine anlatmak ve bunu şahitlerle ispat etmek mecburiyetindeydi. İspat edemediği takdirde hırsız, yağmacı ve saldırgan durumuna düşer ve ağır şekilde cezalandırılırdı.

Baranta, Ekim 1822'de Sibirya'da yaşayan Kazak beylerinin toplantısında suç kabul edilerek töre dışı tutuldu. 1868 Ekiminde sahra vilâyetlerinin idaresi hakkında çıkarılan yönetmelikle de bundan böyle baranta olaylarının devlet mahkemelerine intikal etmesi karar altına alındı. 1920'de Sovyet hükümeti bundan sonra barantanın yapılamayacağına ve yapanların suçlu sayılacağına dair bir kararnâme daha yayımladı. Ancak 1924 yılında Sovyet merkez icra komitesi aldığı ikinci bir kararla barantayı Rus kanunlarından ayrı tutarak yağma, çapul ve hırsızlıktan ayırdı. Böylece baranta, örf ve âdetlere göre, karşılıklı olarak anlaşmak suretiyle yapılan namus ve şerefi korumaya yönelik hukukî bir davranış kabul edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Radloff, Versuch, IV, 1482; K. K. Yudahin, Kırgız Sözlüğü (trc. Abdullah Taymas), Ankara 1945, I, 89; Abdülkadir İnan, "Kazak-Kırgızlarda Yeğenlik Hakkı ve Konuk Aşı Meseleleri", Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968, s. 286-287; Räsänen, Versuch, s. 63; H. Gayretullah, Altaylarda Kanlı Günler, İstanbul 1973; K. Ataman Ayüp, "Baranta", Kazak-Soviet Entsiklopediyası, Alma-Ata 1973, II, 177; W. Barthold - Abdülkadir İnan, "Baranta", İA, II, 310-311; R. Rahmeti Arat, "Baranta", EI² (İng.), I, 1037-1038.

Abdülkadir Donuk

BARBARO, Niccolo

İstanbul'un fethine dair bir rûznâme yazan İtalyan hekimi.

Niccolo Barbaro'nun hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Sadece XV. yüzyılın başlarında dünyaya geldiği ve 1451-1453 yıllarında İstanbul'da yaşadığı bilinmektedir. Bu yıllarda Venedik Cumhuriyeti'nin İstanbul'a sefer yapan gemilerindeki personelin hekimi olarak görevlidir. Bu şekilde 1452'den itibaren şehrin Türkler tarafından kuşatılmasına ve 29 Mayıs 1453'te kesin fethine şahit olmuştur. Yaşadığı olayları anlatan ve hayli ayrıntılı olan hâtıratı, tarihte yeni bir çığır açan İstanbul fethinin en değerli kaynaklarındandır. Aynı zamanda İtalyanlar'ın ve bilhassa Venedikliler'in şehrin savunmasındaki katkıları hakkında da güvenilir bilgiler vermektedir. Rûznâme günü gününe tutulmuş hâtıralar biçiminde 2 Mart 1451-29 Mayıs 1453 tarihleri arasında yazılmış olup Barbaro Venedik'e döndükten sonra yeniden kaleme alınmıştır. Risâlede çarpışmalara katılan vatandaşlarından altmış sekiz soylunun adlarını vererek bunlardan ölenleri, esir düşenleri ve kaçmayı başaranları da bildirir. Türkler şehri ele geçirmeye başladığında Barbaro, liman başkanı Alvise Diedo ve kalyonlar kumandanı Bartolo Furian ile birlikte Galata'daki Cenovalılar'a (Ceneviz) sığındıklarını belirtir. Kendisi, bütün denizcileri ganimetlerden pay almak için karaya çıkmış olan Türk donanmasının gafletinden faydalanarak kaçmayı başarmıştır. Barbaro'nun ölüm tarihi bilinmemektedir.

Yazma nüshası Venedik'te Biblioteca Marciana'da bulunan hâtırat ilk defa Viyana'da 1856'da Enrico Cornet tarafından Giornale dell' Assedio di Costantinopoli, 1453, di Niccolo Barbaro, Patricio Venetiano, Corredato di Note e Documenti per Enrico Cornet adıyla yayımlanmıştır. Bazı parçalarını J.-P. Migne (Patrologiae.. Graeci, Paris 1866, CLVIII, süt. 1067-1078) ve A. Ellisen (Analekten der Mittel-und Neugriechischen Litteratur, Leipzig 1855-1862, III, 89-106) neşretmişlerdir. İngilizce tercümesi J. R. Jones tarafından yapılmış (Diary of the Siege of Constantinople, New York 1969); Cornet'nin yayımladığı metinden Şemseddin T. Diler tarafından yapılan Türkçe tercümesi de basılmıştır (Konstantiniye Muhasarası

Ruznâmesi, 1453, İstanbul 1953).

BİBLİYOGRAFYA

A. Sagredo, Studio storico sul Giornale dell' Assedio di Costantinopoli, 1453, di Niccolo Barbaro, Venezia 1856; N. Iorga, "Une source negligée de la Prise de Constantinople", Académie Roumaine-Bulletin de la Section Historique, VIII, Bucarest 1927, s. 59-68; "Barbaro", Dizionario Biografico degli Italiani, VI, Roma 1964, s. 114-115.

Frank F. Ferwerda

BARBAROS HAYREDDİN PAŞA

(ö. 953/1546)

Ünlü Türk denizci ve kaptan-ı deryâsı.

Vardar Yenicesi'nden gelip Midilli'nin fethinden sonra buraya yerleşen Yâkub adlı bir sipahinin oğludur. 1478 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Hızır olduğu halde Barbaros ve Hayreddin lakaplarıyla tanınır. Batılılar havuç rengine çalan kırmızı sakalından dolayı ağabeyi Oruç'a verdikleri "Barbarossa" adını daha sonra Hızır için de kullandıklarından Barbaros diye tanınmış, Hayreddin lakabını ise kendisine Yavuz Sultan Selim takmıştır.

Dört kardeşin en küçüğü olan Hızır gençliğinde yaptırdığı bir gemiyle Midilli, Selânik ve Eğriboz arasında ticarete başladı. Rodos şövalyelerine esir düşen ağabeyi Oruç'un kurtarılmasından sonra ise iki kardeş Şehzade Korkut'un himayesine girdiler. Bu sıralarda İspanyollar'ın Batı Akdeniz'e hâkim olma gayretleriyle Endülüs'te yaptıkları zulümler yüzünden buradan ayrılmak zorunda kalan müslümanların göçleri bölgedeki eski dengeyi bozdu; bunun üzerine Oruç ve Hızır kardeşler Batı Akdeniz'e yönelerek 1504'ten sonra Kuzey Afrika sahillerinde görünmeye başladılar. İki gemilik küçük filoları için emin bir liman arayan iki kardeş, Tunus Hafsî Sultanı Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan (1493-1526) ile anlaşarak Halkulvâdî'de (La Goletta) yerleştiler. Gemilerinin sayısı artınca da Cerbe adasına geçip orayı üs edindiler ve akınlarını İtalya kıyılarına kadar uzattılar. İspanyol işgalindeki Bicâye (Bougie) Limanı'nı alamayan Barbaros kardeşler 1513 yılında bir yarımada üzerinde bulunan Cicelli'yi (Djidjelli) ele geçirdiler. Kendi başlarına bir şehir yönetimi kurmuş bulunan Cicelli halkı Oruç'u sultan ilân etti. Böylece Barbaroslar'ın Kuzey Afrika'da kuracakları devletin temelleri atılmış oldu.

Bir ara sıla için Midilli'ye dönen Barbaros kardeşler, Yavuz Sultan Selim'in himayesine girmek amacıyla Muhiddin Reis'i seren yüklü bir barça ve değerli hediyelerle İstanbul'a gönderdiler (1515). Böylece Osmanlı

desteğini de sağlayan Barbaroslar Bicâye'yi aldıkları gibi Katolik Ferdinand'ın ölümünden (1516) faydalanarak İspanyol işgalinden kurtulmak isteyen Cezayir şehrinin yardımına da koştular. Cezayir ve onun batısındaki Şerşel'in (Césarée) ele geçirilmesinden sonra Oruç Reis Şerşel ve Cezayir sultanı ilân edildi. Bunu 1517'de Tenes ve Tlemsen şehirlerinin zaptı takip etti. Ancak yerlilerle anlaşan İspanyollar'ın 1518'de Tlemsen'i geri aldıkları savaşta Oruç Reis şehid oldu.

Yalnız kalan Hızır Osmanlı desteğini güçlendirmek için adamlarından Hacı Hüseyin'i, Cezayir halkının Ekim 1519 tarihli arîza*sı ve kırk esirle birlikte Osmanlı padişahına gönderdi (Türkçe tercümesi Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan bu arîza Abdülcelil Temîmî tarafından yayımlanmıştır: "Lettre de la population algéroise au Sultan Sélim 1 er en 1519", Revue d'histoire maghrebine, 1976, V, 95-101). Afrika'da olup bitenleri öğrenen Yavuz Sultan Selim, "Hızır Reis nasrüddîndir, hayrüddîndir" diye memnuniyetini ifade ederek onun Cezayir hâkimi olarak tanındığını belirten bir hatt-ı şerif gönderdi. Ayrıca kendisine Anadolu'da gönüllü asker toplama imtiyazı tanınarak yeniçerilerle topçulardan oluşan 2000 kişilik bir yardımcı birlik gönderilmesi kararlaştırıldı. Böylece hutbenin padişah adına okunduğu Cezayir Osmanlı topraklarına katılmış olduğu gibi Hızır da artık Hayreddin Paşa diye anılmaya başlandı.

Cezayir'e hâkim olduktan sonra burayı idarî bakımdan ikiye ayıran Hızır Reis, doğu kısımlarını yerli emîrlerden Ahmed b. Kadî'nin, batı kısımlarını ise Muhammed b. Ali'nin idaresine bıraktı. Ancak Hızır Reis'in faaliyetleri ve Türkler'in Kuzey Afrika'da yerleşmeleri İspanyollar'ı tekrar harekete geçirdi. Sicilya kral nâibi Hugo del Moncada kumandasındaki seksen gemiden oluşan bir filonun 1519 Ağustosunda Harras bölgesine yaptığı çıkartma Hızır Reis tarafından püskürtüldü. Hâtıralarında belirttiğine göre bu savaş sırasında Avrupalılar Hızır'a ağabeyi gibi "Barbarossa" lakabını verdiler.

Barbaros Hayreddin 1520-1529 yılları arasında İspanyollar'ın elinde bulunan küçük bir adanın dışında bütün yörenin hâkimi oldu. Cicelli'den sonra Kol (Collo) Limanı ile Bone ve Konstantin'i de ele geçirdi. Fakat Tunus Sultanı Muhammed'in saldırısı ve Ahmed b. Kadî'nin isyanı üzerine 1524'te Cezayir'i terketmek zorunda kaldı. Ancak üç yıl sonra şehre

yeniden hâkim olabildi. Başta Sinan ve Aydın reisler olmak üzere Akdeniz'deki Türk denizcileriyle civardaki adalar halkı onun hizmetine girdiler. Cezayir'de bir silâh atölyesi kuruldu. Barbaros mevcudu otuz beş gemiye yükselen filosu ile İtalya'dan sonra İspanya sahillerini de tehdide başladı. Çeşitli baskı ve zulümlere uğrayan Gırnata müslümanları Barbaros'un şahsında büyük bir destek buldular. Yurtlarından ayrılmak zorunda kalan bu müslümanlar (Moriscos) Türk gemileriyle Afrika sahillerine taşındı. Cezayir'e getirilen Endülüs müslümanlarının sayısı 70.000'i buldu. Ayrıca ele geçirilen ganimetlerle Cezayir şehri zenginleşti ve Türkler'in Hindistanı (veya Meksikası) diye şöhret kazandı.

Bu arada Barbaros İspanyollar'ın elindeki Adakale'yi de (Penon) alarak (1530) buraya bir dalgakıran yaptırdı. Öte yandan 1531'de Şerşel'e saldıran Andrea Doria kumandasındaki İspanyol filosu bir sonuç elde edemedi. Fakat Doria ertesi yıl Osmanlılar'a ait Koron ve Patras'ı ele geçirdi. Bunun üzerine Kanûnî Sultan Süleyman donanma kumandanlığına getirmek için Barbaros'u İstanbul'a çağırdı. Yerine evlâtlığı Kara Hasan'ı bırakan Barbaros yirmi tekne ile Cezayir'den yola çıkarak İstanbul'a vardıktan bir gün sonra, 11 Cemâziyelâhir 940 (28 Aralık 1533) günü padişah tarafından kabul edildi. Ardından Kanûnî'nin isteğiyle, Irakeyn Seferi'nde bulunan Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın (Makbul) yanına Halep'e giden Barbaros, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliği pâyesiyle Kemankeş Ahmed Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâlığa tayin edildi (6 Nisan 1534). Böylece o zamana kadar Gelibolu sancak beyliği pâyesiyle verilen kaptan-ı deryâlık beylerbeyilik derecesine yükseltilmiş oldu.

Barbaros kaptanpaşalığa getirildikten sonra İspanyollar'ın öncülük ettiği Avrupa ittifakını yenip Akdeniz'de Türk üstünlüğünü kurabilmek için bir yandan güçlü ve düzenli bir donanmanın kurulmasına çalışırken öte yandan da V. Karl'a karşı Fransa ile iş birliği yapılmasına önem vermiştir.

1534 Ağustosunda seksen gemi ile İstanbul'dan ayrılan Hayreddin Paşa Reggio, Sperlonga, Fondi gibi İtalya'nın güneyindeki kasabaları vurduktan sonra Tunus'a yöneldi ve Mevlây Hasan'ın terkettiği şehri ele geçirdi (22 Eylül). Ancak ertesi yıl Tunus seferine çıkan V. Karl şehri geri alarak (21 Temmuz 1535) Mevlây Hasan'ı yeniden iş başına geçirdiği gibi Goletta'ya da bir İspanyol garnizonu yerleştirdi. 1537'de Korfu kuşatmasına katılan

Barbaros, buranın alınamaması karşısında Venedik'e ait adaların zaptına girişti. Bu amaçla 1538 baharında Ege denizine açılarak Eğriboz'un güneyindeki Paros, Antiparos, Skyros, Egina (Ekin), Naksos (Nakşe), Andros, Scarpanthos (Kerpe) ve Kasos (Kaşot) adaları ile Girit açıklarındaki adacıklardan toplam yirmi sekiz ada ve iki kaleyi Osmanlı idaresine kattı. Böylece Sakız, Kıbrıs ve Girit'in dışında Venedik'in Doğu Akdeniz ve Ege'deki hâkimiyetine son verilerek deniz yollarının emniyeti sağlanmış oldu.

Bu arada V. Karl ile Fransa Kralı I. François arasında Nice Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra İspanya ile papalık, Venedik ve Portekiz arasında Osmanlılar'a yönelik yeni bir ittifak yapıldı. 208 veya 246 gemiden oluşan Andrea Doria kumandasındaki müttefik donanması Korfu'da toplandı. Buna karşılık 122 gemiden meydana gelen Osmanlı filosu ise Barbaros'un idaresinde Arta körfezine girdi. Doria Türk donanmasını dışarıya çekebilmek için 25 Eylül 1538'de harekete geçerek bir kısım kuvvetlerini ileri yolladı. Ancak kısa süren bir çarpışmadan sonra bu gemiler geri dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Doria, hem Barbaros'u kendisini takibe zorlamak hem de muhtemel bir fırtınaya karşı Levkas ve Magenisi adacıkları arasına sığınabilmek için Preveze açıklarında demirledi (27 Eylül). Barbaros da Levkas'ın kuzeyini dolanarak müttefiklerin karşısına çıktı ve gemilerini kıvrık bir hançer şeklinde yanyana dizerek savaş düzeni aldı. Sağ kanat kumandanlığını Turgut Reis'e, sol kanadınkini de Sâlih Reis'e

verdi, kendisi ise ortada yer aldı. Düşmanın sayıca üstünlüğü karşısında bir yarma hareketine girişen Barbaros müttefik Haçlı filosunun gerilerine kadar ilerledi. Donanmasını ancak ertesi gün (28 Eylül) harekete geçirebilen Doria ise Barbaros'un karşısına çıkmak yerine açık denize dümen kırdı. Böylece büyük bir bozguna uğratılan müttefik donanmasının otuz altı teknesi ele geçirildi, 2175 de esir alındı. Türk donanmasının kayıpları ise oldukça azdı.

Preveze Zaferi'yle Doğu Akdeniz'den sonra Orta Akdeniz bölgesinde de Türk üstünlüğü sağlanmış oldu. Bu arada Doria tarafından daha önce ele geçirilen Adriyatik kıyısındaki Nova da (Castelnuova) kolaylıkla geri alındı (10 Ağustos 1539). Venedik Osmanlılar'la bir barış yaparak (1540)

ittifaktan ayrılırken V. Karl'ın Cezayir'e karşı giriştiği 1541 seferi ise fırtına yüzünden hezimete dönüştü.

I. François Preveze'den sonra yeniden Osmanlılar'a yaklaşmaya başladı. Başından beri Fransızlar'la iş birliğinden yana olan ve 1532'de I. François ile ilişki kurmuş bulunan Barbaros'un da uygun görmesiyle Akdeniz'de V. Karl'a bağlı yerlere karşı ortak bir harekete karar verildi. Fransa elçisi Paulin'i de yanına alarak 28 Mayıs 1543'te İstanbul'dan hareket eden Barbaros 110 gemilik filosuyla Messina, Reggio ve Ostia gibi İtalyan sahillerini vurduktan sonra 20 Temmuz'da Marsilya'ya vardı ve burada törenlerle karşılandı. Fransız donanmasının hazırlıklarının tamamlanmasından sonra Savoi Dukalığı'ndaki Nice'in alınmasına karar verildi. Şehir 20 Ağustos'ta ele geçirildiği halde kalenin zaptı uzayınca kuşatmaya son verilerek Türk donanmasının kışı Toulon'da geçirmesi uygun görüldü. Fakat altı ay kadar Güney Fransa'da kalan Barbaros, François'nin V. Karl'la anlaşması karşısında İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Dönüş sırasında da Cenova'da esir bulunan Turgut Reis'i kurtardı.

Nice seferi Barbaros'un son büyük seferidir. Bundan sonra daha çok tersane işleriyle meşgul olan Barbaros, 6 Cemâziyelevvel 953'te (5 Temmuz 1546) kısa bir hastalıktan sonra vefat etti ve sağlığında Beşiktaş'ta yaptırdığı medresenin yanındaki türbesine defnedildi. Ölümüne "Mâte reîsü'l-bahr=مات رئيس البحر=953" (Denizin reisi öldü) sözü tarih düşürülmüştür.

Barbaros Hayreddin Paşa zamanında Osmanlı denizciliği gücünün zirvesine ulaşmış, onun mektebinde yetişen değerli denizciler ve teşkilâtlı tersane sayesinde bu güç varlığını bir süre daha devam ettirmiştir.

Çağdaş kaynaklara göre Barbaros iri yapılı, kumral tenli idi. Saçı, sakalı, kaşları ve kirpikleri çok gürdü. Ömrü denizlerde geçtiğinden Rumca, Arapça, İspanyolca, İtalyanca ve Fransızca gibi Akdeniz dillerini iyi bilirdi. Ayrıca mûsikiyi de seviyordu. Cezayir'de yaptırdığı caminin kitâbesinde (Nisan 1520) unvanı "es-Sultânü'l-mücâhid mevlânâ Hayreddin ibn el-emîr eş-şehîr el-mücâhid Ebî Yûsuf Ya'kub et-Türkî" şeklinde gösterilmiştir. Daha sonraki devirlerde, Ege'ye açılacak donanmanın Beşiktaş'taki Hayreddin İskelesi'nde demirlemesi gelenek olmuştur. Barbaros'un evlâtlığı Hasan da Cezayir beylerbeyiliği yapmıştır.

Barbaros Hayreddin Paşa sağlığında Seyyid Murâdî'ye hâtıralarını yazdırmıştır. Gazavât-ı Hayreddin Paşa adını taşıyan hâtırat, biri mensur diğeri manzum olmak üzere iki şekilde kaleme alınmıştır. Mensur olan Fransızca'ya (A. Rang - F. Denis, Histoire d'Aroudj et de Khair-ed-din, fondateurs de la Régence d'Alger. "Chronique arabe du XVIe siècle", Paris 1837), İtalyanca'ya (E. Peleaz, la vita e la storia di Ariddeno Barbarossa, Palermo 1887) ve kısmen Arapça'ya (Nûreddin Abdülkadir, ez-Zühretü'n-nâʾire, Cezayir 1934) çevrildiği gibi sadeleştirilerek de yayımlanmıştır (Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hâtıraları, nşr. Ertuğrul Düzdağ, I-II, İstanbul, ts.). Manzum hâtırat ise Necip Âsım tarafından tanıtılmıştır ("Gazavât-ı Hayreddin Paşa", TOEM, I, 4 (1326), s. 233-238; hâtıratın ve nüshalarının tam bir değerlendirmesi için bk. Aldo Gallotta, Le gazavat di Hayreddin Barbarossa Studi Maghrebini, Napoli 1970, III, 79-160).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Murâdî, Gazavât-ı Hayreddin Paşa, İÜ Ktp., TY, nr. 2639; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 634, 639; Père Dan, Histoire de Barbarie et de ses corsaires, Paris 1649; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 23-59; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285, s. 26-28; Hammer (Atâ Bey), V, 164-177, 182-186, 191-196, 201-204, 206, 209-214, 236-238, 260; Ch. Farine, Histoire de deux Barberoussa, Paris 1886; Jurien de la Gravière, Doria et Barberousse, Paris 1886; a.mlf., Les Corsaires Barbaresques, Paris 1887; H. de Grammont, Histoire d'Alger sous la domination Turque (1516-1580), Paris 1887; Mehmed Şükrü, Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, I, 357-430; R. Basset, Documents musulmans sur le siège d'Alger en 1541, Paris 1890; Ali Rıza Seyfi, Barbaros Hayreddin, İstanbul 1330; Kalelizâde M. Şükrü, Barbaros Kardeşler, İstanbul 1932; Fevzi Kurtoğlu, Barbaros Hayreddin Paşa, İstanbul 1935; İskender Fahreddin Sertelli, Barbarosun Ölümü, İstanbul 1937; P. Achard, La vie extraordinaire des frères Barbarousse Corsaires et rois d'Alger, Paris 1939; S. Bona, I corsari barbareschi, Torino 1964; S. Carletti, Andrea Doria, Roma 1968; F. Lopez de Goàmara, "Chronique des

Barberousses", Memorial historico espanêol, VI, Madrid 1854, s. 327-439; P. Estamislio - K. Aguilo, "Documentos relativos alsitio y saqueo de Mahon par Barbarroja", Rivista de Menorca (1898), s. 137-156; (1909), s. 271-280; C. Capasso, "Barbarossa e Carlo V", Archivio Storica Italiano, LXIX (1932), s. 169-209; İsmail Soysal, "Türk-Fransız Diplomasi Münasebetlerinin İlk Devresi", TD, III/5-6 (1953), s. 72-85; M. Tayyib Gökbilgin, "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri", TTK Belgeler, 1/2 (1965), nr. 27-28, 34, 40-41, 61, 82; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Kolleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler", a.e., V-VIII/9-12 (1971), nr. 131, 188; J. Deny - J. Laroche, "L'expédition en Provence de l'armée de mer du sultan Suleyman sous le commendement de l'amiral Hayreddin Pacha, dit Barberousse (1543-1544)", Turcica, I, Paris 1969, s. 161-211; S. Soucek, "The Rise of the Barbarossas in North Africa", Ar.Ott., III (1971), s. 238-250; a.mlf., "Remarks on Some Western and Turkish Sources Dealing with the Barbarossa Brothers", GDAAD, I (1972), s. 63-76; C. H. Imber, "The Costs of Naval Warfare the Account of Hayreddin Barbarossa's Hercez Novi Campaign in 1539", Ar.Ott., IV (1972), s. 203-216; Afif Büyüktuğrul, "Preveze Deniz Muharebesine İlişkin Gerçekler", TTK Belleten, XXXVII/145 (1973), s. 51-85; Robert Mantran, "Khayr eddine Barberousse et l'Implantation Ottomane en Afrique du nord", Les Africains, III (1977), s. 73-101; Fahir İz, "Barbaros Hayreddin Paşa Gazavatnamesi Üzerinde Yeni Bir Araştırma", TDAY Belleten 1972 (1989), s. 81-92; Enver Ziya Karal, "Barbaros Hayreddin Paşa", İA, II, 311-315; Şerafettin Turan, "Barbaros Hayreddin", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, 4. fas., İstanbul 1981, s. 315-319; A. Gallotta, "Khayr al-Dın (Khidir) Pasha", EI² (Fr.), IV, 1187-1190.

Şerafettin Turan

BARBAROS HAYREDDİN PAŞA TÜRBESİ

İstanbul Beşiktaş'ta Sinan Paşa Camii karşısında Deniz Müzesi'nin yanında yer alan türbe.

Mimar Sinan'ın eseri olan türbe, XVI. yüzyılın ünlü denizci ve kaptan-ı deryâsı Barbaros Hayreddin Paşa için yaptırılmıştır. Kitâbesine göre 948'de (1541-42) yapılan türbe dıştan oldukça sade bir görünüme sahiptir. Türbe girişinin üzerindeki kitâbede "Hâzâ türbe-i fâtih-i Cezâyir ve Tunus merhum gazi kapudan Hayreddin Paşa rahmetullahi aleyh-sene 948" yazılıdır. Kitâbe üstündeki kemerin arasında ise celî-sülüsle "Allahümme'ftah lehû ebvâbe rahmetike" (yâ rab, ona rahmet kapılarını aç) ibaresi vardır. Türbe klasik biçimde sekizgen planlı ve kesme taştandır. Kapı önünde üstü ayna tonozlu iki sütuna dayanan bir revak bulunur. Bu tonoz örtüsü mermerden baklava başlıklı sütunlar ve sivri kemerler üzerine oturmaktadır. Sekizgen gövdenin bütün yüzleri birbirinin aynıdır. Aynalık kısmında geometrik geçmeler, aralarındaki madalyonlar içinde ise malakârî palmet ve rûmî motifli süslemeler vardır. Giriş dışında kalan bütün cephelerde yer alan ikişer pencerenin üst tarafta bulunan alçı petek şebekeli ve sivri kemerli, alttakileri ise mermer alınlıklı ve dikdörtgen sövelidir. Aynı zamanda üst kat pencereleri kafesli olup renkli camlara sahiptir. Çatı basit bir silme ile nihayetlenir. Kubbe sekizgen alçak bir kasnak üzerine oturmaktadır. Sade görünüşlü cephe teşkilâtı içeride de devam etmiştir. Böylece türbeye ferah bir görünüş kazandırılmıştır. Yakın zamanda iyi bir tamir gören türbenin kalem süslemeleri ve ahşap işlemeleri de yenilenmiştir. Kubbe ortasında besmeleyle birlikte altın yaldızla yazılmış A'râf sûresinin 89. âyeti bir madalyon halinde yer alır. Mukarnas köşeliklere oturan kubbe motifleri rûmîler, palmetler ve şemselerden meydana gelmektedir. Türbe içindeki dört sandukada Câfer Paşa, Barbaros Hayreddin Paşa, Cezayirli Hasan Paşa ve Barbaros'un hanımı Bâlâ Hatun bulunmaktadır. Türbe dışındaki hazîrede ise Barbaros'un yakınları vardı. Türbe içinde sandukalar dışında iki büyük şamdan, bir ahşap Kur'an mahfazası, bir sakal-ı şerif ve arabesk süslemeli bir metal vazo ile 1816

tarihli Seyyid İbrâhim imzalı bir hat levhası vardır.

Türbe, Barbaros Hayreddin Paşa'nın son yıllarında oturduğu yalısının yakınında inşa edilmişti. Sonraları bu yalı ortadan kalkmıştır. Türbenin çevresinde de zamanla geniş bir hazîre teşekkül etmişti. 1944'e doğru burada bir Barbaros anıtı yapılması kararlaştırıldığında türbenin etrafı açılmış, aralarında II. Abdülhamid devrinin Beşiktaş muhafızı Yedisekiz Hasan Paşa'nın mezarının da bulunduğu hazîre kaldırılmış, türbe de restore edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 29; E. Egli, Sinan, Stuttgart 1954, s. 49; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 10; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 320; Hakkı Önkal, "Sinan'ın Türbe Mimarisi", DÜİFD, V (1989), s. 64-65, plan ve resimler, s. 76-78; Oktay Aslanapa, "Sinan", İA, X, 659.

Özkan Ertuğrul

BARBIER de MEYNARD, Casimir Adrien

(1826-1908)

Fransız şarkiyatçısı.

Charles Adrien Casimir Barbier de Meynard, 6 Şubat 1826'da İstanbul-Marsilya seferini yapan bir gemide doğdu. Ailesi hakkında, annesinin Tarabyalı olduğu ve anne tarafından dedesinin İstanbul'da doktorluk yaptığı dışında bilgi yoktur. Fransız Dışişleri Bakanlığı'nın bursiyeri olarak lise tahsilini tamamladığı Collège Royal de Lois-le-Grand'da (Paris) Arapça Türkçe ve Farsça öğrenen Barbier'nin ilk resmî görevi, Fransa'nın Kudüs başkonsolosluğunda ataşelikle başladı (1850). Ancak sağlığının bozulması üzerine bir yıl sonra Paris'e geri dönmek zorunda kaldı ve üyesi olduğu Société Asiatique'in yayın organı Journal Asiatique'te inceleme ve araştırma yazıları yayımlamaya başladı. 1854'te, sekreterliğini Comte de Gobineau'nun yaptığı Fransız misyoner heyetine katılarak İran'a gitti ve elçilik uzman rehberi sıfatıyla iki yıla yakın bir süre kaldığı Tahran'da, ülkesinde edindiği Fars tarih ve literatürü bilgisini derinleştirme imkânını buldu. 1856'da Paris'e dönmek zorunda kalan ve bu arada Türkiye'yi de ziyaret eden Barbier birlikte çalıştığı Jules Mohl'dan çok etkilendi. Daha sonra Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'nda (Ecole des Langues Orientales Vivantes) Türkçe profesörü olarak görev aldı (1863). Bu okulun yanı sıra 1875'te öğretim kadrosuna dahil olduğu Collège de France'da bir yıl sonra Farsça profesörlüğüne tayin edildi. 1885'te, Stanislas Guyard'ın ölümü üzerine boşalan Arapça Kürsüsü'ne geçti. Bu arada 1850'den beri üyesi olduğu Société Asiatique'te önce başkan yardımcılığına (1882), on yıl sonra da başkanlığa getirildi. 1898'de ise otuz beş yıldır görev yaptığı Yaşayan Doğu Dilleri Okulu'nun müdürü oldu. Barbier, bu iki okulda ömrünün sonuna kadar sürdürdüğü görevleri yanında, 1878'de üyeliğine seçildiği Académie des Inscriptions et Belles Lettres'in bünyesinde de çeşitli ilmî çalışmalar yaptı.

1903 yılından itibaren sağlığının bozulması sebebiyle kesintili olarak devam ettirebildiği öğretim faaliyetlerini bir müddet sonra tamamen durduran, ancak öğrencilerini odasında kabul etmeyi sürdüren Barbier 30-31 Mart 1908 gecesi Paris'te öldü.

Eserleri. 1. Dictionnaire turc-français (I-II, Paris 1881-1886). Mevcut Türkçe-Fransızca sözlüklere ek olarak hazırladığı bu kitap en meşhur eseridir. Sözlükte Türkçe kökenli kelimeler, Farsça ve Arapça'dan Osmanlıca'ya geçmiş kelimeler, atasözleri ve halk deyişleri, Osmanlı ülkesiyle ilgili coğrafî terimler yer almaktadır. 2. Dictionnaire géographique, historique et litteraire de la Perse et des contrées adjacentes, extrait de Moʿdjjem el-Bouldân de Yaqout (Paris 1861). Hazar denizinden Hint Okyanusu'na

ve Zagros dağlarından İndus nehrine kadar XIII. yüzyıl İran'ının tarih, coğrafya, etnografya, kültür ve edebiyatına dair çok zengin ansiklopedik bir eser olup hazırlığına İran'da görev yaptığı yıllarda başlamıştır. Bu eseri, Yâkut el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ının ilgili bölümlerini esas alıp o güne kadar yayımlanmamış diğer bazı Arapça ve Farsça kaynaklardan yaptığı alıntıları da eklemek suretiyle hazırlamıştır. 3. Les prairies d'or (I-IX, Paris 1861-1877). Mes'ûdî'nin Mürûcü'z-zeheb'inin tahkikli metni, Fransızca tercümesi ve indeksiyle birlikte yapılmış neşridir. Eserin ilk üç cildini Pavet de Courteille ile birlikte, diğerlerini ise tek başına hazırlamıştır. 4. Le Boustân (Le Verger, Paris 1880). Sa'dî-i Şîrâzî'nin ünlü Farsça mesnevisi Bostân'ın bir giriş ve çeşitli notlar eklenerek yapılmış Fransızca tercümesidir. 5. Les Colliers d'or, allocutions morales de Zamakhschari (Paris 1876). Zemahşerî'nin Atvâku'z-zeheb'inin Arapça metni, Fransızca tercümesi ve bazı filolojik notlarla birlikte yapılmış neşridir. 6. Trois comédies traduites du dialecte turc azeri en persan par Mirza Dja'far et publiées d'après l'édition de Téhérân, avec un glossaire et des notes (Paris 1886-1889). Stanislas Guyard ile birlikte hazırladığı bu eser, Mirza Feth Ali Ahundzâde tarafından Âzerî Türkçesi'yle kaleme alınan çeşitli komedilerden üçünün Farsça tercümelerinden yapılmış Fransızca çevirisi olup Farsça metin, giriş, sözlük ve bazı notlar ilâvesiyle neşredilmiştir. 7. Schah-nameh (Le Livre des Rois, Paris 1878). Firdevsî'nin Şehnâme'sinin Jules Mohl tarafından başlanan metin tahkiki ve Fransızca tercümesinin onun ölümü üzerine eksik kalan yedinci cildinin

neşridir. 8. La poéise en Perse (Paris 1877). Collège de France'da verdiği ilk dersin notlarından ibarettir. Ayrıca Haçlı tarihiyle ilgili on altı ciltlik kollektif bir eser olan Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux'nun ikinci cildine İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inden (Extrait de la chronique intitulée Kamel-Altevarykh, par Ibn Alatyr, Paris 1887, II, 1-180) ve Bedreddin el-Aynî'nin ʿİkdü'l-cümân'ından (Extraits du livre intitulé, Le collier de perles, par Bedr Eddyn Alaıëny, Paris 1887, II, 181-250), üçüncü cildine ise İbnü'l-Adîm'in Zübdetü'l-haleb'i (Extraits de la Chronique d'Alep par Kemal ed-Dîn, Paris 1884, III, 571-690) ile Bugyetü't-taleb'inden (Extraits du Dictionnaire biographique de Kemal ed-Dîn, Paris 1884, III, 691-732) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mirʾâtü'z-zamân'ından (Extraits du Mirât-ez-Zèmân, Paris 1884, III, 511-570) yaptığı alıntılarla katkıda bulunan Barbier, bu çalışmanın, Nûreddin Mahmûd Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî dönemlerini esas alan Le livre des deux jardins (Histoire des deux règnes, Paris 1898) adlı dördüncü cildini de Ebû Şâme el-Makdisî'nin Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn'inden hareketle hazırlamıştır.

Eserlerinin başlıcalarını teşkil eden bu kitaplarından başka, 1876'dan itibaren redaktörlüğünü de yaptığı Journal Asiatique başta olmak üzere Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ve Revue critique d'histoire et de littérature gibi dergilerle, Ecole des Langues Orientales Vivantes'ın neşrettiği çeşitli derlemelerde yayımlanmış yüz altmış civarında araştırma yazısı, biyografik çalışması, eser tanıtımı, eleştiri ve tercümeleri bulunmaktadır (bütün eserleri için bk. Girard, s. 704-719).

BİBLİYOGRAFYA

Pfannmüller-Gustav, Handbuch der Islam Literatur, Berlin 1923, s. 127, 275, 282, 291, 396, 397; Brockelmann, GAL, I, 82, 151-152, 258, 349, 545, 632; Suppl., I, 223, 550, 755, 916; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 66-67; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 138; J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, London 1958, s. 721; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 195-196; Abdurrahman el-Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, Beyrut 1984,

s. 38-39; W. H. Behn, Index Islamicus: 1665-1905, Millersville 1989, bk. İndeks; M. Babelon v.dğr., “Necrologie: Barbier de Meynard”, JA, XII (1908), s. 338-351; E. G. Browne, “M. Adrien Barbier de Meynard”, JRAS, sy. 2 (1908), s. 1239-1241; M. P. Girard, “Appendice: Notice sur la vie et les travaux de M. Barbier de Meynard”, Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1909, s. 687-719; Cl. Huart, “ed-Dürûsü’l-ʿArabiyye fî Fransa” (trc. Abdullah Bek), MMİADm., V (1925), s. 166; E. Amelineau, “Barbier de Meynard”, Gr.E, V, 378; TA, V, 248-249; Ch. Pellat, “Barbier de Meynard”, EIr., III, 760-761.

Cengiz Kallek

BÂRE SEYYİDLERİ

Hindistan'ın siyasî tarihinde önemli rol oynamış bir sülâle.

Bâre (Bâra-Bârhe) Seyyidleri aslen Iraklı olup ataları Ebü'l-Ferah XIII. yüzyılın sonu veya XIV. yüzyılın başlarında Vâsıt'tan Hindistan'a göç etmiştir. Sülâle nesep itibariyle Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır. Bazı kaynaklarda Ebü'l-Ferah'ın 1000 yılında Gazneli Mahmud'la birlikte Hindistan'a geldiği söyleniyorsa da bu rivayet doğru değildir. Muhtemelen Ebü'l-Ferah da diğer seyyidler gibi Moğol istilâsından sonra Irak'ı terkedip Hindistan'a gitmiştir. Bâre Seyyidleri, Ekber Şah zamanında (1556-1605) Muzaffernagar bölgesindeki Dûâb'da sahip oldukları on iki (Hintçe bâre) köyden veya benimsedikleri on iki imamdan dolayı bu adla anılmaktadırlar.

Hindistan'a geldikten sonra Serhend'e yerleşen aile zamanla gelişerek Meerut, Dûâb ve Delhi civarında da nüfuz sahibi olmuştur. Savaş kabiliyetleri ve disiplinleri sayesinde Delhi Sultanlığı zamanında özellikle Seyyidler döneminde (1414-1451) sarayla yakın ilişkiler içerisine girip iltifat ve ihsanlara mazhar olmuşlardır. Daha sonra Bâbürlüler devrinde iyice gelişerek sahip oldukları on iki köy ile bölgenin en önemli toprak sahipleri arasına girmişlerdir. Ekber Şah zamanında özellikle savaşlarda yaptıkları fedakârlıklar ailenin önemini bir kat daha arttırmış ve birçok mensupları mansabdâr* olarak Bâbürlü Devleti'nde oldukça yüksek bir nüfuz ve mevki sahibi olmuşlardır.

Bâbürlüler'e sadakatle hizmet eden Bâre Seyyidleri zaman zaman hânedan üyeleri arasındaki taht kavgalarında bir tarafı tutarak hayli etkili olmuşlardır. Ekber Şah'tan sonra tahta geçen Cihangir hâtıratında ailenin hizmetlerinden sitayişle bahsetmektedir. Bâre Seyyidleri'nin Bâbürlü idaresindeki tesirleri özellikle Evrengzîb'den sonraki karışıklıklar ve taht kavgalarında çok artmıştır. Meselâ Bahadır Şah'ın (1707-1712) başa geçmesinde onların çok büyük rolü olmuştur. Bu sırada sivil, askerî ve idarî mekanizmayı tamamen ele geçiren Bâre Seyyidleri, Ferruh Siyer'den (1713-1719) itibaren dört şahı sırasıyla tahta çıkarmışlar, fakat özellikle

Seyyid Hüseyin Ali ve Seyyid Hasan Ali'nin öncülüğünde yönetime kendileri hâkim olmuşlardır.

&&& Ancak bir süre sonra Bâre Seyyidleri'nin yönetimde giderek artan nüfuzlarına karşı ciddi bir muhalefet oluşmaya başladı. Gittikçe organize olan ve Dekken Valisi Nizâmülmülk'ün emrinde hareket eden muhalif grup, Muhammed Şah zamanında Bâre Seyyidleri'ne ağır bir darbe indirerek sülâlenin Bâbürlü idaresindeki etkinliğine son verdi (1720). Aynı yıl Seyyid Hüseyin Ali, iki yıl sonra da Seyyid Hasan Ali öldürüldü.

Bâre Seyyidleri Şiî olmakla beraber bunların Hindistan tarihindeki rolleri dinî olmaktan çok siyasî mahiyet taşımaktadır. Öyle ki Evrengzîb'in saltanatının sonuna kadar Bâre Seyyidleri'nin Sünnî oldukları sanılmaktaydı. Özellikle Evrengzîb'den sonra ön plana çıkmalarında ve taraftar toplamalarında idarî sistemde gerçekleştirdikleri değişikliklerin çok etkisi olmuştur. Meselâ Evrengzîb'in başlattığı ve Hindûlar'dan cizye toplanmasını amaçlayan uygulamaya son vererek Hindûlar'ın desteğini kazanmışlardır. Bahadır Şah zamanında muhtemelen Bâre Seyyidleri'nin tesiriyle ezan Şiî usulüne göre okunmaya başlanmış, ancak şiddetli muhalefet sebebiyle bu usul hemen terkedilmiştir. Sülâlenin bazı mensupları sayıları az da olsa Muzaffernagar bölgesinde varlıklarını bugün de devam ettirmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 65-68; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 317, 348, 350, 352, 355, 368-370, 376, 379, 385, 387, 390, 434, 441; The Tuzuk-i Jahangırı or Memoirs of Jahangır (trc. Alexander Rogers), New Delhi 1978, II, 269; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 137-139; P. S. Bedi, The Mughal Nobility under Akbar, Jalandar 1985, s. 27-28; S. A. A. Rizvi, A Socio Intellectual History of the Isna Asharî Shiis in India, Canberra 1986, I, 238; a.mlf., "Barha Sayyids", EI² Suppl. (İng.), s. 126; C. Collin Davies - Yar Muhammed, "Bâre Seyyid", UDMİ, III, 918-920.

Azmi Özcan

BÂRGÂH

بارگاه

Selçuklular ve diğer bazı devletlerde hükümdarın sarayını ifade eden bir tabir.

Farsça bâr ve gâh kelimelerinden oluşan bu tabir sözlükte "izinle girilen yer" demektir. Terim olarak "sultanın oturduğu saray" anlamında olup aynı mânada dergâh kelimesi de kullanılmıştır. Kaynaklarda bu iki kelime bazan ayrı ayrı, bazan da birlikte geçmektedir. Ayrıca hükümdarın toplu kabullerine mahiyetine göre bâr-ı hâs ve bâr-ı âm denildiği gibi merasim ve resmî kabullere katılanların hükümdarın huzurunda derece ve rütbelerine göre nasıl ve nerede duracaklarını tayin ve kontrol eden görevliye de hâcib-i dergâh denilmekteydi. Karamanoğlu Mehmed Bey XIII. yüzyılın ikinci yarısında Konya'yı ele geçirince "dergâh ve bârgâhta, mecliste ve meydanda Türkçe'den başka bir dil konuşulmamasını" istemişti (İbn Bîbî, s. 696).

Osmanlılar'da olduğu gibi hükümdar bizzat sefere çıktığı zaman sahrada kurulan otağ-ı hümâyuna bârgâh-ı saltanat adı verilirdi. Aynı şekilde Altın Orda Devleti'nde de hükümdar otağına bârgâh denilmiştir. Bu çadır altın yaldızlı gümüş plakalarla kaplı olup dört ağaç direği ve her direğin tepesinde altın yaldızlı gümüşten yapılmış bir başlık bulunurdu. Bârgâh uzaktan bir tepe gibi görünür, içinde sağda ve solda pamuk ve ketenden yapılmış sedirler yer alırdı. Bu sedirlerin üzerine ipek kaliçalar döşenir, bârgâhın ortasında ise taht kurulurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, VI, 272-273; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 1355 hş./1936, s. 14-15, 21-23; İbn

Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 696; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 69, 230, 286-287, 295-296; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 381; Uzunçarşılı, Medhal, s. 78, 112, 186; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1986, s. 353; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 29, 42-43, 57-64.

DİA

BARHEBRAEUS

İbnü'l-İbrî'nin (ö. 685/1286) Batı dillerindeki adı.

(bk. İBNÜ'l-İBRÎ)

BÂRIK (Benî Bârık)

بنو بارق

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kahtânîler’in Ezd kabilesinden olan Huzâa’nın bir koludur. Bârık kabilesinin atası Sa‘d b. Adî b. Hârise, Yemen’de Serât sıradağlarında bulunan Bârık dağına yerleştiği için bu adla meşhur olmuş ve kabileye de adını vermiştir. Hz. Peygamber’e Yemen’den gelen heyetler arasında Bârık kabilesi mensupları da vardı. Hz. Peygamber onları İslâm’a davet edince müslüman olup biat ettiler. Bunun üzerine Resûlullah Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Huzeyfe b. Yemân’ın şahit olduğu mecliste Ubey b. Kâ‘b’a şu meâlde bir mektup yazdırdı: “Bu, Allah’ın Resûlü Muhammed’in Ezd kabilesinden Bârık’a yazdığı ahidnâmedir. Bârık kabilesinin meyve ağaçları kesilmeyecek, kendileri istemedikçe vahalarında hayvan otlatılmayacaktır. Onlar da savaş ve kıtlık zamanlarında yanlarına gelen müslümanları üç gün misafir edeceklerdir. Meyveleri olgunlaştığı zaman yolcular dalından koparmamak ve toplayıp götürmemek şartıyla yere dökülenlerden karınlarını doyurabilirler.”

İbn Sa‘d’ın Yemen’den gelen Bârıklı temsilcilerin müslüman olup Resûlullah’a biat ettiklerini bildirmesine rağmen (et-Tabakat, I, 352) onların müşrik olarak kaldıklarını iddia eden Caetani (İslâm Tarihi, VII, 96) yanılmaktadır.

Câhiliye döneminde Benî Nümeyr’in müttefiki olan Bârık kabilesi mensupları İslâmî devirde Kûfe yakınlarına yerleşmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “brk” md.; Tâcü’l-ʿrûs, “brk” md.; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 104; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 286-287, 352; Ya‘kubî, Târîh, I, 204; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 262; III, 463, 484; IV, 12; VI, 28; VII, 180, 185; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 446, 480-481; İbn Hazm, Cemhere, s. 367, 373, 384; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 31-32; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 319-320; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 451; IV, 223; Ebü’l-Ferec elİsfahânî, el-Eganî, XI, 137; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1985, s. 162; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VII, 94-96; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 159-160; Kehhâle, Muʿcemü kabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 57; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 65; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 84; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 239, 241; Reckendorf, “Ezd”, İA, IV, 430; G. Strenziok, “Azd”, EI² (İng.), I, 811-813.

Abdülkerim Özaydın

BARIN, Mehmet Emin

(1913-1987)

Son devir hattat ve mücellitlerinden.

Bolu'da doğdu. Müderris Mehmed Efendi'nin torunu, hattat, müzehhip, mücellit Hâfız Tevfik Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini Bolu'da yaptı. İlkokulun

son sınıfında iken babasını kaybetti. Bundan sonra kendisiyle, babasından yazı meşketmiş olan ortaokul resim öğretmeni Lutfi Nâmi Bey ilgilendi ve ona klasik sanatlarımızın zevkini aşıladı. Ortaokulu bitirince yine Lutfi Bey'in teşvikiyle, İstanbul Erkek Öğretmen Okulu parasız yatılı imtihanını kazanarak bu mektebe girdi ve 1932'de buradan mezun oldu. 1933'te Bolu'nun Berk köyünde bir yıl ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü'ne kaydoldu ve 1936'da buradan da mezun oldu. Aynı yıl Millî Eğitim Bakanlığı'nca açılan Avrupa matbaacılık ve klişecilik ihtisas imtihanını kazandı. İhtisasa gitmeden önce altı ay süreyle İstanbul Millî Eğitim Basımevi'nde staj yaptı. Ayrıca Güzel Sanatlar Akademisi (bugün Mimar Sinan Üniversitesi) Türk Süsleme Sanatları Bölümü'nde Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik'ten hat, Necmettin Okyay'dan klasik Türk ciltçiliği dersleri aldı.

1938'de Weimar'da (Almanya) Prof. Dorfner'in özel cilt okulunda bir yıl çalıştı. Leipzig'de Kitapçılık ve Matbaacılık Akademisi'ne (Akademic Für Künste und Buch Gewerbe) girdi. 1943'te ihtisasını tamamlayarak yurda döndü. Millî Eğitim Basımevi'nde teknik büro şefi olarak göreve başladı; 1944'te Güzel Sanatlar Akademisi'nde yazı tasarımı (Latin harfleriyle) dersleri öğretim üyesi oldu. 1951'de bugün Çemberlitaş'ta bulunan Barın Cilt ve Yazı Atelyesi'ni, ayrıca 1955'te akademi bünyesinde Dekoratif Sanatlar Bölümü'ne bağlı olarak bir yazı ve cilt atölyesi kurdu. 1983'te Mimar Sinan Üniversitesi Grafik Ana Sanat Dalı öğretim üyeliğinden emekli oldu. Daha sonra sözleşmeli olarak Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü'nde hat, cilt restorasyonu derslerini ölümüne kadar devam ettirdi.

29 Aralık 1987'de İstanbul'da vefat etti. Kabri Zincirlikuyu Mezarlığı'ndadır.

Mehmet Emin Barın Almanya'da ihtisasını tamamlayıp yurda döndükten sonra 1944-1961 yılları arasındaki çalışmalarını Latin harfleri, geleneksel ve endüstriyel cilt yapımı ve restorasyonu üstünde yoğunlaştırmış, bu alanda eserler vermiştir. 1961'den sonra grafik sanatları konusundaki birikimi ve Latin harflerini kullanmadaki büyük ustalığı ile birlikte geleneksel hat sanatımıza yönelmiştir. Bu sahada da yüzyıllar boyu yerleşmiş kaide ve üslûpların dışına çıkarak orijinal ve çağdaş eserler meydana getirmiştir. Özellikle kûfî ve divanî karakterde verdiği eserlerle yeni bir ekol meydana getirmiştir denilebilir. Kompozisyon gücü fevkalâde olan Emin Barın, ilhamını geleneksel sanatlarımızın biçim ve formlarından aldığı gibi çağdaş soyut resmin değişik akımlarından da doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmiş ve hatta onları etkileyecek eserler üretmiştir. Ayrıca geleneksel hat sanatımızdan ilham alarak Latin harfleriyle de çok değişik orijinal kompozisyonlar yapmıştır. Restorasyon konusunda da uzman olan sanatçı pek çok yazma eseri onararak müzelerimize ve özel koleksiyonlara kazandırmıştır.

Milletlerarası Hamburg Kitap Sergisi'nde "Olimpiyat" adlı kitabı ile cilt dalında birincilik ödülünü (1938), Milletlerarası Brüksel Sergisi'nde "Fâtih Divanı" kitap cildi ile yine birincilik ödülünü (1958), Kültür Bakanlığı'nın şükran ödülünü (1983), "Ya Rahîm" adlı hat tasarımı ile de Türkiye İş Bankası'nın büyük ödülünü (1984) alan Emin Barın'ın bazı önemli sergileri şunlardır: Güzel Sanatlar Akademisi'nde yazı ve cilt (1943), Dublin Güzel Sanatlar Akademisi'nde hat (1977), Kültür Bakanlığı adına Cezayir, İstanbul, Cidde, Bağdat ve Paris'te hat sergileri, Dışişleri Bakanlığı adına Malezya'da hat sergisi, 1983 ve 1985'te İstanbul'da hat sergisi. Son sergisini 1987'de öğrencileriyle birlikte yine İstanbul'da açmıştır.

Bazı eserleri: İstanbul'un 500. fetih yılında şehrin önemli yerlerine konulan 10 adet büyük mermer kitâbe yazıları (1951), Anıtkabir'in bütün kitâbe yazıları (1952-1953), Yûnus Emre kabri yazıları (1955), Portekiz Gülbenkyan Müzesi'ndeki Türk-İslâm yazma eserlerinin restorasyonu (1968), İslâmâbâd'da (Pakistan) İslâm Konferansı ve Camii yazıları (1979), Samsun Çarşısı ve Çarşı Camii yazıları (1980). Birçok eseri de yurt içinde

ve yurt dışında özel koleksiyonlarda, müzelerde bulunmaktadır. Ayrıca konusu ile ilgili çok sayıda milletlerarası konferans ve sempozyuma katılmış, bildiri vermiş, jüri üyeliği yapmıştır. Çeşitli dergi ve kitaplarda da makaleleri mevcuttur.

Çemberlitaş'taki atölyesinde kendi eserleriyle birlikte meşhur hattatlarımıza ait büyük bir koleksiyonu sürekli olarak sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bolu İl Yıllığı, Bolu 1968, s. 251; Emin Barın (İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayını), İstanbul 1978; Muammer Ülker, Türk Hat Sanatı, Ankara 1987, s. 45; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 270; Sezer Tansuğ, "Emin Barın İçin", Sanat Çevresi, sy. 62, İstanbul 1983, s. 6; Ayla Ersoy, "Geleneksel İle Çağdaşlığı Birleştiren Sanatçı Emin Barın", a.e., s. 8; Abdülkadir Günyaz, "Emin Barın'ın Sergisi Nedeniyle", a.e., s. 10; Bülent Özer, "Çağdaş Bir Sanatçı Olarak Emin Barın", a.e., s. 12; Ethem Çalışkan, "Narlı Bahçe Sokağından Öksüz Perşembeye ve Otuzbeş Yıl", a.e., sy. 112 (1988), s. 22-23; İlhami Turan, "Hat Sanatımızın Büyük Kaybı", Milliyet Sanat Dergisi, sy. 184, İstanbul 1988, s. 13; a.mlf., "Hocam Prof. Emin Barın", a.e., s. 20-21; Hakkı Göktürk, "Barın (Emin)", İst.A, IV, 2117-2119; ML, II, 157.

İlhami Turan

BARIŞ

(bk. SULH).

BÂRÎ

Güney İtalya'nın Adriyatik kıyısında bulunan ve IX. yüzyılın ortalarında bir süre İslâm hâkimiyetinde kalmış olan liman şehri.

Bârî (bugün Bari), Ortadoğu'ya giden deniz ticaret yollarının belli başlı uğrak yerlerinden biri olduğu için eski çağlardan beri muhtelif yayılmacı güçlerin dikkatini çekti. İlliryalılar tarafından kurulduğu bilinen şehir Roma devrinde Barium adıyla parlak bir safha geçirdi, limanın ve şehrin ilk esaslı temelleri bu dönemde atıldı. Bizans İmparatorluğu idaresi altında bulunduğu sırada da gelişmesi devam etti ve önemli bir liman olma hüviyetini korudu. İtalya'yı baştan başa saran göç hareketleri sırasında Gotlar buralara kadar inmişler ve eski devirlerin havasını büyük ölçüde değiştirmişlerdi. Bu arada belli başlı her İtalyan şehrinde görülen kendi kaderini kendi tayin etme süreci başladı ve Bârî de bir süre bağımsız bir devlet haline geldi. Bu kısa süreli bağımsızlıktan sonra ise İslâm idaresi altına girdi ve Avrupa tarihinde müstesna bir hadise sayılan bu gelişme yine kısa süre devam etmekle beraber günümüze kadar iz bıraktı.

IX. yüzyılın başlarında Sicilya'yı ellerine geçiren Araplar, bugün Güney İtalya'da Calabria, Puglia ve Campania denilen bölgelere de akınlar yaptılar. 830'da başlayıp elli yıl süren bu olaylar hakkında Batı kaynaklarının verdiği bilgilerle Doğu kaynaklarında bulunan bilgilerin birbirini tutmaması zaman zaman araştırıcıları güç durumda bırakmıştır. Bununla beraber Bârî'nin 847'de müslümanların eline geçtiği kesindir. İslâm kuvvetleri bu tarihten önce Brindisi ve Benevento gibi şehirleri aldıktan başka Taranto Limanı açıklarında Venedik donanmasını da ağır bir yenilgiye uğratmışlardı. Henüz başlangıç safhasında olan Venedik Devleti bu olayın telâşı üzerine yeni bir teşkilâtlanma içine girdi. Arap donanması Adriyatik denizinde daha fazla ileri gitme gereği duymadı; çünkü Sicilya ile beraber ele geçirilen İtalya'nın güney kesimleri müslümanlara kâfi geliyordu.

Bârî'de emirlik makamına ilk oturan kişi, bir süreden beri İslâm halifesinin emrinde savaşan Rebîa kabilesinden Halfûn'dur (847-852). Şehirde bazı

düzenlemeler yapan ve bir akın sırasında ortadan kaybolan bu emîrden bir daha haber alınamadı ve yerine Müferric b. Sellâm geçti (853-856). Kısa süren yöneticiliği sırasında şehirde birtakım idarî ve askerî düzenlemelere girişen ve civar bölgelere de akınlar düzenleyen Müferric yerini Emîr Sûdân'a bıraktı. İslâm tarihçileri kadar Latin ve Yunan kaynaklarının da büyük bir sitayişle bahsettikleri Emîr Sûdân (857-871) Sicilya'da yetişmiş bir cengâver olarak isim yapmıştı. Burada yeni düzenlemelere girişti ve âdeta İtalya fâtihi olmak istedi. Devrinin halifesi Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed de onun bu cesaretini teşvik edici davranışlarda bulundu. Sûdân'ın bir Latin kaynağında "amarmomino" şeklinde anılmasından Mütevekkil'in ona "emîrü'l-mü'minîn" unvanını da verdiği anlaşılmaktadır. İslâm topraklarını genişletmek için Roma ve Napoli yönlerinde akınlar yapan Sûdân'ın şöhreti kısa zamanda hıristiyanlar için endişe kaynağı oldu ve bir taraftan Bizans İmparatorluğu, diğer taraftan papalık onu iki koldan sıkıştırmaya başladılar. Bârî 3 Şubat 871 günü Bizanslılar'ın eline geçti ve Emîr Sûdân esir edildi. Bu gelişme Batı âlemi için çok şanslı bir döneme rastlamıştı; zira 868'de İslâm âleminde patlak veren siyasî buhranlar sebebiyle her yöre kendi kaderiyle baş başa kalmış ve bu arada Bârî'ye de takviye kuvvet gönderilememişti. 875'te serbest bırakılan Sûdân Taranto emîrinin hizmetine girdi; bundan sonra kendisi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Böylece yirmi dört yıl gibi kısa, fakat tarih için büyük önem taşıyan bir devir kapanmış oldu. Bu devir mücadeleler içinde geçmiş olmakla birlikte Bârî ve etrafı için bir gelişme ve ilerleme dönemi teşkil eder. Müslümanlar burada özellikle ziraî hayatı geliştirme ve sulama işlerinde birtakım yenilikler yaparak yöre ekonomisine hareketlilik, nüfus artışına da canlılık getirmişlerdir. Bu dönemde şehir resmî ve özel birçok bina ile süslendi. Aradan geçen on iki asırlık zamana rağmen bu bölgenin konuşma dilinde hâlâ birtakım Arapça kelimelere rastlanması ve şehirdeki kiliselerin Arap minaresi tarzındaki çan kuleleri, İslâm kültürünün etkisini bugün dahi göstermektedir. Uzun yıllar yıkım dönemi diye adlandırılan bu devrin Ortaçağ İtalyası'na yeni etkinlikler sağladığı gerçeği, özellikle Michele Amari, Francesco Gabrieli ve Enrico Cerulli gibi şarkiyatçı ve tarihçiler tarafından ortaya konulmuştur; bugün de aynı yöndeki araştırmalar devam etmektedir.

İki yüzyıl Bizanslar'ın hâkimiyetinde kalan ve İtalya'daki son Bizans kalesi olan Bârî, tarihe Bârî Kuşatması adıyla geçen üç yıllık çetin bir savaştan

sonra Normanlar tarafından zaptedildi (1071). Norman dönemi şehrin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde Venedikliler ve Cenevizliler'le rekabete giren Bârîli denizciler, onların birer azizin himayesinde olmalarına özenerek Anadolu'daki Mira'dan (Demre) San Nicola'nın (Aya Nikola, Noel Baba) kemiklerini getirdiler (1087). Şehirde bu aziz için büyük bir katedral yapıldı ve böylece Bârî önemli dinî merkezlerden biri haline geldi; nitekim bugün de başpiskoposluk merkezidir. Şehrin önemi Haçlı seferleri sırasında daha da arttı. Pierre l'Hermit buraya kadar gelerek savaşı teşvik eden konuşmalarını sürdürdü ve deniz yoluyla

giden Haçlı kuvvetlerinin önemli bir kısmı Bârî Limanı'ndan yola çıktı. Bu tarihlerden sonra şehir önce Sforzalar'ın, daha sonra da Napoli Krallığı'nın eline geçti. 1480'de gerçekleştirilen Otranto Seferi sırasında Türk donanmasının buraya yöneleceği haberi etrafta uzun süre dolaştı.

Halen yaklaşık yarım milyon nüfusu bulunan şehir Puglia bölgesinin merkezi olup İtalya genelinde önem taşıyan petrol rafinerilerine, petrokimya tesislerine, bir termik santrale ve özellikle unlu mâmullerin ağırlık taşıdığı çeşitli gıda maddeleri sanayiine sahiptir. Şehirde bir arkeoloji müzesi ve bilhassa kütüphanesinin zenginliğiyle ünlü bir üniversite bulunmakta ve burada bir İslâm araştırmaları merkezi ile bir Doğu dilleri bölümü açılması için girişimler sürdürülmektedir. Doğu dünyası ile temaslarını kesmeyen Bârî'de 1930'dan beri Doğu Akdeniz Fuarı (Fiera di Levante) adını taşıyan bir fuar kurulmakta ve ülkemizin de katıldığı bu milletlerarası fuarda sanayi maddeleri sergilenmektedir. II. Dünya Savaşı sırasında burada Türkiye Cumhuriyeti'nin bir konsolosluğu açılmışsa da ömrü uzun olmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh, s. 236; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 520-521; Mohamed Talbi, L'Émirate Aglabide 184-296/800-909, Paris 1966, s. 451-459, 479-484; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 18-20;

Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 34, 45, 49; F. Gabrieli - U. Scerrato, Gli Arabi in Italia, Milano 1979, s. 109-131, 620, 707-708, 710-711; A. Cucciola - D. Morelli, The Urban Development of Bari, Bari 1984; V. A. Melchiorre, “La Moda pugliese fra medioevo ed etK moderna”, Bari Economica, sy. 4, Bari 1988, s. 27-37; A. Pertusi, “Ai conini tra religione e politica. La contesa per le reliquie di S. Nicolo tra Venezia, Bari e Genova”, Quader ni Medievali, sy. 5, Bari 1978, s. 6-56; “Bari”, EAm., III, 236-237; M. T. A. Natali, “Bari”, EBr., III, 162-163.

Mahmut H. Şakiroğlu

BÂRİ’

البارئ

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Kelimenin kökü olan ber’, bür’ veya bürû’ “yaratmak” mânasına geldiği gibi “hastalık, kusur ve ayıp türünden olup insana hoş gelmeyen şeylerden uzak bulunmak; borç ve zimmetten berî olmak anlamlarına da gelir. Bâri’ isminin “yontmak, tesviye etmek” anlamındaki bery kökünden türemiş olması da muhtemeldir. Ber’ kökünden türemiş olduğu takdirde bâri’ “yaratan, maddesi ve modeli olmadan icat eden; sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten berî olan; birçok farklılıklarına rağmen evrenin bütün parçalarını âhenksizlik ve düzensizlikten uzak olarak meydana getiren; hiçbir borç ve zimmet altında bulunmayan, bütün nimetleri bir lutuf olarak veren” mânalarını taşır. Bery kökünden türemiş olduğu takdirde ise “yaratılmışları sağlıklı ve dengeli hale koyan” anlamına gelir. Nitekim İnfitâr sûresinin bir âyetinde (82/7) insan yaratılışının bu özelliğine temas edilmektedir. Âlimler, Haşr sûresinin son âyetinde (59/24) yaratmakla ilgili olarak yer alan hâlik, bâri’ ve musavvir isimleri arasındaki mâna farkını şöyle belirtmişlerdir: Hâlik “yaratılacak şeyin bütün ayrıntılarını bilip takdir eden” (bir anlamda projelendiren), bâri’ “onu fiilen meydana getiren”, musavvir ise “kendine has özelliklerini veren”dir (bk. Gazzâlî, s. 52-53). İbn Manzûr bâri’ isminin daha çok canlıların yaratılması için kullanıldığını ve meselâ gökler ile yerin yaratılması anlamını vermek için ber’ değil halk lafzının uygun düştüğünü kaydeder (Lisânü’l-ʿArab, “brʾe”, md.). Fahreddin er-Râzî ise bâri’ kelimesinin arazların değil cisimlerin yaratılışını ifade ettiğini söyler (Tefsîr, XXIX, 294). Halbuki Kur’ân-ı Kerîm’de ber’ kökünden türeyen fiil, araz grubuna giren musibetlerin yaratılması mânasında Allah’a nisbet edilmiştir (bk. el-Hadîd 57/22).

Bâri’ esmâ-i hüsnâdan olmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçmekte, ayrıca fiil ve sıfat sigalarıyla “yaratmak, berî ve münezzeh olmak” mânalarında Allah’a nisbet edilmektedir. Esmâ-i hüsnâ hadisinde yer aldıktan başka (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10) ber’ ve

bery köküne bağlı sözlük anlamlarıyla muhtelif hadislerde de kullanılmıştır. Bâri' kelimesinin Hz. Peygamber tarafından İbrânîler'den alındığı ve bu kelimenin ayrıca özel bir mânada kullanılmadığı tarzında ileri sürülen iddia (bk. İA, I, 363) isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimenin çeşitli şekillerde Allah'a nisbet edilmiş olması yanında birbirinden farklı mânalarda Arapça'da da eskiden beri kullanılagelmiştir. Vahye dayalı dinlerin ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili açıklamaları arasında benzerliğin bulunması ise tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "brˀe" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "brˀe" md.; Lisânü'l-ˁArab, "brˀe", "bry" md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü'l-muhît, "brˀe", "bry" md.leri; Wensinck, Muˁcem, "brˀe" md.; M. F. Abdülbâkī, Muˁcem, "brˀe" md.; Mustafavî, et-Tahkık, "brˀe", "bry" md.leri; İbn Mâce, "Duˁâˀ", 10; Tirmizî, "Daˁavât", 82; Halîmî, el-Minhâc, I, 192-193; Bağdâdî, el-Esmâˀ ve's-sıfât, vr. 66b-67[a]; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 52-53, 55-56; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 281; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, III, 80; XXIX, 294; a.mlf., Levâmiˁu'l-beyyinât, s. 206-211; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (Mecmûˁa mine't-tefâsîr içinde), İstanbul 1324 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 126; Aynî, ˁUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, XX, 290; Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 256-257; D. B. Macdonald, "Allah", İA, I, 363.

Bekir Topaloğlu

el-BÂRİ‘

البارع

Arap dil âlimi Ebû Ali el-Kalî (ö. 356/967) tarafından hazırlanan Arapça sözlük.

Aslen Malazgirtli olan tanınmış âlim Kalî, garîbü'l-hadîse dair olduğu için el-Bâriʿ fî garîbi'l-hadîs, garîbü'l-hadîs lugat nevinden sayıldığı için de el-Bâriʿ fi'l-luga diye anılan bu eserini Kurtuba'da 339'da (950) telife başlamıştır. 350 (961) yılından itibaren de kendisine

Kurtubalı Muhammed b. Hüseyin el-Fihrî yardım etmiştir. Ölümüne kadar eserinin maddelerini toplamaya devam eden Kalî'den sonra kâtibi Muhammed el-Fihrî ile Muhammed b. Ma'mer el-Ceyyânî kitabın tertibini tamamlamışlar, ancak eserin sadece "hemze", "he" (ه) ve "ayın" harflerine dair bölümlerini temize çekebilmişlerdir.

Kalî eserinde daha önceki sözlüklerde bulunan bilgileri bir araya toplamış, her kelimede açıklamaları kimlerden naklettiğini belirtmekle beraber nakil zincirini (isnad) kısaltmıştır. Kelimeleri açıklarken en çok Halîl b. Ahmed, Ebû Ubeyde, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, İbnü's-Sikkît ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi dilcilerden nakiller yapmış, Kur'ân-ı Kerîm, hadis, emsâl*, hikmetli sözler ve şiirlerden şâhidler (örnek) getirmiştir. Ayrıca Halîl b. Ahmed'in metodunu takip ederek sözlüğünü harflerin mahreçlerine göre düzenlemiş, ancak onun tertibini biraz değiştirerek önce hemze ile başlamış, he ve ayınla devam etmiştir.

el-Bâriʿ, genel hatları itibariyle kendinden önceki sözlük çalışmalarının geniş kapsamlı bir tekrarı olması bakımından Arap lugatçılığına fazla bir yenilik getirmiş sayılmaz. Onun özelliği, kelimeleri tashîf* ve lahn*den korumak için okunuşlarını bazan yazıyla, bazan meşhur bir vezinle veya her ikisiyle birlikte tesbit etmesidir.

Endülüs'te telif edilen bu ilk sözlük aslında geniş hacimli bir eserdi.

Rivayet edildiğine göre yaklaşık 5000 veya 3000 varaktan (164 cüz) meydana geliyordu. Zehebî bu sözlüğün on küsur ciltte toplandığını kaydeder. Kalî'nin öğrencilerinden olan tanınmış Endülüslü âlim Zübeydî bu genişlikte lugat yazan bir başka kişinin bilinmediğini söylemektedir. Eser üzerinde Kalî'nin talebesi ve kâtibi Muhammed el-Fihrî Cevâmiʿu Kitâbi'l-Bâriʿ adlı bir tekmile, Vezir Ebû Mervân Abdülmelik b. Sirâc da İstidrâk ʿalâ Kitâbi'l-Bâriʿ adlı bir hâşiye yazmıştır.

Bugüne kadar el-Bâriʿin tam bir nüshası bulunamamış, eserden sadece iki parça halinde çok az bir kısım günümüze intikal etmiştir. Bunlardan biri Londra'da British Museum'da (Or., nr. 9811), diğeri Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir (nr. 4235). Bu iki parça A. S. Fulton tarafından İngilizce bir mukaddime ile tıpkıbasım halinde neşredilmiş (London 1933), daha sonra da Hâşim et-Taân tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1974).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, s. 354-355; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 29-30; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 226; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 46; Safedî, el-Vâfî (nşr. J. Van Ess), Wiesbaden 1974, IX, 190; Ebû Bekr ez-Zübeydî, Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1984, s. 186; Makkarî, Nefhu't-tîb, III, 74-75; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 206, 209; Ahmed Abdulgafûr Attâr, Mukaddimetü's-Sıhâh, Kahire 1376/1956, s. 90-91; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 307; S. Wild, Das kitab al-'Ain und die arabische Lexikographie, Wiesbaden 1965, s. 65 vd.; Sezgin, GAS, VIII, 253; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve tetavvüruh, Kahire 1968, I, 313-331; Ömer ed-Dekkak, Ebû ʿAlî el-Kalî, Haleb 1977, s. 118-153; Abdülali el-Vuddîrî, Ebû ʿAlî el-Kalî ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-lugaviyye ve'l-edebiyye bi'l-Endelüs, Rabat 1403/1983, s. 277-328; a.mlf., el-Muʿcemü'l-ʿArabî bi'l-Endelüs, Rabat 1984, s. 20-48; Ahmed eş-Şerkavî İkbal, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 198-199; Moh. Ben Cheneb, "Kalî", İA, VI, 133; R. Sellheim, "al-Kalı", EI² (İng.), IV, 501.

Süleyman Tülücü

BÂRİKA-i ZAFER

بارقهء ظفر

Nâmık Kemal’in (ö. 1888) İstanbul’un fethini konu alan tarihî muhtevalı ilk eseri.

Nâmık Kemal’in yazı hayatının henüz başlangıcında, “lugatlı yazı yazamadığını” iddia eden muarızlarına cevap mahiyetinde, eski tarz sanatkârane nesir üslûbuyla kaleme aldığı küçük bir risâledir. Yazar bir gün gibi çok kısa sürede yazdığı Bârika-i Zafer’de eski nesrin bütün sanat oyunlarına başvurarak eski edebiyat taraftarlarına bu tarzda da rahatça yazı yazabildiğini göstermek istemiştir. Bunun sonucu eserde muhtevadan çok şekle ve söz oyunlarına yer verilmiştir. Ancak yine de Bârika-i Zafer’in eski nesrin özellikleri açısından hatalı ve noksan olduğunu söylemek mümkündür. Muhteva bakımından İstanbul’un fethine dair genel bilgileri ihtiva eden eserde basit bir cümle ile ifade edilebilecek bir hadise uzun, ağır, süslü cümlelerle anlatılmaya çalışılmış ve karışık cümleler kurulmuştur. İfadeyi süslemek için yer yer Arapça ve Farsça beyitler nakledilmiş, ayrıca kelimelerin seçiminde seci arzusu ön planda tutulmuştur.

Nâmık Kemal Bârika-i Zafer’i Ramazan 1278’de (Mart 1862) yazmış olmakla beraber ancak Avrupa’dan döndükten sonra 1872’de yayımlamıştır. Müellifin geçen zaman içinde kazandığı fikrî merhaleyi gösterecek yeni bir eser yerine eski bir çalışmasını neşretmesi, Osmanlı Devleti’nin yükseliş devri konusu üzerinde bir tarih denemesi ortaya koyma isteğinden ileri gelmektedir. Bârika-i Zafer, Nâmık Kemal’in Devr-i İstîlâ’dan (1867) sonra müstakil olarak neşrettiği (İstanbul 1289, 1290, 1305) ikinci eseridir.

Eser yeni harflerle de yayımlanmıştır (İskender Pala, Namık Kemal’in Tarihî Biyografileri, Ankara 1989, s. 193-205).

BİBLİYOGRAFYA

M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemal, İstanbul 1972, s. 193-202; Mehmet Kaplan, “Namık Kemal ve Fatih”, TDED, VI (1954), s. 71-74, 82; Ömer Faruk Akün, “Nâmık Kemal’in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri”, TM, XVIII (1976), s. 8-10.

Abdullah Uçman

BARKAN, Ömer Lutfi

(1902-1979)

Türk iktisat tarihçisi.

Edirne'de doğdu. Eskizağralı İsmâil Efendi ile Gülsüm Hanım'ın oğludur. İlk tahsilini Edirne Numûne Mektebi'nde, orta tahsilini yine buradaki Muallim Mektebi'nde tamamladıktan sonra 1920'de bir yıl Orta Muallim Mektebi'nde okudu. Üç yıl kadar Edirne'de ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra 1923'te İstanbul'a giderek Yüksek Muallim Mektebi'ne girdi, daha sonra Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1927'de gönderildiği Strasbourg Üniversitesi Edebiyat ve Hukuk fakültelerinde ikinci lisansını tamamlayıp yurda dönünce Eskişehir Lisesi felsefe muallimliğine tayin edildi (1931). 1933'teki üniversite reformu sırasında doktora ve doçentlik tezi hazırlamadan doğrudan Edebiyat Fakültesi Türk İnkılâb Tarihi Kürsüsü

doçentliğine getirildi. 1937'de bu vazifesi de devam etmek üzere İktisat Fakültesi İktisat Tarihi ve İktisadî Coğrafya Kürsüsü'ne nakledildi. Şubat 1939'da "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinde Toprak Meseleleri" konulu tezini bitirerek doçentlik imtihanlarını başarı ile tamamladı. 1941 Şubatında profesörlüğe yükseltildi. 1950'de İktisat Tarihi Kürsüsü başkanı oldu; 1950-1952 yıllarında İktisat Fakültesi dekanlığı yaptı. 1955'te, emekliliğine kadar müdürlüğünü yürüttüğü Türk İktisat Tarihi Enstitüsü'nü kurdu. 1957 yılında ordinaryüs profesörlüğe yükseltildi.

Ömer Lutfi Barkan, İktisat Fakültesi'ndeki derslerinin yanında Edebiyat ve Fen fakültelerinin inkılâb tarihi derslerini de yürüttüğü gibi 1939'da Hayriye Lisesi'nde felsefe hocalığı, 1940'ta Yüksek Muallim Mektebi'nde müzakerecilik görevinde bulundu. Yine 1940'tan başlayarak Hukuk Fakültesi'nde Türk hukuk tarihi ve toprak hukuku, Edebiyat Fakültesi'nde Türkiye teşkilât ve müesseseleri tarihi; 1963-1972 yıllarında da İstanbul Özel İktisadî ve Ticarî İlimler Okulu'nda genel iktisat tarihi dersleri verdi. 1973'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. 23 Ağustos 1979'da vefat etti.

Ömer Lutfi Barkan yurt içinde Türk Tarih Kurumu (1940) ve Türk İnkılâb Tarihi Enstitüsü üyeliklerinden başka UNESCO Türkiye Millî Komisyonu 5 ve 7. dönem genel kurul üyeliklerinde bulunmuş, 1955'te Strasbourg Üniversitesi tarafından kendisine "şeref doktoru" pâyesi verilmiştir. Sırbistan İlimler Akademisi'ne de üye seçilen Barkan, 1967-1973 arasındaki dönemde Milletlerarası Şarkiyatçılar Birliği'ne bağlı Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Tetkikleri Komitesi başkanlığına getirilmiştir.

Barkan, öncelikle Türkiye'de tarih anlayışı ve incelemelerine yenilik getirmiş bir ilim adamıdır. Daha çok Türk iktisat tarihi alanında yaptığı yeni ve orijinal araştırmalarıyla dikkati çekmiştir. Tahrir* defterleri ilk defa onun tarafından sistematik bir şekilde incelenmiş ve bunların ziraî, sosyal ve demografik bakımdan önemleri ortaya konmuştur. Osmanlı bütçeleri ve muhasebe bilançoları gibi konular da yine ilk defa onun üzerine eğildiği konulardır. Barkan son derece titiz çalışan bir ilim adamıydı. Bütün yazılarını üç dört kere her defasında yeniden yazarcasına elden geçirirdi. Aslında ham malzemeyi toplayıp işlemek gibi hususlarda kendisi fazla vakit sarfetmez, bu işleri nezareti altında olmak üzere mesai arkadaşlarına bırakırdı. O işlenmiş malzemenin tahlil ve tefsiriyle uğraşırdı. Bu titizliği dolayısıyla asistanlarının belli bir olgunluğa gelmeden yazı yazmalarına da müsaade etmezdi.

Eserleri. Ömer Lutfi Barkan'ın araştırmaları daha ziyade XVI. yüzyıl üzerindedir. 1935'te başladığı yayınlarının sayısı 150'den fazladır. Bunların içinde kitapların sayısı az olmakla birlikte makale olarak çeşitli dergilerde yayımladıklarının çoğu kitap hacmindedir. Özellikle İktisat Fakültesi Mecmuası'nın bazı sayılarında birbirini tamamlayıcı mahiyette birden fazla makalesini bulmak mümkündür. Aynı şekilde TTK Belgeler'inde ve Vakıflar Dergisi'nde kitap hacminde geniş makaleler neşretmiştir. Ölümünden sonra makalelerinin toplu olarak yayımlanmasına teşebbüs edilmişse de ancak toprak meselesiyle ilgili olanlar bir ciltte toplanabilmiştir (Türkiye'de Toprak Meselesi-Toplu Eserler 1, İstanbul 1980).

Barkan'ın incelemelerinin çoğu öncü niteliği taşıyan çalışmalardır. Onun bu çalışmalarını birkaç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunların başında Osmanlı kanunları gelmektedir. Barkan önce arazi kanunları

üzerinde sistemli bir şekilde durmuş, bunların mahiyetiyle Osmanlı iktisat ve idare tarihi açısından önemini ortaya koymuştur. Bu konudaki ilk sistemli makalesini "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi" adıyla yayımlamıştır (Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 321-421). Burada Tanzimat'tan önceki toprak hukuku ile mîrî arazi konusunu ve geçiş döneminin özelliklerini verdikten sonra 1274 arazi kanunnâmesini etraflıca ele alarak hazırlanışını ve ihtiva ettiği esasları incelemiştir. Barkan'ın Osmanlı toprak hukuku ile ilgili en geniş çalışması ise XV ve XVI ıncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I. Kanunlar (İstanbul 1945) adlı eseridir. Eserin uzun girişinde (s. I-LXXII) Osmanlı kanun ve kanunnâmeleri üzerinde durulmuş, burada Osmanlı müesseselerinin şer'îliği meselesi, mevcut kanunnâmelerin niteliği ve sistemsizliği, fetva sistemi ve kanunnâmeler, şeyhülislâmın durumu, Osmanlı sultanlarının kanun koyuculuğu gibi hususlar incelenmiştir. Barkan'ın daha sonra başta İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Kanunnâme" maddesi (İA, VI, 185-196) olmak üzere çeşitli makalelerinde küçük farklılıklarla tekrarladığı bu görüşler Osmanlı Devleti'nin laik olup olmadığı tartışmalarını gündeme getirmiş ve farklı görüşlerin doğmasında öncülük etmiştir. Barkan Kanunlar kitabının metin kısmında ise bir ikisi dışında hemen tamamı XVI. yüzyıla ait Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ankara Tapu Kadastro Arşivi ve bir tanesi de Süleymaniye Kütüphanesi'nden olmak üzere 107 arazi kanunnâmesini vermiştir. Onun eksik ve yeniden gözden geçirilmesinin gerekli olduğuna inandığı bu eser, Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihi araştırmalarında daima müracaat edilen bir kaynak olmuştur. Barkan'ın Osmanlı toprak sistemiyle ilgili İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Timar" maddesi ise (XII, 286-333) üzerinde uzun süre titizlikle çalıştığı bir araştırması olup toprak sistemi konusunda o güne kadarki çalışmalarının neticesini aksettirmektedir. Kendi ifadesine göre Osmanlı toprak rejimini konu alan birçok makalesi yerine sadece bunun okunması kâfidir.

Barkan Osmanlılar'da vakıflar konusunda çok yönlü çalışmalar yapmıştır. Vakıfların statüsü, türleri ve işleyişi hususundaki incelemeleri büyük bir yekün tutmaktadır. Diğer çalışmalarında olduğu gibi vakıflarla ilgili yayınları da sadece bir belge neşri olmayıp başında giriş niteliğinde çok geniş değerlendirmeler bulunmaktadır. Nitekim Ekrem Hakkı Ayverdi ile birlikte yayımladığı İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1546) Târîhli

(İstanbul 1970) adlı eserin başındaki vakıf tesislerin hukukî durumu, iktisadî ve içtimaî problemleriyle ilgili incelemeleri buna bir örnek teşkil etmektedir. İktisat Fakültesi Mecmuası ve Vakıflar Dergisi'nde sistematik olarak yayımladığı vakıflara ait muhasebe bilançoları ise Osmanlılar'da vakıfların işleyişini gösteren çok değerli kaynaklardır. Kendisinden önce ve kendi döneminde pek çok araştırmacının statik bir belge olan vakfiyeleri yayımlamasına karşılık Barkan'ın, müessesenin işleyişini ve tatbikatta aldığı şekli yansıtan muhasebe defterlerini seçmesi, meselelere yaklaşım tarzını ve teşhisteki isabetini ortaya koymaktadır. "Fatih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları" (İFM, XXXII/1-2, s. 297-341) ve "Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586" (VD, IX, s. 109-161) adlı makaleleri bu nevi çalışmalarının iki örneğini teşkil etmektedir.

Barkan'ın Osmanlı bütçeleri üzerindeki mukayeseli incelemeleri ise bu alanda

çığır açan çalışmalar olmuştur. Hicrî 933-934 (1527-1528) (İFM, XV/1-4, s. 251-329), 1079-1080 (1669-1670) (İFM, XVII/1-4, s. 193-303), 1070-1071 (1660-1661) (İFM, XVIII/1-4, s. 304-347) 954-955 (1547-1548) (İFM, XIX, s. 219-276) ve 974-975 (1567-1568) (İFM, XIX/1-4, s. 277-332) yıllarına ait beş bütçe, XVIXVII. yüzyıllardaki Osmanlı devlet hazinesinin gelir ve giderlerinin sistematik olarak verildiği ve tahlil edildiği çalışmalarıdır. Barkan aynı sistemle İstanbul saraylarına ait muhasebe defterlerini de yayımlamıştır. "Saray Mutfağının 894-895 (1489-1490) Yılına Ait Muhasebe Bilançosu" (İFM, XXIII, s. 380-398) ve "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri" (Belgeler, sy. 13, 380 sayfa) adlı makaleler bu alandaki çalışmalarına örnek teşkil eder.

"Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)" (Belgeler, III/5-6, s. 1-479) adlı kitap hacmindeki makalesi ise arşiv ve kütüphanelerdeki şer'iyye sicilleri arasında yüzlerce örneği bulunan tereke defterlerinin nasıl değerlendirilip yayımlanabileceği konusunda mükemmel bir incelemedir. Müellif diğer araştırmalarında olduğu gibi bu çalışmasının girişinde de (s. 1-78) belgelerin tanıtılması ve muhtevası, şer'î miras kaideleri, kölelerin durumu, faizle işletilen paralar, askerî sınıf mensuplarının çiftlikleri, ticaret ve sanatla ilgileri gibi hususları ele almıştır.

Barkan’ın ismini unutulmaz kılan kitaplarından en fazla yankı uyandıranlarından birisi de Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı’dır (I-II, Ankara 1972-1979). İnşaata ait defterlerin Türk İktisat Tarihi Enstitüsü elemanlarınca dökümünün yapılması ve Barkan’ın değerlendirmeleriyle meydana gelen bu eser, inşaat ve kültür tarihimize ışık tuttuğu gibi Osmanlı Türkleri’nin o asırdaki titiz ve disiplinli çalışmalarının da çok açık bir delilidir.

Enver Meriçli ile birlikte metnini hazırladıkları ve başında Barkan’ın tamamlanmamış geniş bir değerlendirmesi (s. 1-144) ile yayımlanan Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri I (Ankara 1988), Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihinin bir hazinesini oluşturan tahrir defterlerinin nasıl yayımlanması gerektiği konusunda önemli bir deneme niteliği taşımaktadır.

Barkan’ın Türk hukuk ve iktisat tarihinin çeşitli konularına ait birbirinden değerli Türkçe makalelerinden bazılarının Fransızca ve İngilizce tercümeleri Avrupa’da şarkiyatla ilgili çeşitli dergilerde neşredilmiştir. Ayrıca Barkan kendi sahasıyla ilgili bazı kitapların tanıtım ve değerlendirmesini de yapmıştır. F. Braudel, R. Mantran, S. Ülgener ve Ziya Karamursal’ın eserlerine yazdığı bazıları bir makale hacmindeki değerlendirmeler misal olarak verilebilir. Özellikle “annales” ekolünün en başta gelen temsilcilerinden F. Braudel’in Akdeniz dünyası ile ilgili eserinin Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihi bakımından önemi ve değeri onun tarafından tanıtılmış ve burada yer alan görüşlerin Osmanlı belgeleri çerçevesinde desteklenip yeni ipuçlarının ortaya konmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İÜ İktisat Fakültesi’ndeki dosyası; Osman Öndeş, “Yeri Doldurulamayacak Büyük İlim Adamımız Ord. Prof. Lûtfi Barkan’ın Ardından”, Yıllarboyu Tarih, sy. 10, İstanbul 1979, s. 34-35; M. E. [Muzaffer Erdost], “Yitirdiğimiz İktisat Tarihçisi Ömer Lûtfi Barkan”, Yeni Ülke, sy. 9,

İstanbul 1979, s. 262-270; Lütfi Güçer, "Barkan ile Aydınlanan Tarih", Milliyet, İstanbul 30.09.1979, s. 2; Murat Çizakça, "Bir Büyük Hocayı Yitirdik", Cumhuriyet, İstanbul 31.08.1979, s. 2; Mahmut H. Şakiroğlu, "Ord. Prof. Ömer Lûtfi Barkan: 1902-1979, TTK Belleten, XLIV/173 (1980), s. 153-177; Halil Sahillioğlu, "Ömer Lûtfi Barkan", Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan (İFM özel sayısı), XLI/1-4 (1985), s. 3-38.

Mübahat S. Kütükoğlu

BARNABA İNCİLİ

İlk dönem hıristiyanlarından Aziz Barnaba'nın yazdığı, kanonik İnciller'in aksine teslîs ve enkarnasyonu reddeden ve Hz. Muhammed'in risâletini müjdeleyen İncil.

Barnaba'nın Hayatı. Hıristiyanlığın ilk döneminin en büyük şahsiyetlerinden olan Barnaba (Barnabas), Levi soyundan Kıbrıslı bir yahudi ailesine mensuptur. Asıl adı Yûsuf'tur. Barnaba adı kendisine sonradan havâriler tarafından verilmiş olup bu adın aslının Ârâmîce'de "peygamber oğlu" anlamına gelen bar nebûâh olduğu belirtilmektedir (DB, I/2, s. 1461); Resullerin İşleri kitabının yazarına göre ise Barnaba "teselli oğlu" demektir (Resullerin İşleri, 4/36).

Havârilerden biri olduğu hususu tartışmalı olan Barnaba (aş. bk.), Hıristiyanlığın ilk döneminde önemli bir rol oynamış, bu sebeple Luka tarafından "Rûhulkudüs ve imanla dolu iyi bir adam" (Resullerin İşleri, 11/24) olarak tavsif edilmiştir. Koyu bir yahudi iken Îsâ Mesîh'in gaibden kendisine seslendiğini ve bu yeni dine inandığını belirterek Kudüs'e giden Pavlus (Saul) havâriler tarafından şüphe ile karşılanırken Barnaba onun hakkında hüsnü şehâdette bulunmuş ve cemaate alınmasını sağlamıştır (Resullerin İşleri, 9/26-27). Bu muhtemelen Barnaba ile Pavlus'un Tarsus'ta veya Kudüs'te Rabbi Gamaliel'in öğrencisi ve iki eski arkadaş olmalarından kaynaklanmıştır (DB, I/2, s. 1462). İlk hıristiyan cemaati içinde aktif görev üstlenen Barnaba cemaat temsilcisi olarak Antakya'ya gönderilir ve orada bu yeni dini yayma faaliyetine katılır (Resullerin İşleri, 11/19-23). Daha sonra Pavlus'u aramak için Tarsus'a gider ve onu bularak Antakya'ya getirir. Bir yıl boyunca beraberce Antakya'da bu yeni dini tebliğ ederler. Kudüs'teki büyük kıtlık üzerine Barnaba ve Pavlus Antakya hıristiyanlarının maddî yardımlarını Kudüs'e götürmekle (Resullerin İşleri, 11/25-30), Kudüs'teki işleri bitince de Suriye dışındaki putperest milletlere Hıristiyanlığı tebliğ etmekle görevlendirilirler (Resullerin İşleri, 13/2). Barnaba Pavlus ile birlikte önce Kıbrıs'a, daha sonra da Pamfilya Pergası'na, Pisidya Antakyası'na, Konya, Listra ve Derbe'ye gider (Resullerin İşleri, 13, 14). Listra halkı onu ilâh Zeus diye kabul eder

(Resullerin İşleri, 14/12). Bunun üzerine Antakya'ya döner ve yeni hıristiyan olanların, Mûsâ şeriatı üzere sünnet olmaları gerektiğini ileri sürenlerle mücadele eder. Antakya hıristiyan cemaatince meseleyi çözmesi için Pavlus ile birlikte Kudüs'e gönderilir. Burada havâriler meclisine katılan Barnaba tekrar Antakya'ya döner (Resullerin İşleri, 15). Daha sonra Pavlus ile aralarında anlaşmazlık çıkması üzerine ondan ayrılan Barnaba Kıbrıs'a gider (Resullerin İşleri, 15/36-39). Resullerin İşleri kitabı, Barnaba ile Pavlus arasındaki anlaşmazlığın Barnaba'nın yeğeni olan İncil yazarı Markos yüzünden çıktığını belirtir (Resullerin İşleri, 15/37-39). Acaba anlaşmazlığın gerçek sebebi bu mudur, yoksa Barnaba ile Pavlus arasında ideolojik bir farklılık da söz konusu mudur? Yeni Ahid'de böyle bir farklılıktan söz edilmez. Ancak Barnaba'nın sünnet olma konusunda fikir değiştirerek putperest iken hıristiyan olanların Mûsâ şeriatı üzere sünnet olmaları tezini savunduğunu ve böylece aynı görüşü savunan Saint Pierre ile birlikte hareket

ettiğini görmekteyiz (Galatyalılar'a Mektup, 2/11-13). İşte Barnaba'nın Mûsâ şeriatını geçersiz sayan Pavlus'tan ayrılışının sebebini burada aramak gerekir.

Barnaba'nın hayatının daha sonraki dönemi hakkında Kitâb-ı Mukaddes'te bilgi yoktur. Ancak Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektup'undan onun evlenmediği anlaşılmaktadır (9/5-6).

Pavlus Barnaba'yı havârilerden saymakta (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/5-6), İskenderiyeli Clément de aynı bilgiyi vermektedir (Cirillo, s. 240). Barnaba'nın Hz. Îsâ tarafından seçilen yetmiş şâkird arasında olduğu da nakledilmektedir. Mûsevî-hıristiyan geleneği Barnaba'nın havâri olduğunu ve Pavlus'un görüşlerine karşı çıktığını kabul eder.

Barnaba İncili. İskenderiye Kilisesi'nin temsilcileri olan Clément ve Origène, Barnaba'ya ait Yunanca bir mektubun mevcudiyetini naklederler. Bu mektup IV. yüzyıla ait Codex Sinaiticus'ta da zikredilmektedir. Tertullien, İbrânîler'e Mektup'un Barnaba'ya ait olduğunu nakletmekte, Grégoire de Nazianze da Barnaba'nın bir yazısından bahsetmektedir. Bunların dışında V. yüzyılda papa tarafından yasak kitaplar arasında kabul edilen bir de İncil'i vardır.

Barnaba İncili'nin bugün mevcut yegâne yazma nüshası İtalyanca'dır ve Viyana'daki Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Österreichische Nationalbibliothek, cod. 2662). Küçük boy, hacimli bir kitap görünümündeki bu nüsha meşin ciltlidir. 10.7x15.5 cm. ebadında ve 506 sayfadır. Kitabın ilk dört ve son altı sayfası boştur. Diğer sayfalar ise sayfa kenarında 1 veya 2 cm. boşluk kalacak şekilde kırmızı çizgi ile çerçevelenmiştir. Kullanılan kısmın ilk dört sayfasında J. Fr. Cramer'in 20 Haziran 1713'te Prens Eugenè de Savoie'ya yazdığı uzunca bir ithaf yazısı yer almaktadır. Ardından gelen otuz dört sayfa boştur ve daha sonra İncil'in metni başlamaktadır. İtalyanca metnin kenarlarında Arapça notlar vardır. Yazma nüshanın kâğıdı filigranlıdır ve filigran Venedik veya çevre bölgelere aittir. Bu tür filigranlı kâğıt Avrupa'da XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üretilmiştir.

Yazının özellikleri bu nüshanın XIV ve XVI. yüzyıllar arasında yazıldığını, Kuzey İtalya özellikle de Venedik bölgesine ait olduğunu göstermektedir. Bütünü içerisinde metnin edebî cephesi XVI. yüzyılın ikinci yarısını yansıtmaktadır. Ancak L. Cirillo'ya göre (Evangile de Barnabé, s. 129) Barnaba İncili'nin mevcut yapısı tek bir yazarın eseri değildir. Metinde XVI. yüzyıldan önceye ait dil ve üslûp özellikleri de vardır.

İtalyanca nüshanın kimin eseri olduğu hususu tartışmalıdır. Barnaba İncili'nin uydurma olduğunu ileri sürenlere göre İtalyanca nüsha İncil yazarına aittir; gerçekte ise mevcut İtalyanca yazma nüshanın dili müstensihe aittir (Cirillo, s. 89). Müstensihin kimliği konusunda da çeşitli ihtimaller vardır. Onun Venedikli biri olduğunu kabul etmek, yazma nüshanın ortaya çıkardığı pek çok problemi çözmektedir (Cirillo, s. 90). M. de Epalza, Barnaba İncili'nin hem yazarının hem de müstensihinin, Bologna'da ilâhiyat tahsili yapan ve daha sonra müslüman olarak Abdullah et-Tercümân adını alan Anselmo Turmeda olduğunu iddia etmekte (Cirillo, s. 51), ancak bu iddia isabetli görülmemektedir (Cirillo, s. 90).

Barnaba İncili'nin XVIII. yüzyılda mevcut olup günümüzde kaybolmuş bir İspanyolca nüshasının daha bulunduğu bilinmektedir. Bu nüshaya atıfta bulunan ilk yazar Adriaan Reeland'dır (Cirillo, s. 51). İspanyolca nüsha 1734'te mevcuttu. Zira Georges Sale 1734'te neşrettiği Kur'an

tercümesinde ondan bahsetmektedir. Sale İspanyolca yazma nüshanın kendisine Dr. Holme tarafından verildiğini, 222 bölüm ve 420 sayfadan oluşan bu nüshanın İspanyolca ve okunaklı olduğunu, kitabın başında Arandalı Mustafa tarafından İtalyanca'dan çevrildiğinin belirtildiğini nakletmektedir. Sale The Koran adlı eserinde Barnaba İncili'nin İspanyolca nüshasından bazı pasajlar nakletmektedir. Dr. Joseph White da 1874'te, kendisine Barnaba İncili'nin İspanyolca nüshası hakkında bilgi veren Dr. Thomas Monkhouse'un İncil'in İspanyolca nüshası ile bir bölümünün İngilizce tercümesine sahip olduğunu bildirmekte ve İngilizce metinden 96, 97, 216, 217, 218, 219, 220, 221 ve 222. bölümleri nakletmektedir. Bugün İspanyolca nüshadan bilinenler Georges Sale ve Dr. Joseph White'ın naklettiklerinden ibarettir (Cirillo, s. 51-52).

Barnaba İncili'nin yine bu dönemlerde Arapça bir nüshasının bulunduğu da bildirilmektedir (Cirillo, s. 52). Ancak 1908'deki ilk Arapça tercümesinden önce Arapça bir Barnaba İncili'nin mevcudiyeti tesbit edilememiştir.

Sale ve White tarafından İspanyolca nüshadan İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilen bölümlerin dışında Barnaba İncili'nin İtalyanca nüshasının İngilizce tercümesi ve uzun bir giriş bölümü ile birlikte ilk neşri Lonsdale ve Laura Ragg tarafından yapılmıştır (London 1907). Ancak adı geçen nâşirler, eserin orijinalinden

istinsah ettikleri nüsha üzerinde çalıştıkları için bazı hatalar yapmışlardır (Cirillo, s. 39). Oxford'da Clarendon Press tarafından basılan ve Oxford University Press tarafından 1907'de neşredilen bu kitap esrarengiz bir şekilde piyasadan kaybolmuştur. Bu neşirden iki nüsha British Museum ve Library of the Congress'de bulunmaktadır. Barnaba İncili üzerinde doktora tezi hazırlayan L. Cirillo, Clarendon Press'e yaptığı müracaat sonunda bu baskıya ait nüshaların imha edildiğini öğrenmiştir (Cirillo, s. 39).

İlk defa Dr. Halil Seâde tarafından İngilizce neşrinden Arapça'ya tercüme edilip mütercimin ve M. Reşîd Rızâ'nın önsözleriyle Kahire'de neşredilen (1908) Barnaba İncili, Murtazâ Kerîm Kirmânî tarafından Farsça'ya da tercüme edilmiştir (Tahran 1968).

Barnaba İncili'nin mevcudiyetine dair en eski hıristiyan kaynakları, papa

Gélase'e ait genelge (Decretum Gelasianum) ile Catalogue des soixante livres canoniques (Cirillo, s. 37) adlı eserdir. Papa Gélase'e ait genelgede resmen kutsal kabul edilen ve apokrif sayılan kitapların isimleri verilirken Barnaba İncili'nden de bahsedilir (DB, I/1, s. 768). Çeşitli yazmalardan faydalanarak neşredilen Grekçe anonim katalogda da (Catalogue des soixante livres canoniques), Barnaba İncili apokrif kitaplar arasında sayılmaktadır (DB, I/1, s. 769-770). Bu eski hıristiyan kaynaklarında zikredilen Grekçe Barnaba İncili'nden sadece bir iki pasajın kaldığı, o İncil ile bugünkü İncil'in hiçbir alâkasının olmadığı ileri sürülmektedir (DBS, I, 480).

Decretum Gelasianum ve Catalogue des soixante livres canoniques'ten sonra Barnaba İncili uzun süre Batı kaynaklarında yer almaz. Nihayet ilk defa Jean-Albert Fabricius (ö. 1736), Codex Apocryphus Novi Testamenti adlı eserinin 1703 ve 1719 tarihli baskılarında bu eserden bahseder. Diğer taraftan Bernard de la Monnoye, Paris'te 1715'te neşredilen Menagiana adlı eserinde Barnaba İncili hakkında şunları yazar: "M. le Baron de Hohendorf, Türkler tarafından Aziz Barnaba'ya ait olduğuna inanılan, XV. yüzyılın ortalarına doğru Arapça'dan İtalyanca'ya çevrilmiş ve bir müddet sonra da istinsah edilmiş İncil'i gösterdi. Bu Prens Eugène'e ait tek nüshadır" (Cirillo, s. 49). Bernard de la Monnoye'un kitabından üç yıl sonra (1718) Londra'da John Toland'ın önemli ölçüde bu yazmadan bahseden Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity adlı eseri neşredildi. John Toland eserinde, dokuz yıl önce (1709), "Muhammedî İncil" veya "Türk İncili" dediği kitabı keşfettiğini belirterek yazma nüsha hakkında kendisine Prusya kralının danışmanı Jean Frédéric Cramer'in bilgi verdiğini nakletmektedir. John Toland Cramer'e kitabın önemini belirtmiş ve Baron de Hohendorf vasıtasıyla Prens Eugène de Savoie'yı haberdar etmiştir. Prens yazma nüshaya sahip olunca da Baron de Hohendorf bu yazmayı Bernard de la Monnoye'a göstermiştir (Cirillo, s. 50). Cramer'in ise bu nüshayı nasıl ve kimden elde ettiği bilinmemektedir. Barnaba İncili'nin bugün mevcut İtalyanca yazma nüshasının ilk dört sayfasında Jean Frédéric Cramer'in, 20 Haziran 1713'de Prens Eugène de Savoie'ya yazdığı ithaf yazısı yer almaktadır.

Barnaba İncili'nin Decretum Gelasianum ve Catalogue des soixante livres canoniques'te zikredilişinden 1703'te Jean Albert Fabricus'un ve 1715'te

Bernard de la Monnoye’un kitaplarında bahsedilmesine kadarki dönem hakkında sadece İncil’in İspanyolca nüshasında bilgi vardır. Bu nüshanın önsözünde belirtildiğine göre İncil’in orijinal nüshasını ilk bulan Fra Marino adlı hıristiyan keşiş, Irénée’nin yazılarından birinde onun Barnaba İncili’ne dayanarak Pavlus’un görüşlerini tenkit ettiğini görünce bu İncil’e karşı büyük bir ilgi duymuş ve onu aramaya koyulmuştur. Papa Sixte Quint’in dostu olan Fra Marino, bir gün papa ile birlikte papanın kütüphanesinde bulunduğu sırada papa uykuya dalmış, Fra Marino da oyalanmak için kütüphanedeki kitaplardan birini almış, aldığı ilk kitabın aradığı Barnaba İncili olduğunu görünce onu cübbesinin yenine gizlemiş, papa uyanınca da ondan izin isteyerek kitapla birlikte oradan ayrılmıştır. Daha sonra İncil’i okumuş ve müslüman olmuştur. Fra Marino’dan sonra elden ele dolaşan bu yazma nüsha nihayet Amsterdam’da bulunan büyük bir şahsiyete intikal etmiş, ondan da Prusya kralının danışmanı Cramer vasıtasıyla Prens Eugène de Savoie’ya geçmiş, 1738’de ise prensin kütüphanesiyle birlikte Viyana’daki Hofbibliothek’e intikal etmiştir.

Barnaba İncili’nin Muhtevası. Barnaba İncili bir giriş ile doğumundan semaya urûcuna kadar Hz. Îsâ’nın hayatının anlatıldığı asıl bölümden (222 bab) oluşmaktadır.

Giriş kısmında bu kitabın Allah’ın peygamberi Hz. Îsâ’nın gerçek İncil’i olduğu ve onun havârisi Barnaba tarafından yazıldığı, şeytanın yanılttığı pek çok kişinin -ki aralarında Pavlus da vardır-tamamıyla yanlış bir akîdeyi yaydıkları, Hz. Îsâ’ya Allah’ın oğlu dedikleri, Allah’ın ebedî ahdi olan sünnet olmayı kabul etmedikleri, temiz ve helâl olmayan her besinin yenilebileceğine hükmettikleri ifade edilerek insanların hataya düşmemeleri için bu İncil’in kaleme alındığı belirtilmektedir.

Asıl bölümde ise şu konular yer almaktadır: 1. Hz. Îsâ’nın dünyaya gelişi ve çocukluğu (1-9). Bu bölümde kanonik İnciller’de olduğu gibi annesi Meryem’e Cebrâil tarafından Hz. Îsâ’nın doğumunun müjdelenmesi (1-2), Hz. Îsâ’nın dünyaya gelişi (3-4), sünnet oluşu ve mâbede takdimi (5), müneccimlerin ziyareti ve Mısır’a kaçışı (6-8), on iki yaşında Kudüs’ü ziyareti (9) anlatılmaktadır.

Barnaba İncili’nin bu ilk bölümünde kanonik İnciller’den Luka ve Matta’ya

büyük benzerlikler görülmekle birlikte bazı farklılıklar da vardır. Luka İncili'ndeki (1/31-33), "Ve işte gebe kalıp bir oğlan doğuracaksın ve adını Îsâ koyacaksın. O büyük olacak, ona yüce Allah'ın oğlu denilecek; rab Allah ona babası Dâvûd'un tahtını verecek; Ya'kub'un evi üzerinde ebediyen saltanat sürecek ve onun melekûtuna hiç son olmayacaktır" ifadesi, Barnaba İncili'nde şu şekildedir: "Allah seni, samimi bir kalple şeriatında yürüsünler diye İsrâil halkına göndereceği bir peygamberin annesi olarak seçti." Luka İncili'nde (1/35) babasız dünyaya gelmesi sebebiyle Hz. Îsâ'ya Allah'ın oğlu denileceği bildirilirken Barnaba İncili'nde bu hadise şu şekilde anlatılmaktadır: "Ey Meryem! İnsan yokken insanı yaratan Allah, senden de erkek olmadan insan meydana getirmeye kadirdir". Luka İncili'ndeki (2/11), "Çünkü bugün Dâvûd'un şehrinde size kurtarıcı doğdu, o da rab Mesîh'tir" ifadesine karşılık Barnaba İncili'nde, "Dâvûd'un şehrinde rabbin peygamberi olan bir çocuk doğdu. O İsrâil evine büyük kurtuluş getirmektedir" şeklindedir.

2. Tebliğ faaliyetinin ilk yılı (10-46). Hz. Îsâ otuz yaşında iken Zeytindağı'nda melek Cebrâil kendisine İncil'i indirir. Îsâ'nın kalbine dolan bu kitapta Allah'ın ne yaptığı, ne söylediği, ne dilediği bulunmaktadır (10). Böylece Hz. Îsâ'nın peygamberliği başlamıştır. Bu kısım kanonik İnciller'deki Îsâ'nın vaftiz olma hikâyesine tekabül etmektedir. Hz. Îsâ

dağdan iner ve bir cüzzamlıyı iyileştirir (11). Kudüs'te mâbedde Allah adına ilk vaazını verir (12) ve Cebrâil'in emri üzerine Zeytindağı'nda İbrâhim'in kurbanının hâtırasına Allah'a bir kurban takdim eder (13). Barnaba İncili'ndeki bu iki babda nakledilenler (12-13) kanonik İnciller'de yoktur. Çölde şeytan tarafından iğvâ edilmek istenen Îsâ daha sonra on iki havârisini seçer (14). Bu havâriler arasında kanonik İnciller'in aksine Barnaba da vardır. Îsâ bir düğünde suları şarap yapar (15). Meşhur dağ vaazını verir (16). Havârilerin soruları üzerine Tanrı hakkında bilgi verir. Allah hakkında "babamızdır" denilmesini (İşaya, 63/16) izah eder; 144.000 peygamberden bahseder ve kendisinden sonra gelecek olan, bütün peygamber ve azizlerin en ulusu olan Allah elçisini müjdeler (17). Daha sonra Hz. Îsâ'nın öğütleri, çeşitli mûcizeleri anlatılır (18-21). Sünnet olmanın Allah ile Hz. İbrâhim arasında yapılan ebedî bir ahid olduğu, bu uygulamanın Hz. Âdem ile başladığı, sünnetsizin cennetten mahrum kalacağı ifade edilir (22-23). Hz. İbrâhim'in hikâyesi (26-29), domuz etinin

ve yasaklanmış besinlerin yenilemeyeceği, putperestliğin en büyük günah olduğu vurgulanır (32). Şeytan hakkında bilgiler verilir (35-36). Temizlik kurallarının önemi (38), Âdem ile Havvâ'nın yaratılışı, şeytanın onları kandırması, Âdem ile Havva'ya Allah'ın resulü Muhammed'in geleceğinin bildirilmesi nakledilir (39). Hz. Îsâ kendisinin mesîh olmadığını ve gerçek mesîhin özelliklerini belirterek onun Hz. Muhammed olduğunu, yahudi din bilginlerinin kutsal yazıları değiştirdiklerini belirtir (42-44).

3. Hz. Îsâ'nın peygamberliğinin ikinci yılı (47-90). Roma askerlerinin Îsâ'yı tanrı olarak kabul etmeleri, bu sebeple Îsâ'nın Nain'i terketmesi (47), hastaları iyileştirmesi, sinagogdaki vaazı ve ibadet için çöle çekilmesi (48-50), şeytan, nihaî hüküm ve cehennem hakkındaki vaazları (51-62), mûcizeleri, çeşitli meselelerle ilgili tâlimleri (63-81), kendisinden sonra gelecek gerçek mesîhi müjdelemesi (82) nakledilir.

4. Hz. Îsâ'nın peygamberliğinin üçüncü yılı (91-222). Romalı askerlerin İbrânîler'i Îsâ'nın tanrı olduğunu söylemeye zorlamaları, Îsâ'nın mesîh olmayıp sadece bir kul ve gerçek mesîhin müjdecisi olduğunu açıklaması (96), yetmiş iki kişiyi şâkird olarak seçmesi (98), on iki havâri ile yetmiş iki şâkirdin faaliyetleri (99-126), Hz. Îsâ'nın Kudüs (127-131), Nain (133-138) ve Şam'daki faaliyetleri (139-143), Celîle'ye dönüşü, gerçek Ferîsîler hakkındaki beyanları (143-151), Nâsıra'dan Kudüs'e gidişi (151-162), kader hakkındaki tâlimleri ve bu konuda sadece Muhammed'in bilgi sahibi olduğu, çöldeki konuşmaları (163-179), Kudüs'te yazıcı Nicodeme ile karşılaşması (180-192), mesîhin İsmâil soyundan geleceği (191), Lazar'ın dirilişi (193-200), Kudüs'teki son olaylar, Hz. Îsâ'nın aranması, Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Uriel tarafından semaya kaldırılıp üçüncü semaya bırakılması (215), Yahuda İskaryot'un işkence görüp çarmıha gerilmesi (217), Îsâ'nın annesine ve havârilere görünmesi (219-220), Barnaba'nın Îsâ'ya soruları, Hz. Îsâ'nın cevapları ve Barnaba'ya, "Bak Barnaba, benim dünyada kalışım süresince bütün olup bitenlerle ilgili olarak benim İncil'imi elbette yazmalısın" şeklindeki tâlimatı ve orada bulunanların gözleri önünde dört melek tarafından semaya çıkarılışı (221), Hz. Îsâ'dan sonra havârilerin çeşitli bölgelere dağılmaları, bazı insanların-Pavlus da dahil-Îsâ'nın ölüp dirildiğini, bazılarının ise ölüp dirilmediğini ileri sürmeleri, Barnaba'nın ise gerçekleri naklettiği bildirilir (222).

Barnaba İncili’nin genel teması şudur: Önceki kutsal yazılar tahrif edildiği için hakikati tekrar vazetmek üzere Tanrı Îsâ’yı görevlendirmiştir. Îsâ’nın vazedeceği hakikat ise mesîhin İsmâil’in neslinden geleceğidir. Hz. Îsâ ne tanrı ne de mesîhtir. O mesîh olarak gelecek olan Hz. Muhammed’in müjdecisidir.

Metnin Tahlili. Barnaba İncili özellikle teslîsi ve Hz. Îsâ’nın ulûhiyyetini reddedip onun sadece gerçek mesîhi müjdeleyen bir peygamber olduğunu belirtmesi açısından kanonik İnciller’den ayrılmakta ve bu sebeple de hıristiyanlar tarafından uydurma (apokrif) kabul edilmektedir. Hıristiyan araştırmacılar bu İncil’in XVII. yüzyılda kaleme alındığını, hatta müslüman olmuş bir hıristiyan tarafından yazılıp Barnaba’ya nisbet edildiğini ileri sürmekte, bunu ispat edebilmek için de çeşitli tenkitler yapmaktadırlar. Barnaba İncili’ne yöneltilen bu tenkitlerin bir kısmı mâkul olduğu halde çoğu peşin hükümle yola çıkıldığını göstermektedir. Tenkitlerin başlıcaları şunlardır: 1. Tarih ve coğrafya hataları. Münekkitler Barnaba İncili’ndeki bazı ifadelerden bu İncil yazarının Filistin coğrafyasını bilmediğini ileri sürmektedirler. Barnaba İncili’ndeki (Bab 20), “Îsâ Celîle denizine gitti ve bir gemiye binerek kendi şehri Nâsıra’ya doğru yola çıktı” ve aynı babdaki, “Nâsıra şehrine gelince gemiciler...” ifadelerinden yazarın Nâsıra şehrini deniz kenarında sandığını, yine aynı İncil’deki Îsâ’nın Nâsıra’ya gittiği (141), daha sonra gemiye bindiği (151) ve Kudüs’e vardığı (152) ifadelerinden de gerek Nâsıra gerekse Kudüs’ü deniz kenarında iki şehir olarak düşündüğünü ileri sürmektedirler (Benson, s. 14-15).

Barnaba İncili’ndeki bu bilgiler, “Nâsıra ve Kudüs şehirleri deniz kenarındadır ve birinden diğerine gemiyle gidilmektedir” şeklinde yorumlanabileceği gibi yazarın yol güzergâhında katedilen merhaleleri tafsilâtıyla anlatmayıp sadece bir hadisenin bittiği ve diğerinin başladığı yerleri bildirdiği şeklinde de yorumlanabilir. Üstelik bu yorum Barnaba İncili’nin genel üslûbuna daha uygundur. Zira aynı İncil’de Îsâ’nın Nâsıra’ya yerleştiği, on iki yaşına gelince annesi Meryem ve Yûsuf’la birlikte Kudüs’e gittiği, tekrar Nâsıra’ya döndüğü (9), daha sonra annesiyle birlikte Zeytindağı’na çıktığı (10) belirtilmekte, ancak ne denizden ne de gemiden bahsedilmektedir.

Diğer taraftan Barnaba İncili’ndeki bu ifadeler bu İncil’in uydurma

olduğuna delil olarak ileri sürülürken aynı olayla ilgili olarak Matta İncili'nde yer alan, "Îsâ kayığa bindi, denizi geçti ve kendi şehrine geldi" (9/1) ifadesi, sırf kanonik kabul edilen bir İncil'de yer aldığı için normal karşılanmaktadır.

Barnaba İncili'ndeki bir ifade (bab 99) yanlış tercüme edilerek yazarın Sur (Tyr) şehrini Şeria nehrinin yakınında zannettiği ileri sürülmekte ve bu husus tenkit edilmektedir. Halbuki yazar İncil'in başka bir yerinde (21) Sur şehrinin bulunduğu bölgeyi göstermektedir. Diğer taraftan İtalyanca nüshada bulunan "in tiro apresso il giordano" ifadesindeki "in tiro", Fenike'deki Sur şehrini göstermemektedir. İtalyanca'da bu ifade "doğrudan" veya "müteakiben" anlamındadır (Cirillo, s. 395).

2. Hz. Îsâ dönemiyle bağdaşmayan çeşitli kavramlar. Münekkitler Barnaba İncili'nde bulunan bazı bilgilerin Îsâ dönemini değil Ortaçağ Avrupası'nı yansıttığını, bu sebeple kitabın Ortaçağ'da kaleme alındığını ileri sürmektedirler.

Barnaba İncili'nde (54) 60 minutiye bölünen altın bir dinardan söz edilmektedir. Bu ise, "Hz. Îsâ döneminde minuti

(minuto) denilen bir para birimi yoktu; Roma İmparatorluğu'nda kullanılan dinar ise altından değil, gümüşten yapılmaktaydı" denilerek tenkit konusu olmuştur. Bir para birimi olarak minuto XIV. yüzyılda kullanılmıştır. Ancak bu tabir Barnaba İncili'nin mütercim veya müstensihine ait olamaz mı? Diğer taraftan Îsâ zamanında altın veya gümüş paranın kullanıldığını Ahd-i Cedîd'den anlamaktayız (Resullerin İşleri, 3/6; 20/33). Aynı şekilde, "Îsâ zamanında şarap deriden yapılma tulumlara konmaktaydı" denilerek Barnaba İncili'ndeki fıçı tabirinin (152) tenkidi de bu ifadenin mütercime aidiyeti şeklinde çözümlenebilir. Yine İncil'de yer alan (121) mahkemenin işleyiş tarzı ve düello hadisesi (99), şekerin mevcudiyeti (119), taş ocaklarında çalışan işçiler (109) gibi hususların Îsâ dönemini değil Ortaçağ Avrupası'nı yansıttığı ileri sürülmektedir.

Bu İncil'deki, "Bir hedefe atışta bulunanları (ok atma tâlimi yapanları) gördünüz mü?" (110) ifadesinden hareketle bu tür askerî tâlimlerin o dönemden ziyade askerlerin çokça bulunduğu Ortaçağ Avrupası'na uygun

olduğu şeklindeki tenkit de doğru değildir. Zira askerin bulunduğu her yerde atış tâlimlerinin olması tabiidir. Taş ocaklarında çalışan işçilerden bahsedilmesi de (109) gerçeklerle çelişmemektedir. Zira o dönem Filistin'inde, başta Süleyman Mâbedi olmak üzere çeşitli yapıların mevcudiyeti taş ocaklarının bulunduğunu göstermektedir.

Bir başka tenkit de 222 bölümden oluşan bu İncil'in, XIII ve XIV. yüzyıllarda İtalya'da oldukça rağbet gören diatessaronları örnek alarak hazırlandığı iddiasıdır. "Dört kısmın uyumu" anlamına gelen diatessaron kelimesi, dört İncil'in tek bir kitap halinde özetlenmiş şekline verilen bir isimdir ve bu anlamda ilk defa milâttan sonra 150 yılında Tatien tarafından hazırlanan kitap için kullanılmıştır. Dolayısıyla XIII ve XIV. yüzyıllardan çok önce diatessaron mevcuttu.

Bu İncil'de Ahd-i Atîk'ten yapılan iktibaslarda, milâttan sonra IV. yüzyılda Aziz Jérôme tarafından yapılan Latince tercümenin (Vulgate) kullanıldığı da iddia edilmektedir. Fakat tam aksine Kitâb-ı Mukaddes'in Latince tercümesinin Barnaba İncili'ne dayandığı da ileri sürülmektedir (The Gospel of Barnabas, s. XV).

Tenkitlerden biri de bu İncil'in müslüman olmuş bir hıristiyan tarafından yazılmış olduğu hususudur. Halbuki bizzat hıristiyan münekkitlerin de ortaya koydukları gibi Barnaba İncili bazı noktalarda Kur'ân-ı Kerîm'le çelişmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de göklerin yedi olduğu belirtilirken Barnaba İncili'nde dokuz olduğu ifade edilmektedir (105, 178). Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in Hz. Îsâ'yı dünyaya getirirken doğum sancısı çektiği bildirilmekte (Meryem 19/23), halbuki Barnaba İncili'nde onu ağrısız doğurduğu nakledilmektedir (3). Barnaba İncili'nde Îsâ mesîh olmadığını ısrarla dile getirirken (96) Kur'ân-ı Kerîm ondan mesîh diye bahsetmektedir (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171-172). Barnaba İncili'nin Kur'ân-ı Kerîm'le olan bu çelişkileri, bu İncil'in müslümanlar tarafından yazılmış olamayacağını göstermektedir.

Sonuç. Barnaba İncili'nde teslîs ve enkarnasyon (ilâhî kelâmın ete kemiğe bürünmesi, Îsâ'nın tanrılığı) reddedilmiş, Hz. Peygamber'in nübüvveti müjdelenmiştir. Tanrı'nın birliğini savunan Barnaba İncili (90) O'na çocuk nisbet edilemeyeceğini (17), Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu değil sadece bir

peygamber olduğunu belirtmekte (1, 2, 4, 10, 11, 15, 19, 31, 44, 47, 52, 71, 82, 83, 96, 112, 156, 157), Îsâ'ya Allah'ın oğlu diyenlerin lânetleneceğini haber vermektedir (53, 212). Bu İncil'e göre nûr-ı Muhammedî her şeyden önce yaratılmıştır (12, 35, 39, 43); kâinat ise onun için yaratılmıştır, o bütün dünyaya rahmet ve selâmet getirecektir (43). Hz. Âdem yaratıldığında kelime-i tevhidde onun adını görmüştür (39). Hz. Muhammed Allah'ın resulüdür (17, 72, 90) ve daha önceki peygamberlerin sözlerini açıklayacaktır (17). Îsâ Hz. Muhammed'den önceki son peygamberdir (97). Muhammed Îsâ'dan sonra gelecektir (17, 42) ve onunla ilgili yanlış kanaatleri ortadan kaldıracaktır (97). Tanrı'nın Hz. İbrâhim'e yaptığı mesîhî vaad Hz. Muhammed ile tahakkuk edecektir (1, 12, 26, 29, 44, 63, 96, 97, 208) ve o mesîhtir (39, 41, 42, 44, 54, 97, 136, 163, 220).

Teslîsi ve enkarnasyonu reddettiği ve Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelediği için müslümanlar tarafından sahih kabul edilen Barnaba İncili, kanonik İnciller ve hıristiyan akîdesiyle çeliştiği gerekçesiyle hıristiyanlar tarafından reddedilmekte, uydurma olduğu, hatta XVI. yüzyılda müslüman olmuş bir hıristiyan tarafından yazıldığı ileri sürülmektedir. Barnaba İncili'nin bugün mevcut yegâne nüshası olan İtalyanca metnin, gerek kullanılan malzeme gerekse üslûp ve dil yönünden söz konusu dönem İtalya'sının bir ürünü olduğu açıktır. Ancak bu, Barnaba'ya nisbet edilen İncil'in o dönemde yazıldığını ve müellifinin söz konusu İncil'i İtalyanca yazıp kutsiyet ve otorite kazandırmak için Barnaba'ya nisbet ettiğini göstermez. Kaldı ki Ahd-i Atîk'teki bir çok kitap, hatta mevcut şekliyle

Tevrat, nisbet edildikleri şahıslar tarafından kaleme alınmadığı, çok sonra yazılıp söz konusu yazarlara nisbet edildiği halde bugün kanonik ve kutsal kabul edilmektedir. Bu İncil'in XVI. yüzyıldan çok önce yazıldığına, Barnaba'ya ait bir İncil'in mevcudiyetine dair deliller vardır. V. yüzyıla ait ve Papa Gélase tarafından neşredilen genelge Barnaba İncili'nin apokrif olduğunu belirtmekte ve okunması yasak kitaplar arasında zikretmektedir. VII. yüzyıldan önce kaleme alınan Grekçe Catalogue des soixante livres canoniques adlı belgede apokrif yirmi beş kitap arasında Barnaba İncili de zikredilmektedir. Şu halde V. yüzyılda Barnaba'ya nisbet edilen bir İncil mevcuttu. Bu İncil'in bugün elde bulunan İtalyanca nüsha ile ilgisinin olmadığı şeklindeki tenkit ise indîdir. V. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar bu İncil'den hiç bahsedilmemesine, dolayısıyla söz konusu İncil'in XVII.

yüzyılda ortaya atılmış uydurma bir İncil olduğu iddiasına gelince bunun izahı kolaydır. Tecsîd ve teslîsi reddeden Mûsevî-hıristiyan geleneğinin yazıları nasıl yasaklanmışsa aynı çizgideki Barnaba İncili de kilise tarafından mahkûm edilip yasaklanmış, bu sebeple kilisenin mutlak baskı ve otoritesi sebebiyle ortaya çıkarılamamıştır.

Mevcut şekliyle Barnaba İncili'ni Aziz Barnaba'ya nisbet etmek güç olsa da, L. Cirillo'nun da belirttiği gibi, bu İncil'de bir ilk ve asıl kaynağın varlığı kendini göstermektedir. Tecsîd ve teslîse karşı çıkan bu ilk kaynak ilk dönem Hıristiyanlığından itibaren mevcuttur. Mûsevî-hıristiyan geleneği bunun en belirgin tanığıdır. İlk Hıristiyanlık tarihinde Pavlus'un görüşüne tâbi olan ve günümüz Hıristiyanlığı şeklinde kendini gösteren cereyanın yanında, bir taraftan Yahudilik'teki tek tanrı inancına, diğer taraftan İslâm'daki kavramlara uygun bir Hıristiyanlık anlayışı da vardır ve bu anlayış Ya'kub'un liderliğini yaptığı Mûsevî-hıristiyanlarca temsil edilmektedir. Nitekim Pavlus Galatyalılar'a Mektup'unda iki tür İncil'in vazedildiğini, kendi vazettiği İncil'in gerçek İncil olduğunu belirtmekte ve başka bir İncil'i vazedeni lânetlemektedir. Halbuki Hz. Îsâ'nın kardeşi Ya'kub'un liderliğindeki Mûsevî-hıristiyanlar bu ikinci İncil'i vazetmişlerdir. Dolayısıyla gerek teslîsi reddetmesi gerekse Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini kabul etmemesi sebebiyle Barnaba İncili'nin İslâm'ın etkisiyle İslâm'ın gelişinden sonra bir müslüman tarafından kaleme alınmış bir kitap olduğunu iddia etmek tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Zira mevcut Barnaba İncili'ndeki bazı hususlar İslâmî inançlara uymamaktadır (yk. bk.). Ayrıca o ısrarla "ahid", "sünnet olma" ve "Mûsâ şeriatının ebedîliği" üzerinde durmaktadır (95). Halbuki İslâmî telakkide sünnet ahdin zaruri şartı değildir ve ebedî şeriat Hz. Muhammed'in getirdiği şeriattır.

Sonuç olarak Barnaba İncili'nin ana temasını teşkil eden ve Hz. Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu değil bir peygamber olduğu fikrini benimseyip teslîsi reddeden inanç, İslâm'dan çok önce ilk hıristiyanlar arasında (Hz. Îsâ'nın kardeşi Ya'kub'un liderliğini yaptığı Mûsevî-hıristiyan cemaatinde) mevcuttu. Buna göre Barnaba İncili, Pavlus tarafından sahte diye nitelendirilen, fakat taraftarlarınca tam aksi iddia edilen gerçek İncil'i, Hz. Îsâ'nın vazettiği hakiki mesajını ihtiva etmektedir. Şu da bir gerçektir ki Barnaba'ya nisbet edilen bugünkü İncil, uzun tarihî seyri içerisinde birtakım ilâve ve müdahalelere mâruz kalmıştır. Ancak bunlar ana temanın

orijinalliğini ve eskiliğini ortadan kaldırmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Donald Guthrie, “Barnaba”, The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan 1974, s. 105; “Barnaba, Gospel of”, a.e., s. 105; İncîlü Barnaba, Kahire 1908; L. Cirillo, Evangile de Barnabé, Paris 1977; The Gospel of Barnabas, Lahore 1986; Barnabas İncili, İstanbul, ts. (Kültür Basın Yayın Birliği); R. Benson, İncil-i Barnaba, Bilimsel Bir Araştırma, İstanbul 1985; Muhammed Ali Kutub, Barnaba İncili Araştırmaları, Konya 1988; Abdurrahman Aygün, Hz. Muhammed’i Müjdeleyen Barnaba İncili, Konya 1989; DB, I/1, s. 768-770; I/2, s. 1461-1464, 1466-1467; NDB, s. 84; E. Amann, “Apocryphes du nouveau Testament”, DBS, I, 480; J. Jomier, “l’Evangile Selon Barnabé”, MIDEO, VI (1959-61), s. 137-226; a.mlf., “Une Enigme persistante: L’Evangile dit de Barnabé”, a.e., XIV (1980), s. 271-300; J. Slomp, “The Gospel in dispute”, Islamochristiana, IV, Roma 1978, s. 67-112; ERE, II, 420-423.

Osman Cilacı

BAROK

Avrupa'da XVI. yüzyıl sonunda doğan bir sanat üslûbu.

Maniyerizmi takip eden karşı reformasyon hareketlerine bağlı olup XVIII. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiştir. Baroque kelimesinin Portekizce'de gayri muntazam incilere verilen barroco isminden veya barok sanatın öncülerinden olan İtalyan ressam Federigo Baroccio'nun (ö. 1612) soyadından alındığı sanılmaktadır (bk. Webster's Third, s. 178). Barok kelimesinin, bu üslûbun Fransızlar'ın klasik zevk anlayışına ters düşen gösterişli, abartmalı ve kurallara uymayan tarzı sebebiyle önceleri küçültücü görülen anlamı, XIX. yüzyılda bu üslûbun güzelliğinin anlaşılmasından sonra değişmiştir. Antikiteden çok şey alan barokta kahraman ideali hıristiyan düşünce sistemi ile kaynaştırıldı. Mutlakiyetçilik, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen krala bağlandı (Fransa'da XIV. Louis, İtalya'da papalar gibi) ve barokun ana prensiplerinden biri haline getirilip çeşitli Avrupa ülkelerinde değişik biçimlerde uygulandı.

Michelangelo'ya barokun babası unvanını kazandıran Floransa'daki Laurenziano kütüphane binasında mimari elemanların arasındaki denge bilinçli bir şekilde bozulmuş ve kendine has bir hareketlilik kazandırılmıştır. Cizvitler'in ana kilisesi olan Roma'daki II Gesu Kilisesi'nde yeni mekân anlayışıyla kullanılagelen mimari elemanların bir sentezi görülür. Yine Roma'da S. Carlo alle Quattro Fontana veya S. Maria della Pace Kilisesi'nde görülen kırık pencere alınlıkları, binaların iç ve dışındaki ışık-gölge oyunlarının yanında konkav ve konveks duvar alanları, kubbelerde dairenin yerini dikine veya yatay ovalin alması gibi yenilikler geldi. Bu köklü değişikliklerin yanında barok mimarinin en önemli özelliklerinden biri de yapı sanatının heykel, süsleme ve resim ile ayrılmaz bir bütün halini alması ve süslemede yoğun bir şekilde, (S) ve (C) formlarının, istiridye kabuğu motiflerinin ve altın yaldızın kullanılışıdır. Büyük saraylar ve köşkler havuz, fıskıye, kanal gibi su elemanları ile zenginleştirildi ve hareketlendirildi. Barok sarayların en güzel örneğini

teşkil eden Paris yakınındaki Versailles Sarayı, uzun süre gerek Avrupa'nın gerekse

dünyanın çeşitli ülkelerinde yeni yapılan saraylara örnek oldu.

Yeni konularıyla olduğu kadar başladığı, bittiği yerleri sade ve kesin bir şekilde sınırlanmamış açık kompozisyonları ile de dikkat çeken barok resim dengeli Rönesans resimlerinden ayrılır. Kubbe resimlerinde sanki kubbenin mimari yapısı göğün sınırsızlığına açılır ve figürler gök kubbenin kenarlarından aşağıdaki seyircilere bakarlar veya bulutlar arasında uçuşurlar. Bu devirde hareketli figürlere ve ışık-gölge oyunlarına yer veren resim sanatı, büyük boyutlu tablolarla olduğu kadar duvar resimleriyle de sarayların ve kiliselerin süslenmesine yardımcı oldu. Dinî konuların yanında allegorik ve mitolojik konuların da işlendiği barok resimde Carravaggio, Rubens, Velasquez, Tintoretto, Rembrandt, Vermeer, Borromini ve Bernini en ünlü isimlerdir.

Avrupa'nın doğu komşusu Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarında barok sanat kendine has özellikler gösterir. Barok resim, Avrupa sanat akımlarından çok ayrı bir yönde ve İslâmî sanat gelenekleri çizgisinde gelişme gösteren Osmanlı resmi üzerinde hemen hemen yok denecek kadar az etki yaptı. Ancak durum mimari ve dekoratif sanatlar için aynı olmadı. III. Ahmed'in Paris'e sefir olarak gönderdiği Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin orada gördüğü sarayları, köşkleri ve onların bahçelerini anlatan yazıları İstanbul'da büyük bir merak uyandırdı. Bu dönemin lükse düşkün çevrelerinde Fransız saray ve bahçelerinin benzerlerini yapmak arzu ve modası doğdu. Bu merak saraydan etrafa doğru genişleyen halkalar gibi dalga dalga bütün imparatorluğa yayıldı. Saray mimarlarının Avrupa'da yeni yeni gelişen bu sanat akımını tanımaları ve oradakilere benzer saraylar, bahçeler yapabilmeleri için kitaplar ve planlar getirtildi. Bugün birçoğu Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan bu belgeler, XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı mimarisinde ve dekoratif sanatlarında görülen değişikliklerin ana kaynağını oluşturmuştur. Türk zevk ve sanat geleneğinin bu yeni kaynakla birleşmesi, tamamen kendine has bir karaktere sahip olan Türk barok üslûbunu doğurmuştur.

İstanbul'da Kâğıthane yeni fikirlerin uygulandığı bir alan oldu. Kâğıthane

deresi, Fransız saray bahçelerindekilere benzer şekilde kanal içine alındı ve yer yer setler yapılarak havuzlar oluşturuldu. Suyun balık kabartmaları arasından dolanıp setlerin üzerindeki mermer çanakların birinden diğerine dökülmesi gibi oyunlar planlandı. Kanalın kıyılarına Sâdâbâd Kasrı gibi padişah mâlikâneleri ile saray erkânı için boy boy ve çeşit çeşit köşkler yapıldı. III. Selim ve annesinin Topkapı Sarayı haremindeki daireleri, yine Topkapı Sarayı'nda bulunan Lala Mustafa Paşa Köşkü sivil barok mimarisinin en güzel örnekleridir. Yüklük ve dolaplarla vitraylı tepe pencerelerinin çeşitli süslemelerinde uygulanan üslûp, saray dışında olduğu kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun her köşesinde ev mimarisiyle birlikte yayılmıştır.

Dolmabahçe, Beylerbeyi, Yıldız saraylarında ve daha birçok geç dönem köşk ve kasırlarıyla büyük konaklarda görülen çift kollu merdivenler ve mimari süslemeler eklektik üslûbun içindeki barok özelliklerdir. Bu karışık üslûptaki binaların arasına, Beylerbeyi Sarayı'nın deniz tarafında dalgalanan çatılarıyla yer alan bir çift küçük köşk de girer. Yeni Çırağan Sarayı da karma üslûbunda barok unsurlara sahiptir. Çoğu Abdülaziz ve II. Abdülhamid zamanında yapılmış olan Yıldız Sarayı'nın muhtelif köşklerinde de durum farklı değildir. Gerek İstanbul gerekse imparatorluğun diğer bölgelerindeki evlerde yerli mimari geleneklerine bağlı kalınmıştır. Barok etki daha çok duvar süslemeleriyle tepe pencerelerin vitraylarında (S) ve (C) kıvrımları, akantus yaprakları ve volütlü hatlar şeklinde bulunur. Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ndeki III. Selim'in odasında olduğu gibi Türk odasının baş süslemelerinden duvar hücreleri, sakça gözleri ve klasik sivri kemerler barok eğim ve dilimlerle yeni bir hareket kazanır.

İlk barok cami olan Nuruosmaniye (1748-1755), yarım daire avlusu ile geleneksel cami mimarisinden ayrılır; ayrıca bu yapıda avluda bulunması gereken şadırvana da yer verilmemiştir. Nuruosmaniye, külliyenin bütününe hâkim planıyla caminin bir kaideye oturtulup yükseltilmesiyle ve konsol, silme, kornişlerdeki süsleme kompozisyonları ile artık yeni fikirlerin dinî mimari için de kabul edildiğini ve uygulanma alanı bulduğunu ortaya koyar. Korniş ve konsollarda tek veya çift kıvrımlı volütlerin görülmesi,

silme profillerindeki değişiklikler, kubbelerin yüksek birer kasnağa oturtulması ve yuvarlak veya oval pencereler de barokun getirdiği özelliklerdir. Bu özellikler, gerek yapının esas bünyesinde gerekse ayrıntılarında olmak üzere Fâtih Külliyesi içindeki Nakşidil Sultan Türbesi'nde de bulunur. İstanbul'da Zeynep Sultan, Lâleli, Nusretiye, Üsküdar'da Yeni Vâlide Sultan, Selimiye, Bursa'da Emîr Sultan ve Konya'da Aziziye camilerinde barok üslûbun getirdiği yenilikler uygulanmıştır. İstanbul'da Küçük Efendi Tekkesi de oval orta mekânı ile barok üslûbun tarikat mimarisindeki örneğidir.

Topkapı Sarayı'nın Bâb-ı Hümâyun'u ve III. Ahmed Çeşmesi'nin hemen yanına rastlayan Ayasofya Hünkâr Dairesi'nin kapısı, Alay Köşkü ve karşısındaki Bâb-ı Âlî, bulundukları çevrelere yeni bir hava katan eserlerdir. Türk baroğunun Türk sanatına kazandırdığı yeni görüntülerden biri olan cami avlularının ortalarındaki şadırvanların dalgalı veya geniş saçaklarının benzerleri III. Ahmed, Tophane, Üsküdar ve Azapkapı çeşmeleri gibi meydan çeşmeleriyle Yıldız Sarayı bahçesindeki çeşmede bulunmaktadır. Maçka'daki II. Abdülhamid ve Küçüksu çeşmelerinde olduğu gibi daha sonraki çeşmelerde gövde biraz küçülmüştür.

Türbelerin sokağa bakan köşelerine yapılan sebiller duvar yüzeyinden yuvarlak biçimde dışarı taşarak ajurlu şebekeleri ve geniş saçaklarıyla şehre güzellik katarlar. Eyüp'te Vâlide Mihrişah Sultan, Lâleli'de Koca Râgıb Paşa, Mercan'da Beşir Ağa, Gülhane Parkı'nın karşısında Zeynep Sultan Camii'nin yanına taşınmış olan I. Abdülhamid ve Nuruosmaniye sebilleri başlıca örneklerdir. Barok üslûbun kendini hissettirdiği istiridye kabuğu motifi, Şehzade Camii civarındaki Ayşe Sultan ve Üsküdar Nuhkuyusu semtinde Alacaminare Camii arsasının üst tarafında bulunan Hüsâmeddin Ağa çeşmelerinde görülür. III. Ahmed ve Tophane çeşmelerinde ise Avrupa'da sık rastlanan çiçek demeti, rozet, çiçekli vazo ve meyve doldurulmuş ayaklı kap motifleri yer almaktadır ki bunlar aynı zamanda Türk baroğunun dikkati çeken özellikleridir ve mezar taşlarına da yansımışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Webster’s Third, s. 178; Celal Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul 1954, I; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; a.mlf., Architecture of the Ottoman Period, The Art and Architecture of Turkey (nşr. Ekrem Akurgal), New York 1980, s. 137-169; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971; Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, London 1971; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; Nurhan Atasoy, 17. ve 18. Yüzyıllarda Avrupa Sanatı, İstanbul 1976; Günsel Renda, “Europe and The Ottomans”, Akten des XXV. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte “Europa und die Kunst des Islam” Wien 4-10 September 1983, Wien 1985, s. 9-32; Aptullah Kuran, “Türk Barok Mimarisinde Batı Anlamında Bir Teşebbüs Küçük Efendi Manzumesi”, TTK Belleten, XXVII/107 (1963), s. 467-470; Semavi Eyice, “Kâğıthane-Sâdâbâd-Çağlayan”, Taç, I/1, İstanbul 1986, s. 29-36; Gül İrepoğlu, “Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesindeki Batılı Kaynaklar Üzerine Düşünceler”, Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı, I, İstanbul 1986, s. 56-73.

Nurhan Atasoy

BARON de TOTT, François

(1733-1793)

XVIII. yüzyılda Osmanlı ordusunda uzman olarak çalışan ve Türkiye hakkında bilgiler veren bir hâtırat yazan Macar asıllı Fransız subay ve diplomatı.

II. Ferenc Rakoczi ile Türkiye'ye iltica ederek daha sonra Bercsényi hafif süvari tümeniyle Fransa'ya giden ve orada baronluğa yükseltilen bir Macar asilzadesinin oğludur. 17 Ağustos 1733'te Fransa'nın Chamigny köyünde doğdu. Genç yaşta babasının bulunduğu tümene katılarak 1754'te teğmen oldu. Fransa tarafından Osmanlı Devleti nezdine elçi tayin edilen eniştesi Vergennes'in sekreteri sıfatıyla 1755'te İstanbul'a geldi. Aslında Fransız hükümeti tarafından kendisine Türkçe öğrenme, Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu inceleme ve özellikle Kırım ile ilgili bilgi toplama görevi verilmişti.

1763'te Paris'e dönen Baron de Tott üç yıl sonra İsviçre'nin Neuchatel bölgesine temsilci tayin edildiyse de kısa bir süre sonra buradan ayrılması istendi. Kendisine Saint Louis nişanı ve binbaşılık rütbesi verilerek 1767'de Kırım hakkında incelemelerde bulunmak ve Tatarlar'ı Ruslar'a karşı kışkırtmak amacıyla Fransız hükümeti tarafından Kırım Hanlığı'na konsolos olarak gönderildi. Burada bulunduğu sırada 1768'de patlak veren Osmanlı-Rus savaşının çıkmasında önemli rol oynadı. 1769'da Kırım Hanı'nın başlattığı başarılı askerî harekâta gözlemci olarak katıldı. Aynı yıl Kırım'dan ayrılarak tekrar İstanbul'a geldi ve Osmanlı hükümeti tarafından, Çeşme bozgunundan sonra Çanakkale'yi zorlayan Rus donanmasına karşı Boğaz'ı tahkim etmekle görevlendirildi (1770); o da burayı tahkim etti ve Rus amirali Orlov'a karşı savundu. İstanbul'a döndükten sonra 1771-1776 yılları arasında kısmen Bonneval Paşa'nın (Humbaracı Ahmed Paşa) izinde yürüyerek Osmanlı ordusunda bazı yenilikler gerçekleştirmeye çalıştı. Uzmanı olmamakla birlikte toplar döktürdü, sürat topçuları ocağını kurdu, askerî dubalar yaptırdı, Boğaz'da kaleler inşa ettirdi ve Haliç'te bir hendesehâne açtı.

1777’de Fransız hükümeti tarafından Akdeniz’deki Fransız ticaret merkezlerinin teftişine memur edildi. Asıl görevi ise Fransa hükümeti için Karadeniz, Ege, Suriye ve Mısır kıyı bölgeleriyle Boğazlar hakkında bilgi toplamak, Mısır’ın Fransa tarafından işgali halinde Süveyş dolaylarında gerekli topografik bilgileri elde etmek ve Memlük beyleriyle anlaşma imkânlarını aramaktı. 1777-1778 yıllarında başta İskenderiye, Halep, İzmir, Selânik ve Tunus olmak üzere bütün Akdeniz sahillerini dolaştı ve Süveyş Kanalı’nın açılması konusunda incelemelerde bulundu. 1781’de tümgeneralliğe terfi etti; 1787’de Douaı Kalesi kumandanı oldu. 1790’da Fransız İhtilâli’nin yol açtığı karışıklıklar yüzünden önce İsviçre’ye kaçtı, daha sonra Habsburglar’ın kendisini affetmesi üzerine 1793’te Macaristan’a döndü ve 24 Eylül 1793’te burada öldü.

Baron de Tott’un 1778-1784 yılları arasında kaleme aldığı hâtıraları Mémoires du Baron de Tott sur les turcs et les tartares adıyla yayımlanmıştır (Amsterdam 1785). Bunun yanında ayrıca İsviçre ve Kırım’la ilgili hâtıralarını da yazdığı kesin olarak bilinmekteyse de bugün

bunların nerede olduğu belli değildir. Macar edebiyatının önemli eserlerinden biri olan Tekirdağ’da kaleme alınmış Kelemen Mikes’in Mektuplar’ını da Avrupa’ya Baron de Tott’un götürdüğü tahmin edilmektedir. Paloczi Edgár, özellikle hâtıralarından faydalanarak Baron de Tott’un geniş bir hayat hikâyesini yazmıştır.

Baron de Tott daha çok Fransızca olarak kaleme aldığı hâtıratıyla tanınmıştır. Türkiye tarihi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu eserin ikinci baskısı 1785’te Paris’te, üçüncü baskısı da 1786’da Maestricht’te yapılmıştır. Kısa sürede İngilizce, Almanca ve diğer Batı dillerine çevrilen eser Türkçe’ye yaklaşık iki asır sonra 1975 yıllarında tercüme edilmiştir.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar Türkiye’ye geliş sebebini, deniz yoluyla gelirken yolda karşılaştığı olayları ve 21 Mayıs 1755’te İstanbul’a vardıktan sonra ilk intibalarını anlatır. İkinci bölümde 1767’de Kırım’a giderken gördüklerini, Kırım hanı ile birlikte sefere katılışını anlatırken savaş ve Tatarlar hakkında geniş bilgiler verir. Üçüncü bölümde Osmanlı-Rus harbini, III. Mustafa’nın icraatını ve düşüncelerini,

Çanakkale Boğazı'nın tahkimi ve askerî ıslahat konusunda bizzat yaptığı işleri, dördüncü bölümde de Akdeniz'e ve Mısır'a yaptığı teftiş gezisini anlatır.

İstanbul'da başarısız bazı devlet adamlarıyla tanışan ve devleti yozlaştıran müesseselerin başı bozuk işleyişlerine tanık olan Baron de Tott eserinde, Türk-İslâm aleyhtarı ön yargısının da etkisiyle kusurlu gördüğü tarafları acı bir dille tenkit etmiştir. Bu arada XVIII. yüzyılın ilk yarısında başlayan Türk-Fransız yakınlaşmasında Fransız çıkarlarına hizmet etmeyen Cezayirli Gazi Hasan Paşa gibi dürüst ve çalışkan devlet adamlarına da ağır suçlamalar yöneltmekten çekinmemiştir. Baron de Tott'un eseri yayımlandığı tarihte Avrupa'da en çok okunan, Türkler hakkında yazılmış iki kitaptan biriydi. Eser, 1783-1785 yılları arasında Suriye ve Mısır'ı ziyaret eden Volney'in Osmanlı-Rus savaşı üzerine kaleme aldığı Considérations sur la guerre de Turcs et de la Russie (Paris 1788) adlı diğer eserle birlikte, Avrupa'da Türkler hakkında mevcut olan olumsuz düşünceleri yayma hususunda büyük rol oynamıştır. Baron de Tott'un eleştirilerinde yer yer haklı taraflar bulunmakla birlikte, aralarında yaşadığı kişileri aşağı görme, bazan yalan söyleme ve genel olarak hıristiyan taassubuna kapılma eğilimleri yüzünden verdiği bilgilerin birçoğu inandırıcı olmaktan uzak kalmıştır ve bunların ihtiyatla karşılanması gerekir. Bu sebeple Baron de Tott'un bazı mübalağalı iddiaları, hayal ve yalancılık edebiyatında meşhur olan "Baron Münchausen'in Serüvenleri" masallarına kaynak olmuştur. Nitekim Paris Académie Royale'in muhabir üyesi ve Fransa'nın Türkiye konsolosu olan Charles de Peyssonell, Baron de Tott'un hâtıratını şiddetle tenkit eden, dil yanlışlarını, kasıtlı mübalağalarını ve tahriflerini gösteren bir kitap kaleme almıştır: Lettre... Contenant quelques observations relatives au Mémoires, qui sont parus sous le nom de mr. le Baron de Tott (Amsterdam 1785).

BİBLİYOGRAFYA

Baron de Tott, Mémoires du Baron de Tott sur les turcs et les tartares, Amsterdam 1785, I-IV (tercümesi: Mehmet R. Uzmen, Türkler ve Tatarlara

Dâir Hâtıralar, İstanbul, ts. [Tercüman 1001 Temel Eser]); Paloczi Edgár, Báròà Toth Férenc, a Dardanellák megerositoje, Budapest 1916; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 79, 81-83, 259, 264, 295; TA, XXXI, 353.

Geza David

BARSBAY

el-Melikü’l-Eşref Seyfüddîn (ö. 841/1438)

Mısır Memlük sultanı (1422-1438).

Çerkez asıllı olup Sultan Berkuk’un memlük*lerinden biriydi. İlk olarak Mısır Sultanı Şeyh el-Mahmûdî devrinde (1412-1421) yükselmeye başladı ve birçok idarî kademede görev yaptı. Şeyh’in ölümünden sonra hapsedildi. Sultan Tatar’ın tahta çıkması üzerine hürriyetine kavuştu ve devâtdârlığa (nâzırlık) getirildi. Ardından Tatar’ın oğlu Muhammed’in eğitimiyle görevlendirildi. Sultan Tatar vefatından (30 Kasım 1421) birkaç ay önce onu ve Canı Beg Sûfî’yi oğlu Muhammed’e nâib tayin etti. Ancak Barsbay Canı Beg’i uzaklaştırdığı gibi Tatar’ın ölümünden sonra sultan ilân edilen Muhammed’i de tahttan indirerek başa geçti (1 Nisan 1422). Saltanatının ilk yıllarında Mısır’daki iç istikrarı sağlamak üzere birtakım faaliyetlere girişti. Gayri müslim unsurları devlet kademelerinden uzaklaştırdı, yer öpme âdetini kaldırdı. Bu arada hapisten kaçan Canı Beg’in taraftarlarını takip etti, Suriye’de çıkan isyanları şiddetle bastırdı. Böylece iç meseleleri hallettikten sonra Mısır’da sükûneti sağlamak, emîrler arasındaki mücadelelere engel olmak için cihad fikrini uyandırmaya çalıştı ve Kıbrıs’ın fethine karar verdi. Kıbrıslılar’ın Mısır sahillerine yaptıkları hücumların sürmesi, ayrıca Dimyat tüccarlarından birine ait ticaret gemisinin zaptı gibi faaliyetleri bu kararda tesirli oldu. Nitekim 1423’te birçok ticaret malı ile 100’den fazla insan taşıyan iki müslüman ticaret gemisinin Dimyat Limanı’nda Franklar tarafından ele geçirildiği ve Kıbrıs Kralı John’un da Osmanlı Sultanı II. Murad’a gönderilen hediyeleri taşıyan gemiyi zaptettiği haberleri üzerine Kıbrıs’ın fethi için hazırlıklar başladı.

Kıbrıs 1424, 1425 ve 1426 yıllarında ardarda yapılan üç sefer sonucu fethedildi. 1424 seferi daha ziyade küçük bir keşif seferi mahiyetini taşıyordu. Bu sefer sırasında Limasol ve çevresi yağmalandı, bazı Kıbrıs gemileri yakıldı. İkinci sefer 1425 Haziranında gerçekleştirildi. Memlük donanması Magosa yakınlarında demirledi ve karaya asker çıkarılarak Kıbrıs kuvvetlerine karada ağır darbeler indirildi. Aynı yılın Ağustos

ortalarında Limasol'a yürünerek civardaki kalelerden biri ele geçirilip yıktırıldı. Ordu eylülde çeşitli ganimetlerle geri döndü. Bu yağma ve tahrip seferinden sonra ertesi yıl Memlük ordusu Kıbrıs'ın fethi için sefere çıktı. 1426 Haziran başlarında Kıbrıs'a hareket eden Memlük donanması Limasol kıyılarına asker çıkardı. Kıbrıs kuvvetleri mağlûp edildi, Lefkoşe alındı, Kıbrıs Kralı John esir edilerek Kahire'ye götürüldü. Kıbrıs böylece

Memlükler'e bağlı bir ada haline geldi. Daha sonra Kahire'de esir olarak bulunan Kıbrıs kralı Venedik, Ceneviz ve Fransız konsüllerinin müdahaleleri sonucu yılda 200.000 düka fidye vermek ve Memlükler'e bağlı kalmak şartıyla serbest bırakıldı, Kıbrıs'a dönmesine de izin verildi.

Barsbay bu arada baş kaldıran Mekke şerifini de yenmiş (1424) ve bundan iki yıl sonra da Cidde Limanı'nın gelirlerini ele geçirmişti. Ardından vergi gelirlerini arttırmak için çalıştı ve tüccarları mallarını Mısır gümrüklerinden geçirmeye mecbur tuttu. Ayrıca Suriye ve Mısır tüccarlarının aldıkları Hint mallarına ihraç vergisi koydu. Oldukça müsrif olan Barsbay çektiği para sıkıntısı sebebiyle paranın değerini sürekli değiştirdi. Baharat ticaretini kendi tekeline aldığı gibi şeker imaline de inhisar koyarak üretimini sınırladı. Onun daha fazla gelir sağlamak maksadıyla halkın zararına olarak giriştiği bu teşebbüsler büyük memnuniyetsizliğe yol açtı. Halk ağır vergiler altında ezildi. 1428'den beri Suriye'ye yapılan seferler birbirini takip ederek sürmekteydi. Tüccarlarına ve Kahire'deki elçilerine yapılan kötü muamelelerin yanı sıra Kâbe'nin tezyini işine iştirak ettirilmemesi dolayısıyla da Barsbay'a kızgın olan Timur'un oğlu Şâhruh, onun sürekli mücadele içinde bulunduğu Akkoyunlular'ı destekledi. Dulkadır beyleri de baskılar karşısında ona savaş ilân ettiler. Ancak Akkoyunlu beyi Karayülük Osman Bey'in ölümü rakipleri karşısında onu üstün duruma getirdi. Barsbay Dulkadıroğulları'nı tekrar kendine bağladı. Öte yandan amansız düşmanı Canı Beg de Karayülük Osman Bey'in oğullarından biri tarafından öldürüldü. Bir kısım Akkoyunlu beyleri onun himayesi altına girdi. Ancak Barsbay bu başarılarının sonucunu göremeden 7 Haziran 1438'de hastalanarak öldü. Birçok hayratı bulunan Barsbay Mısır'da kendi adına bir medrese ile cami inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtât, II, 243-244; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XIV, 271, 282-304; XV, 106-111; Halil b. Şâhin, Kitâbü Zübdeti keşfi'l-memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 138 vd.; Şehabeddin Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", TD, sy. 25, İstanbul 1971, s. 25-28; K. Yaşar Kopraman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517), Mısır'da Memlûk Devletinin Kuruluşu", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 517-520; M. Sobernheim, "Barsbay", İA, II, 317-318; G. Wiet, "Barsbay", EI² (İng.), I, 1053-1054.

K. Yaşar Kopraman

BARSELONA

(bk. BERŞELÛNE).

BARTHOLD, Vasilij Viladimiroviç

(1869-1930)

Rus Türkolog ve şarkiyatçısı.

15 Kasım 1869'da Petrograd'da (St. Petersburg) doğdu. Aynı şehirdeki üniversitenin Doğu Dilleri Fakültesi'nde 1887-1891 yıllarında öğrenim gördü. 1891'de Almanya'ya gitti. Petrograd'da ünlü Arapça uzmanı Baron Viktor Romanoviç Rosen tarafından yetiştirilen Barthold, Almanya'da Halle Üniversitesi'nde Prof. A. Müller ile E. Meyer, Strassburg Üniversitesi'nde de Prof. Th. Nöldeke'nin derslerine devam etti. 1892'de Rusya'ya döndü, Türkistan'a giderek burada araştırma ve incelemeler yaptı. Adlarına tarihî kaynaklarda rastlanan birçok Türkistan şehir ve kasabalarının yerini buldu, buralarda yapılan hafriyata katıldı.

1896'da Petrograd Üniversitesi'ne doçent olarak tayin edildi. 1901'de Orta Asya İslâm ve Türk tarihi profesörlüğüne yükseltildi. 1910'da Petrograd İlimler Akademisi'ne muhabir üye, 1913'te de aslî üye seçildi. Daha sonra Rus İlimler Akademisi'ne üye oldu. Bu arada hocası Baron Rosen'in yönetiminde yayımlanan Rus Arkeoloji Kurumu Doğu Bölümü'nün yıllığını (Zapiski Vostochnogo otdeleniya Russkogo Arkheologiches kogo obshchestva) onun ölümünden sonra çıkarmaya devam etti (1908-1912). Ayrıca İslâm tarihine yakın ilgisi sebebiyle önce Mir İslâma (İslâm dünyası, 1912), sonra da Musul'manskiı Mir (Müslüman dünya, 1917) adlı dergileri çıkardıysa da bunların yayımı çok kısa sürdü.

Rus Arkeoloji Kurumu Doğu Bölümü'nün sekreterliği (1905-1913), sonra başkanlığı (1918-1922), Orta ve Doğu Asya Araştırmaları Rus Komitesi sekreterliği (1903-1921), Asiatic Museum'a bağlı Müsteşrikler Komitesi'nin başkanlığı (1921-1930) ve 1925-1930 yılları arasında bu kurumun yıllığı (Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom muzee Rossiıaskoı Akademii nauk) ile ayrıca İran adlı derginin editörlüğü (1927-1929) gibi görevleri de üstlenen Barthold Avrupa'nın birçok ülkesinde araştırmalar yaptı, çeşitli üniversitelerde dersler verdi. Bu arada

Dârülfünun'un davetlisi olarak 1926 yılında İstanbul'a geldi ve burada on iki konferans verdi. 19 Ağustos 1930'da Leningrad'da öldü.

Barthold, Rus İslâm araştırmaları ve Türkoloji dallarında büyük şöhrete sahip bir ilim adamıdır. Çeşitli sahalarda ortaya koyduğu irili ufaklı araştırmaların çokluğu onun verimliliğinin belirtisidir. Kitap ve yazılarının büyük bir kısmının Türkçe'ye çevrilmesi de, Barthold'un 1930'lu yıllarda Türkiye'de Türkiyat ve İslâm tarihi çalışmalarına tesiri olduğunu gösterir. 1917'den sonra Rusya'daki rejim değişikliğinde mevkiini muhafaza edebilmesi ve çalışmalarına büyük ölçüde destek bulması, onun Sovyet idaresi tarafından da Türk ve İslâm âlemi ile ilgili konularda iyi bir uzman olarak kabul edildiğini belli etmektedir.

Eserleri. Çeşitli kitap, makale ve Encyclopaedia of Islam'a yazdığı 247 maddeyle toplam 700'e yakın çalışması bulunan Barthold'un hayatta iken dokuz çalışması Batı dillerine, on sekizi de başta Türkçe olmak üzere Doğu dillerine çevrilmiştir. Kaleme aldığı ansiklopedi maddeleri, bibliyografik değerlendirmeler ve kısa notları dışında on dokuz önemli çalışması çoğu Almanca olmak üzere bizzat kendisi tarafından Batı dillerinde yayımlanmış, elliye yakın çalışması da ölümünden sonra çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Barthold'un 228'i ansiklopedi maddesi olmak üzere 511 çalışması bir külliyat halinde yayımlanmış olup (Sochineniya, I-IX, Moscow 1963-1977) belli başlı eserlerinden bazıları şunlardır: 1. Turkestan v Épokhu mongol'skogo nasestvija (I-II, St. Petersburg 1898-1900). Barthold'un doktora tezi olarak hazırladığı bu eser müellifin kaynaklara hâkimiyeti, sağlam metodu ve sağlıklı hükümleriyle yayımlandığında ilim âleminin dikkatini çekmişti. Bu sahada yapılan araştırmaların başında gelen eserin I. cildi İslâmî devir Türk tarihinin başlangıç dönemiyle ilgili temel kaynak

mahiyetindeki metinlerden oluşmaktadır. II. cilt ise asıl araştırma konusunu teşkil etmektedir. Bu cilt, müellif tarafından düzeltme ve ilâvelerle, H. A. R. Gibb'in yardımıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Turkestan down to the Mongol invasion, E. J. W. Gibb Memorial Series, V, London 1928). Fatih Kerimof tarafından Özbek Türkçesi'ne çevrilen eser (Monquilar davrida Turkistan, Moskova-Semerkand 1931) Kerim Kişâverz tarafından Farsça'ya (Türkistânnâme, Tahran 1349 hş.), Selâhaddin Osman Hâşim tarafından Arapça'ya (Türkistân mine'l-fethi'l-ʿArabî ile'l-gazvi'l-Mogolî, Küveyt

1401/1981), Hakkı Dursun Yıldız tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, Ankara 1981). 2. Kultura Musulmanstva (Petrograd 1918). Bu eser Fuad Köprülü'nün ilâve, düzeltme ve notlarıyla çok genişletilmiş bir şekilde İslâm Medeniyeti Tarihi (İstanbul 1940) adıyla Türkçe olarak da yayımlanmıştır. Tercümenin "Başlangıç" kısmında ifade edildiğine göre bu kitap Cemal Velidî'nin Tatarca tercümesinden (Kazan 1922) Ahad Ural tarafından Türkiye Türkçesi'ne aktarılmış, Fuad Köprülü tarafından da Tatarca tercümesi, Gazi Yunus'un Özbek Türkçesi'ne tercümesi (1927) ve Sh. Suhrawardi'nin İngilizce tercümeleriyle (Mussulman Culture, Calcutta 1934) karşılaştırılmak suretiyle hazırlanmıştır. Eser Tâhir Hamza tarafından Târîhu'l-hadâreti'l-İslâmiyye (Kahire 1958) adıyla Arapça'ya da tercüme edilmiştir. 3. Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (İstanbul 1927, yeni harflerle tekrar basımı Ankara 1975). 1926 yılında Türkiyat Enstitüsü'nün davetlisi olarak geldiği İstanbul'da Orta Asya Türk tarihi hakkında verdiği on iki konferanstan oluşmaktadır. Ahmed Said Süleyman'ın Arapça'ya çevirdiği (Târîhu't-Türk fî Âsya'l-vüstâ, Kahire 1956) bu eser ayrıca Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens (Berlin 1935) adıyla Almanca olarak da yayımlanmış, bundan da M. Donskis tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Histoire des Turcs d'Asie, Paris 1945). 4. Istorija izucenija Vostoka v Evropea i Rossii (St. Petersburg 1911; Leningrad 1925). Avrupa ve Rusya'da Doğu araştırmaları tarihiyle ilgili olan bu eser Almanca (Die geographische und historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten, trc. E. Ramberg-Figulla, Leipzig 1913) ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir (La Découverte de l'Asie, Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie, trc. B. Nikitine, Paris 1947). 5. Musulmanskija Dynastii (St. Petersburg 1899). St. Lane-Poole'un The Mohammadan Dynasties (London 1894) adlı tanınmış eserinin Rusça tercümesi olup yapılan ilâve ve düzeltmelerle âdeta yeni bir eser hüviyeti almıştır. 6. Istoriko Geograficeskij Obzor Irana (St. Petersburg 1903). Eser P. Soucek tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (An Historical Geography of Iran, Princeton 1984). 7. Ulug bek i jego vremja (Petrograd 1918). Akdes Nimet [Kurat] tarafından Uluğ Bey ve Zamanı (İstanbul 1930) ve İsmail Aka tarafından Uluğ Beg ve Zamanı (Ankara 1990) adlarıyla Türkçe'ye, Ulug Bey und seine Zeit (Leipzig 1935) adıyla da Almanca'ya tercüme edilmiştir. 8. Istorija Turkestana (Taşkent 1922).

Barthold'un 1912'de neşredilen "Chalif i Sultan" (Mir Islama, I, 203-226, 345-400) başlıklı hacimli makalesi ilim dünyasınca dikkate değer bulunmuş ve C. H. Becker tarafından biraz kısaltılarak Der Islam dergisinde (V [1914], s. 350-412) Almanca olarak tekrar basılmıştır. Barthold, Christianskij Vostok dergisinde (VI [1912], s. 203-204) yayımlanan "Karl Velikij i Harun ar-Rasid" adlı araştırmasında ise Büyük Karl (Charlemagne Şarlman) ile Hârûnürreşîd arasındaki münasebetler üzerinde durarak bu iki hükümdar arasında sanıldığı gibi elçi alışverişi olmadığını ispat etmiştir.

Barthold, gerek Türkistan'daki topluluklar ve bunların tarihleri, gerekse Türk medeniyetinin buradaki izleri hakkında geniş bilgisi olan bir araştırmacı hüviyetiyle büyük bir şöhrete kavuşmuştu. Bakü'deki İslâm el yazmalarını 1925'te, Türkistan'da rastladıklarını 1926'da yayımlanan makalelerinde tanıttığı gibi Ömer b. Abdülazîz'in şahsiyeti hakkında yeni fikirler ortaya attığı bir makalesi 1920'de basılmış ("Chalif Omar II i protivorecivyje izvestija o jego licnosti", Christianskij Vostok, VI, 203-234), Mesleme (Maslama) adından doğduğunu ileri sürdüğü "Müsejlima" (Izvestija Rossiıaskoıa Akademii Nauk, s. 483-512) başlıklı makalesini de 1925'te yayımlamıştır. Bu makale 1928'de Kahire'de Arapça olarak da basılmıştır. "Koran i More" adlı makalesi (Zapiski Kollegii Vostokovedov, I [1925], s. 106-110), H. Ritter tarafından Almanca'ya çevrilmiştir ("Der Koran und das Meer", ZDMG, VIII [1929], s. 37-43). Barthold'un bazı küçük yazıları da Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiştir: "Orta Asya'da İslâmiyet'in İntişar Ettiği Zamana Ait Bir Âbide" (TM, II [1928], s. 69-74); "Radloff'un Lugatını Yeniden Neşr Meselesi" (a.y., s. 385-387); "Orta Asya Türkleri" (kitap tenkidi, a.y., s. 528-534) bunlardan birkaçıdır. Ayrıca Ali Şîr Nevâî hakkında da geniş bir araştırması vardır. "Mir Ali Sair Politicaeskaja Zaizn" (Sbornik "Mir Ali-Şir", Leningrad 1928, s. 100-164) adlı bu araştırma W. Hinz tarafından Almanca'ya (Herat Unter Husein Baigara, dem Timuriden [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes] Leipzig 1937, XXII, 8), Ahmet Caferoğlu tarafından da Türkçe'ye çevrilmiştir ("Mir-Ali Şîr ve Siyasî Hayatı", Ülkü, nr. 56 [Ankara 1937], s. 160-167; nr. 58, s. 356-365; nr. 59, s. 517-528; nr. 61 [1938], s. 43-50; nr. 62, s. 145-156).

Bunların dışında, Encyclopaedia of Islam'ın Leiden'de neşredilen ilk

baskısında birçok maddesi yayımlanmış olan Barthold'un Orta Asya Türk tarihi ve coğrafyası ile ilgili yazıları bu ansiklopedinin genişletilmiş Türkçe baskısında da yer almıştır. Barthold ayrıca 1898'den 1903'e kadar Berlin Doğu Araştırmaları Semineri'nin yıllığında da (MSOS) Orta Asya ve Uzakdoğu'ya dair Rusya'da çıkan yayınları tanıtmıştır.

Barthold 1896'da, önceleri Kazan Üniversitesi'ne ait iken daha sonra Petrograd Üniversitesi'ne nakledilen eski sikkeler koleksiyonuna muhafız (kustos) olmuş ve katalogları 1834 ve 1855'te yayımlanan Rusya'daki en zengin İslâmî paralardan oluşan bu koleksiyondaki bazı nâdir örnekleri de yayımlamıştır ("Iz Minc-kabineta pri St. Petersburgskom Universitete", Zapiski Vostocnavo Otdelenija, XII [1899], s. 1-3, 59-60 ve XIV [1901], s. 34-36). Bunlar arasında bilhassa 663'te (1264-65) Semerkant'ta basılan bir bakır dirhem ile Sâmânoğulları'na ait 303 (915-16) tarihli sikke ve bazı Emevî sikkelerine dair yayımladığı notlar bu konunun uzmanlarınca çok önemli görülmüştür. Ayrıca Hüseyin Baykara'nın sikkelerinde rastlanan Behbûd adının anlamını da çözmüştür (Zapiski Vostocnavo Otdelenija, XIV [1901], s. 106-107). Uluğ Bey sikkelerindeki bazı ibarelerin en doğru biçimde onun tarafından açıklandığı da bilinmektedir ("Monety Ulugbeka", Izvestija Rossijskoj Akad. İstorii Mat. Kultury, II [Petersburg 1922], s. 190-192). Barthold İslâmî yazılı kaynakların yardımıyla Moğol hanlarının sikkelerinin değer ölçülerini de tesbit edebilmiştir. Vasmer'in belirttiğine göre, ancak tarihi çok iyi bilen, Doğu dillerine âşina ve gayretli

bir eski sikkeler uzmanının başarabileceği çalışmalar yapan Barthold, yayımlarında kaynak olarak eski sikkelerden de geniş ölçüde faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 301-302; Emel Esin, "Vassiliy Viladimiroviç Barthold ve Eseri" (Barthold, Türkistan içinde), s. XVXVIII; W. Ebermann, "Bericht über die arabischen Studien in Ruhland wäehrend der Jahre 1914-1920", Islamica, III, Leipzig 1927, s.

229-231, 233-238, 262-263; IV (1928), s. 121-127, 135, 147, 229, 232, 240, 243 (bu derginin görülebilen bu sayılarında Barthold'un 1914-1927 yılları arasında çıkan bütün yayınlarının çok etraflı Almanca özetleri bulunmaktadır); Milius Dostojevskij, "W. Barthold", WI, XII/3 (1930-31), s. 89-135; R. Vasmer, "Wilhelm Barthold", Zeitschrift für Numismatik, XL (1930), s. 346-350; Theodor Menzel, "Versuch einer Barthold-Bibliographie", Isl., XXI (1933), s. 236-242; XXII (1935), s. 144-162; Inayatullah, "V. V. Barthold, His Life and Works (1869-1930)", JPHS, IX/2 (1961), s. 81-86; Yuri Bregel, "Barthold and Modern Oriental Studies", IJMES, XII/4 (1980), s. 385-403; a.mlf., "Barthold", EIr., III, 830-832; N. A. Smirnov, "Bartol'd Vasilii Vladimirovich", GSE, III, 39-40.

Semavi Eyice

BARTIN

Karadeniz bölgesinin Batı bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehre adını veren Bartın çayının (eski adı Parthenios) Karadeniz'e ulaştığı kesimin 11 km. kadar güneydoğusunda kurulmuştur. Bartın çayının iki kolu olan Kocaçay ve Kocanaz çayı şehrin bulunduğu yerde birbiriyle birleştiğinden ve bu birleşmeden önce Kocaırmak dik açılı bir büklüm yaptığından Bartın şehrinin kurulduğu yer üç taraftan sularla çevrilmiş durumdadır. Şehir yerleşmesi için son derece uygun bir yerde kurulmuş olan Bartın, yakın çevresine ve ülkenin başka yerlerine bağlanabilme açısından da coğrafî şartların kendisine bahşettiği birtakım imkânlardan faydalanır. Bunların başında Bartın çayının özel durumunu zikretmek gerekir. Gerçekten Bartın çayının şehrin bulunduğu yerden Karadeniz'e kadar olan kesiminde (Bartın Boğazı) çeşitli büyüklükte deniz taşıtlarının buraya kadar sokulmasına imkân vermesi, Bartın'ı Türkiye'nin yegâne nehir limanı durumuna getirmiştir. Şehir ayrıca, Karadeniz kıyı dağlarını uygun yerlerinde aşan iki ayrı yolla Türkiye'nin trafiği en yoğun olan İstanbul-Ankara karayoluna bağlanır. Bu yollardan biri Devrek-Mengen üzerinden geçerek dağlık kesimi Dorukhan Geçidi'nde aşar ve Yeniçağa'da İstanbul-Ankara yoluna kavuşur. İkincisi ise kıyı dağlarını Ahmet Usta Geçidi'nde aşarak Bartın'ı Safranbolu-Karabük üzerinden Gerede'de Ankara-İstanbul karayoluna bağlar. Bartın bunların dışında Karadeniz kıyısını takip eden yollarla da bir taraftan Zonguldak-Ereğli-Akçakoca-Kandıra-Şile üzerinden İstanbul'a bağlandığı gibi diğer taraftan doğuya doğru Karadeniz kıyılarını takip eden bir yolla da Kurucaşile-Cide-İnebolu-Sinop-Samsun-Trabzon üzerinden Sarp sınır kapısına kadar irtibat halindedir.

Özellikle Türkler'in eline geçtikten sonra önem kazanmaya başlayan Bartın'ın yerinde Ortaçağ'da Parthenia adı verilen bir şehrin varlığından söz edilir. Bu küçük şehir, çok yakınındaki (16 km.) tarihî merkez olan Amasra'nın uzun süre gölgesinde kalmış ve günümüzde Bartın'ın üzerinde bulunduğu topraklar da bu önemli şehirle birlikte elden ele geçmiştir. Anadolu'nun iç kısımları Hitit idaresi altında iken Karadeniz kıyılarının da

Hititliler'le devamlı mücadele eden Kaşkalar adlı bir kavmin elinde olduğu bilinmektedir. Milâttan önce VII. yüzyılda Anadolu'nun batısından Karadeniz kıyılarına da yayılan İyonyalılar bu kıyılarda ve bu arada bugünkü Amasra'nın bulunduğu yerde ticaret kolonileri kurarken bu noktanın çok yakınında bulunan tabii bir liman durumundaki Bartın çayı ağzını da kullanmış olmaları muhtemeldir. Zira bundan bir asır önce yaşamış olan Homeros İlyada adlı eserinde bu yörede Paflagonyalılar'ın oturduğunu yazar ve bunların Parthenios çayı çevresindeki ünlü saraylarından bahseder. Bartın ırmağı çevresinde bulunduğu belirtilen bu sarayların bugünkü Bartın'ın yerinde mi, yoksa ona yakın Amasra veya yine bu ırmak çevresindeki başka bir yerde mi olduğunu tesbit etmek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Ege bölgesindeki Lidya Devleti bir ara sınırlarını Karadeniz kıyılarına kadar genişletince bu topraklar da Lidya hâkimiyetine girmiş oldu. Lidya'nın milâttan önce VI. yüzyılda Persler tarafından ortadan kaldırılmasıyla yörede Pers hâkimiyeti başladı. Bu dönemde İranlılar ile bir sefere katılan Xenephon, Bartın Boğazı önünden geçtikten sonra Ereğli'ye ulaştıklarını kaydeder. Kısa süren Pers hâkimiyeti yerini İskender ve mirasçılarına bıraktı. Bir ara Bergama Krallığı'nın kontrolünde kalan Bartın çevresi milâttan önce 279 yılında Bergama kralı tarafından Pontus Krallığı'na teslim edildi. Eski kaynaklar Bartın çayını Pontus Krallığı'nın batı sınırı olarak kabul ederler. Yöre milâttan önce 70 yıllarında Roma idaresine geçti ve Roma eyaletlerinden Bitinya'nın sınırları içinde kaldı. Milâttan sonra 395 yılında bu topraklar Bizans'ın payına düşünce Bartın ve çevresi Bizans Devleti'nin idarî birimleri olan temalardan Paflagonya temasının içinde yer aldı. VIII. yüzyılda bir ara müslüman Araplar'ın, XI. yüzyılda da Türkmenler'in akınları buraya kadar ulaştı. 1084 yılında Sinop, Kastamonu ve Çankırı'yı içine alan bölgeyi ele geçiren Emîr Karategin'in Bartın yöresini de sınırları içine alıp almadığı kesin olarak bilinmemektedir. 1204'te Trabzon Rum İmparatorluğu topraklarına dahil olan Bartın çevresi daha sonra 1214'te İznik Rum İmparatoru Theodoros Laskaris tarafından onlardan alındı, 1261'de yeniden Bizans'ın eline geçti. XIV. yüzyılın ortalarından 1461'e kadar devam eden yaklaşık 100 yıllık bir dönemde

Amasra'da kurulmuş bulunan Cenova Ticaret Kolonisi'nin Bartın'ı da içine alıp almadığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak Fâtih Sultan

Mehmed’in, Amasra’yı Cenevizliler’den almak üzere Mahmud Paşa idaresindeki deniz kuvvetlerini buraya gönderirken kendisinin de karadan hareket ederek ordugâhını Bartın’da şimdiki Orduyeri mahallesinin bulunduğu yerde kurması, Bartın’ın Amasra’dan önce Türk topraklarına katıldığını gösterir ki bu da muhtemelen 1392 yılında Yıldırım Bayezid’in Candaroğulları Beyliği’ne ait bir kısım toprakları Osmanlı mülküne katmasıyla gerçekleşmiştir. Yöre 1402’den sonra bir ara İsfendiyaroğulları Beyliği’nin eline geçmiş, fakat Fâtih’in 1461’de Amasra’yı fethiyle kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bu döneme kadar Amasra’ya göre daha geri planda kalan Bartın’ın bundan sonra gelişip öne geçtiği görülmektedir. Osmanlı idarî teşkilâtında Anadolu eyaletinin Bolu sancağı içinde yer alan Bartın önceleri çevre halkının alışveriş yaptığı bir pazar yeri olarak gelişmiştir.

XVII. yüzyılda buradan geçen Evliya Çelebi Bartın’da ve Bartın çayı ağzında kalyonlar yapıldığını ve buradan gemilerle İstanbul’a ve başka yerlere başta kereste olmak üzere bazı ticarî eşyaların gönderildiğini yazar. Bir sonraki yüzyılda yaşamış olan ve 1737’de Atlas adlı bir eser kaleme alan Uluslu İbrâhim Hamdi, eserinde bu şehirde gemi yapımının geliştirdiği başka sanat kollarından, ip, halat ve makara imalinden söz etmektedir. XVIII. yüzyılda Bartın gelirinin önemli bir bölümünü pazarcılıktan sağlıyordu. Burada her cumartesi kurulan pazarın ticarî sınırları Safranbolu, Eflâni ve Ulus’a kadar uzanan geniş bir sahayı içine alıyor ve adı geçen yerlerden gelenler başlıcaları çamaşır, çıra, keten tohumu, pestil, ceviz, yağ, keten ipliği, astar ve kereste olmak üzere çeşitli mallar alıp satıyorlardı. Yine İbrâhim Hamdi, Bartın’da Ulus Müftüsü İbrâhim Efendi’nin yaptırdığı bir handan ve Bosna Valisi İbrâhim Paşa’nın eseri olan cami ve saat kulesinden de söz eder (Sakaoğlu, s. 102-105).

XVII. yüzyıl sonlarında Bartın’ın bağlı olduğu Bolu sancağı lağvedilmiş ve Bartın voyvodalıkla idare edilmeye başlanmıştı. Bu durum 1811 yılında Bolu mutasarrıflığının yeniden kurulmasına kadar devam etti. XVIII. yüzyıl başlarında, 1115 (1703) tarihli bahriye defterlerinde gemi inşası emredilen yerler arasında Bartın’ın da adı geçiyordu (Uzunçarşılı, s. 447). Korvet adı verilen üç direkli ve güvertesinde yirmi ile otuz top bulunan savaş gemileri Bartın’da yapılıyordu. İlk korvet 1827 yılında denize indirilerek İstanbul’a Tersâne-i Âmire’ye uğurlandı. Bartın’da gemi inşa edildiği gibi donanma

teçhizatında kullanılan kendir bezi de buradan başka yerlere gönderiliyordu. 1836'da Bartın'ı ziyaret eden William Ainsworth, eski haritalarda yanlış olarak Bartın'ın tek koldan ibaret bir nehrin üzerinde gösterildiğini, halbuki bu şehrin iki nehrin birleştiği bir noktada kurulduğunu söyler ve Bartın'da birkaç gemi yapım yeri bulunduğunu, bu tezgâhlarda 100 ton ve daha fazla kapasiteli tekneler yapılabildiğini belirtir. Aynı müellif, o tarihte şehirde 650 ev ve beş cami bulunduğunu ve şehir içi yollarının başka Türk şehirlerinde görüldüğünden farklı olarak kalkerden parkelerle döşenmiş olduğunu yazar.

Bartın XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren XIX. yüzyıl ortalarına kadar önemli bir nüfus artışına sahne olmuş ve buna paralel olarak mahalleleri de genişlemiştir. Nitekim 1831 nüfus sayımında 7135 erkek nüfus tesbit edilmiştir. Dolayısıyla Bartın'ın genel nüfusunun 15.000 kişi kadar olduğu söylenebilir. Yine bu dönemde Bartın'da Koca Müftü Mescidi, Gazanfer Camii, Halil Efendi Mescidi ve İbrâhim Paşa'nın eseri olan Orta Cami gibi ibadethâneler açılmıştır. 1867 yılında Bartın'ın kaza merkezi haline getirilişi ve 1876'da da şehirde belediye teşkilâtının kuruluşu gelişmesini daha da hızlandırmıştır. Bu gelişme ve nüfus artışı sonucunda İstanbul ile düzenli vapur seferleri de başlamıştır. Bartın çevresinin önemli ticaret maddelerinden olan kereste ve yumurta gemilerle çeşitli yerlere gönderiliyordu. 1870 yılında Bartın doğrudan doğruya ülke dışına da yumurta satmaya başlamıştı. 1882'de bu yöreye gelen Gustav Hirschfeld, Amasra'nın içine kapalı sessiz bir kasaba durumuna karşılık Bartın'ın o sıralardaki faal durumuna dikkati çeker. 1888'de Bartın'ı ziyaret eden Alman gazeteci B. Schwarz ise şehrin nüfusunu 20.000 olarak tahmin eder. Her tarafta zenginliğin göze çarptığı, geniş caddeli ve villa tipinde

evlerin bulunduğu mâmur Bartın'a hayranlığını dile getirir (Eyice, s. 56-57). Halbuki 1894'te Bartın'dan bahseden Vital Cuinet, şehrin nüfusunu 373'ü gayri müslim olmak üzere 8677 olarak vermektedir. Yine aynı müellif Bartın kazasında dört medreseden bahseder. Bartın XIX. yüzyılda Kastamonu vilâyetinin Bolu sancağına bağlı bir kazanın merkezi idi.

Bartın'da ilk kereste fabrikaları 1884-1890 yılları arasında kuruldu. Şehrin XIX. yüzyıldaki bu hızlı kalkınmasına bir dereceye kadar engel olan yangın (1874 ve 1898) ve sel (1879) felâketleri vardır. İki önemli yangında Orta

Cami ve Hacı Mehmed Camii ile birçok dükkân yanmış, Çarşıiçi ve Kırtepe mahallesi büyük ölçüde hasar görmüştür. 1879 yılındaki sel felâketinde de ırmağa yakın bulunan ahşap Kemerköprü Mescidi yıkılmış ve civardaki evler su altında kalmıştır.

XX. yüzyılın başlarında da Bartın'ın ticaret merkezi ve gemi inşa yeri olarak önem taşıdığı görülür. 1906 ve 1907 yıllarında Bartın'dan başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerine yumurta ihraç edilmekteydi. Bu ihracat I. Dünya Savaşı'ndan sonra da devam etmiş, hatta 1936 yılında çıkarılan "Yumurta İhracatı Nizamnâmesi" ile doğrudan doğruya Avrupa'ya ihracat yapacak şehirler arasında Bartın'ın da adı zikredilmeye başlanmıştır. 1940 yılına kadar devam eden yumurta ihracatı bu yıldan sonra durmuştur. Bartın İskelesi'nden İstanbul'un ihtiyacını karşılamak üzere yumurta gönderilmesine daha bir süre devam edilmiştir. Gemi yapımcılığına gelince, 1914 yılına kadar şehirde sadece yelkenli gemi yapılırken bu tarihte ilk defa motorlu gemi teknesi inşa edilmiştir.

Bu yüzyılın başlarında da Kastamonu vilâyetinin Bolu sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan Bartın 1920 yılında Zonguldak mutasarrıflığına bağlanmış, Zonguldak'ın 1924'te il haline getirilmesiyle de bu ile bağlı bir ilçenin merkezi olmuştur. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) 8681 olarak tesbit edilen nüfusu 1950 yılına kadar fazla bir değişiklik göstermemiş, 1940 sayımında 8.226'ya düşen nüfus 1950'de 8.789'a çıkabilmiştir. 1940'taki düşüşte o zamana kadar belli bir kesimin ihraç kapısı durumunda olan Bartın'ın Ankara-Zonguldak demiryolunun yapımıyla (1937) bu fonksiyonu Zonguldak'a kaptırması rol oynamıştır. Nüfus 1960'ta ilk defa 10.000'i aşarak 11.506'ya ulaşmıştır. Bu artışta 1950'li yıllarda yeni kontrplak, kereste, kiremit ve çimento fabrikalarının temellerinin atılması ve devreye girmesi önemli rol oynamıştır. 1967 yılında şehrin modern bir limana kavuşması, 1969'da yeni bir kereste fabrikasıyla birlikte kâğıt sanayiinin kurulmasıyla daha da canlanan Bartın'ın nüfusu 1970'te 15.926'yı buldu, 1990'da ise 30.000'i aştı (30.142). Bu arada şehir 3 Eylül 1968 tarihinde 7 şiddetinde bir deprem felâketine de uğradı. Limanın yapılması ticaretini yeniden canlandırdı. 1970'li yıllardan sonra bu limandan İtalya, Lübnan, Yunanistan, Libya, Suriye ve İsrail'e fırınlanmış kereste; Macaristan, İsrail ve Libya'ya çimento ve tuğla; Almanya'ya konserve; İran, Küveyt, Lübnan, Irak, Pakistan ve Libya'ya kâğıt torba;

Fransa, İspanya ve Almanya'ya da su ürünleri (özellikle salyangoz) ihraç edilmiştir.

Ticaret ve sanayi alanlarındaki gelişmeleri sonucunda büyüyen şehir, 28 Ağustos 1991 tarihinde kabul edilen ve 7 Eylül 1991 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 3760 sayılı kanunla yeni kurulan bir ilin merkezi olmuştur.

Bartın günümüzde adları Kemerköprü (eski adı Adamescid), Demirciler (eski adı Çakalköyü), Tuna (eski adı Hamidiye), Orta (eski adı Sancaktar), Okulak (eski adı Mektep), Orduyeri, Köyortası (eski adı Hacıbekir), Kırtepe (eski adı Meclis) ve Gölbucağı olan dokuz mahalleden ibarettir. Bartın çayının iki kolu arasındaki meyilli sırtlar ve tepecikler üzerinde kurulmuş olan Bartın'ın en alçak mahallelerinde 10 metrenin altına da düşen râkım, Orduyeri mahallesinde 110 metreye kadar çıkar.

Şehirdeki başlıca tarihî eserler arasında Orta Cami (İbrâhim Paşa Camii de denir), Kemerköprü Camii, Aşağı Cami, Hacı Mehmed Camii, Dervişoğlu Hanı ve Taş Han sayılabilir.

Bartın şehrinin merkez olduğu il Zonguldak ve Kastamonu ile komşu olup Karadeniz'e kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Amasra, Kurucaşile ve Ulus adlı üç ilçeye ve yedi bucağa ayrılmıştır. 2140 km²'lik yüzölçümü ile Türkiye'nin en küçük ilidir. Sınırları içerisinde 259 köy bulunmaktadır. 1990 sayımına göre nüfusu 205.834, nüfus yoğunluğu ise 97 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Bartın'da il ve ilçe merkezlerinde otuz, bucak ve köylerde 521 olmak üzere toplam 551 cami bulunmaktadır. Bartın il merkezindeki cami sayısı ise yirmidir.

BİBLİYOGRAFYA

Xénophon, Anabase (trc. Pierre Chambry), Paris 1933, s. 183, 205; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 71; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1190; Cuinet, IV, 404, 517; Lutfî, Târih, I, 54; Danişmend, Kronoloji, I, 118, 290-291; Uzunçarşılı, Merkez Bahriye (1984), s. 447, 450, 452, 506; Kemal Samancıoğlu, Bartın Belediyesi ve Tarihçesi, Bartın 1954; Semavi Eyice, Küçük Amasra Tarihi ve Eski Eserleri Kılavuzu, Ankara 1965, s. 11, 13, 16, 18, 27, 29, 54, 55, 56; Erkan Aşçıoğlu, İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Bartın, İstanbul 1970; a.mlf., Bartın, Ankara 1984; Ali İhsan Gençer, Bahriye'de Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezaretinin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985, s. 54, 100, 106; Necdet Sakaoğlu, Amasra'nın Üç Bin Yılı, İstanbul 1987, s. 102-105, 107-108, 124, 128, 144; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, Ankara 1988, s. 83; Talat Mümtaz Yaman, "Cihannüma'nın İlâveli Bir Nüshası", Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi, XV, Ankara 1940, s. 219; Cengiz Orhonlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlas'ı", TD, sy. 19 (1964), s. 115-140; Ali Dinçol, "Hititler", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, I, 19.

Metin Tuncel

BARTLETT, William Henry

(1809-1854)

Miss Pardoe'nin İstanbul hakkındaki eserini resimleyen İngiliz ressamı.

26 Mart 1809'da Kentish Town'da dünyaya geldi. Manzara ressamı olarak yetişen Bartlett ilk resimlerini 1831-1833 yıllarında Londra'da Kraliyet Akademisi'nde sergiledi. J. Britton'un Picturesque Antiquities of English Cities adlı kitabı için desen çizmesi üzerine sevilen ve eserleri aranılan bir kitap ressamı olarak tanındı. Bu sebeple kendisinden Doğu ülkeleriyle Amerika hakkında yazılan bazı kitapları resimlendirmesi istendiği için altısı Yakındoğu'da olmak üzere birçok seyahat yaptı. Gerek Yakındoğu'da gerekse Amerika'da çizdiği resimler çelik gravür halinde hakkedilerek bu ülkelere dair kitaplarda yayımlandı. Metnini J. Carne'ın yazdığı Syria, the Holy Land, Asia Minor... (London 1836) adlı kitabın resimlerini de W. Purser ile birlikte hazırladı. Daha sonra aynı kitabın birkaç levhası Sacred Places. A series of ten Views in the Holy Land başlığı ile yirmi dört sayfalık bir metinle birlikte Londra'da tekrar basılmıştır. Amerika ile ilgili resimleri H. A. Payne tarafından hakkedilerek N. B. Willis'in bu ülkeye dair kitabında yayımlandı (Almancası Das Malerische und romantische Nordamerika, trc. Süsemihl, Leipzig 1840). Bartlett başka ressamlarla birlikte G. N. Wright'in The Rhine, Italy and Greece adlı kitabını da resimlemiştir. Bartlett'in kaleminden çıkan pek çok resim çelik gravür tekniğinde işlenerek kendi imzası ile basılan şu eserlerde bulunmaktadır: Walks about the City and Environs of Jerusalem (1844); Forty Days in the Desert on the Track of the Israelites or A Journey from Cairo to Mount Sinai and Petra (1846); The Nile Boat (1849); The Overland Route (1850); Footsteps of Our Lord (1851); Pictures from Sicily (1852); The Pilgrim Fathers (1853).

Bartlett'in Türkiye'deki şöhreti, metni Miss Julia Pardoe tarafından yazılan İstanbul hakkındaki kitabın resimlerinden dolayıdır. Bartlett 1835'te İstanbul'a gelerek bu resimleri yerinde hazırlamıştı. Kitap 1839'da Londra'da The Beauties of the Bosphorus adıyla yayımlanmış ve başka

dillere de çevrilmiştir. Çok beğenilen ve resimleri sonraki yayımlarda devamlı iktibas edilen bu 184 sayfalık ve bazan iki cilt halinde rastlanan kitabın içinde Bartlett'in seksen yedi levha halinde çeliğe hakkedilerek basılmış gravürleri bulunmaktadır. Bu gravürler gerek bazı binaların XIX. yüzyılın başlarındaki durumlarını, gerekse İstanbul'un manzarasını ve halkını göstermesi bakımından bugün belge olarak kullanılmaktadır. Bunların bazılarındaki küçük nisbet bozukluklarının ressamın mı yoksa hakkâkin mi hatası olduğu anlaşılamamaktadır. Gerçeği oldukça iyi aksettiren bu romantik resimlerin artık çok değişmiş manzaraların eski görüntülerini ebedîleştirdikleri söylenebilir. Bartlett'in Miss Pardoe'nun kitabını süsleyen seksen yedi resmi değişik hakkâkler tarafından işlendiklerinden aralarında kalite farkları olmuştur. J. Carter, J. C. Varall, H. Griffiths, J. Brandard, J. C. Bentley, W. Wallis, G. Richardson, S. Fisher, B. Adlard, J. T. Willmore, J. Conser, S. Bradshaw adlarındaki hakkâkler herhalde İstanbul'u görmediklerinden Bartlett'in orijinal resimlerini bazı değişikliklerle işlemişlerdir. Halbuki Bartlett'in İstanbul'u iyi dolaştığı ve rahat çalıştığı, Topkapı Sarayı avlularından yaptığı resimlerden anlaşılmaktadır.

Bartlett Malta'dan Marsilya'ya giderken 13 Eylül 1854'te gemide ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

W. Beattie, Brief Memoir of the Late W. H. Bartlett, London 1855; U. Thieme - F. Becker, Künstlerlexikon, Leipzig 1908 → Zwickau 1957, II, 554; H. Bowen, Contributions to Turkish Studies, London 1945, s. 38; M. E. Earl, William Henry Bartlett and his Imitators, New York 1966; A. M. Ross, William Henry Bartlett, Artist, Author and Traveller, Toronto-Buffalo 1973; E. Barteaux, "W. H. Bartlett of 'Bartlett' Prints", Dalhousie Review, XXIV, London 1945, s. 424-437; ABr., III, 363.

Semavi Eyice

BÂRÛD

(bk. BARUT).

BÂRÛDÎ, Mahmud Sâmi Paşa

محمود سامي باشا البارودي

Mahmûd Sâmî b. Hasen Hüsnî Bek el-Bârûdî (1839-1904)

Mısırlı şair ve devlet adamı.

Memlüklü Sultanı Baybars'ın kardeşi Nevrûz Atebegî'nin soyundan gelen Çerkez asıllı Bârûdî, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de doğdu. Bârûdî nisbesini Aşağı Mısır'da Îtâyü'l-Bârûd adlı küçük bir kasabaya nisbetle veya dedelerinden birinin barut ticareti yapmış olması sebebiyle almıştır. Bârûdî yedi yaşında iken bir topçu albayı olan babasını kaybetti. İlkokulu bitirince askerî mektebe girdi ve on altı yaşında oradan mezun olduktan sonra şiirle meşgul olmaya başladı; şair ve ediplerin sohbetlerine katıldı. Arap şiirini kaynaklarından araştırıp öğrenmek için Hasan el-Marsafî'den Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. Daha sonra İstanbul'da Mısır hariciyesinde sekreter olarak çalıştı. Bu arada Türkçe ve Farsça'yı öğrendi. İstanbul kütüphanelerinde bulunan birçok Arapça divan ve şiir mecmuasını gördü.

Hidiv İsmâil Paşa 1863'te İstanbul'u ziyareti sırasında Bârûdî'yi tanıdı ve ona karşı yakınlık duydu. Kahire'ye dönerken onu da birlikte götürerek binbaşı rütbesiyle özel muhafız kumandanlığına tayin etti. Böylece Bârûdî'nin askerî ve siyasî hayatı başlamış oldu. Ardından Fransa'ya ve İngiltere'ye seyahatler yaptı. 1864'te yarbay rütbesiyle 3. Muhafız Alayı'nın kumandanlığına tayin edildikten sonra albaylığa yükseltildi. Bârûdî Bâbıâli-Mısır münasebetlerinde aktif görevler almıştır. 1865 Girit İsyanı'nda Mısır'dan gelen yardımcı kuvvetlerde subay olarak yer aldı. Sırp-Bulgar isyanı sırasında bazı diplomatik temaslarda bulunmak için Hidiv İsmâil tarafından İstanbul'a gönderildi; daha sonra 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Mısır'dan gelen kuvvetlerde kumandan olarak görev yaptı. Savaş sırasında gösterdiği cesaret, kahramanlık ve başarıları sebebiyle Osmanlı nişanlarıyla taltif edildi ve Mısır'a dönüşünde mîrlivâlığa yükseltildi.

Tevfik Paşa babası İsmâil Paşa'nın yerine hidiv olunca, bazı siyasî reformları ve parlamenter sistemi savunan Bârûdî 1879-1882 yılları arasında önemli birçok idarî ve siyasî görevlere getirildi. Önce Şarkiye, sonra Kahire valiliğine, daha sonra da Vakıflar ve Maarif bakanlıklarına tayin edildi. 1882'de Mecidiye nişanıyla tuğgeneralliğe yükseltilerek Harbiye nâzırlığı da uhdesine verildi; kısa bir süre sonra da hükümet başkanlığına getirildi.

Bârûdî, daha Mehmed Ali Paşa zamanında varlığını hissettirmeye başlayan ve daha sonra ordudaki Türk-Çerkez subaylara karşı vaziyet alan milliyetçi hareketi destekledi. "Mısır Mısırlılarındır" ilkesini benimseyen bu hareketin lideri Urâbî Paşa'nın 1882'de İngilizler'e karşı ayaklanmasında aktif rol oynadı. İsyancıların yenilmesinden sonra tutuklanarak idama mahkûm edildi; ancak cezası sürgüne çevrilerek on yedi yıl kalacağı Seylan adasına gönderildi. Burada İngilizce öğrendi; bu dilden Arapça'ya bazı kitaplar tercüme etti ve sürgün günlerini şiir yazmakla geçirdi. 1900 yılında affedilerek ülkesine döndükten sonra kendini tamamen edebî çalışmalara veren Bârûdî Kahire'de öldü.

Bârûdî şiir kabiliyetinin kendisine anne tarafından intikal ettiğini söylerdi. Edebiyat tahsil etmemesine rağmen Câhiliye, ilk İslâmî dönem ve Abbâsî dönemlerine ait ünlü şairlerin şiirlerini şahsî gayretleriyle inceleyerek ve ediplerin sohbet toplantılarına katılarak edebiyat kültürünü geliştirdi. Eski Arap şiirinin yeni ustası sıfatıyla kendinden sonra gelen şairlere öncülük etti. Şiirlerini gereksiz süslemelerden uzak sade bir dille yazdı. Kasidelerinde örfe bağlı kaldı ve eski üslûbu diriltmeye çalıştı; diğer şairleri de bu konuda kendisine uymaya davet etti. Klasik şiire kendi üslûbunu da katarak Arap şiir tarihindeki müstesna yerini aldı. Şiirlerinde Mısır tabiatını, kendi aile çevresini, bizzat katıldığı savaşları, yaşadığı siyasî olayları ve sürgünde geçirdiği günleri samimi bir ifade ile tasvir eder. Şiirlerindeki yumuşaklık, sükûnet, incelik ve rahatlık hemen hissedilir. Onun en dokunaklı şiirleri, memleketinden ve yakınlarından uzak, vatan hasreti içinde Seylan'da yazdıklarıdır. Arap edebiyatındaki geniş kültürü yanında Türkçe ve Farsça'yı da bilmesi, Fransız ve İngiliz dil ve edebiyatlarına âşina olması, yarım yüzyıllık askerî ve siyasî tecrübelere sahip bulunması, onun şiirini muhteva yönünden de zenginleştirmiştir. Abbâsî devri ve daha

önceki dönemlere ait klasik şiir tarzını XIX. yüzyılın üslûbuyla terennüm etmiş, aralarında Hâfız İbrâhim ile emîrü'ş-şuarâ Ahmet Şevkî'nin de bulunduğu kendinden sonraki şairlere bu konuda öncülük yapmıştır.

Bârûdî'nin zaman zaman mevcut sözlüklerde bulunmayan kelimeler kullanması, üslûp hataları yapması, bazan yarım bazan tam beyit halinde başkalarının şiirini kendi şiirine aktarması, yerine oturmayan mübalağalı ifadelere yer vermesi, onun gerçek değerine gölge düşürmez. Ayrıca XIX. yüzyılın ikinci yarısında cereyan etmiş birtakım siyasî ve sosyal olaylara ışık tutması bakımından şiirleri Türk tarihi için de kaynak teşkil etmektedir.

Şevki Dayf, el-Bârûdî: Râşidü'ş-şi῾ri'l-hadîs (Kahire 1977), Ömer ed-Desûkı, Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (Kahire 1981) adlı eserinde onun hayatını ve şiirlerini incelemişlerdir.

Eserleri. 1. Dîvân. Geleneksel Arap şiirinin methiye, fahriye, hamâse ve aşk şiiri motifleriyle birlikte siyasî ve sosyal bazı meseleleri de ele alan şiirlerinin önce Mahmûd el-İmâm el-Mansûrî tarafından "hemze"den "lâm" kafiyesine kadar olanları iki cilt halinde neşredilmiş, daha sonra aynı şiirler Ali el-Cârim ve Muhammed Şefik Ma'rûf'un şerhleri ve Muhammed Hüseyin Heykel'in önsözüyle I. cildi 1940, II. cildi 1942 yılında Kahire'de tekrar yayımlanmıştır. Eserin "lâm" kafiyesinden sonraki kısmı hâlâ basılmamıştır. 2. Keşfü'l-gumme fî medhi seyyidi'l-ümme. Bûsîrî'nin meşhur Kasîde-i Bürde'sini vezin, kafiye ve konu yönünden taklit ederek yazdığı ve hacim bakımından aslının iki misli olan bu kasidesi Kahire'de kırk sekiz sayfa halinde yayımlanmıştır (1909). 3. Muhtârât. Sürgünden sonraki çalışmalarının mahsulü olan bu antoloji, Abbâsî dönemine ait otuz şairin divanlarından derlediği 39.593 beyti ihtiva etmektedir. Eser Arap şiirinin edep (muâşeret ve ahlâk), methiye, mersiye, hicviye, nesib gibi klasik konularına göre sınıflandırılmış olup I. cildi 1909'da, II. cildi de 1911'de Yâkut el-Mürsî tarafından Kahire'de neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasît fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Kahire 1335/1916, s. 347-349; Serkîs, Muʿcem, I, 514-515; J. M. Abd al-Jalil, Histoire de la Littérature Arabe, Paris 1943, s. 239; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 171; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 165-167; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), IV, 588; Ömer ed-Desûkı, Fi'l-Edebi'l-ʿArabî, Kahire 1961, I, 157-227; a.mlf., Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, Kahire 1981; G. Wiet, Introduction K la Littérature Arabe, Paris 1966, s. 280; H. Peres, La Littérature Arabe et l'Islam par les textes, XIX et XX siècles, Paris 1969, s. 95; Ch. Pellat, Langue et Littérature Arabe, Paris 1970, s. 201; Akkad, Mecmûʿatü aʿlâmi'ş-şiʿr, Beyrut 1970, s. 315-345; Şevki Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâsır fî Mısr, Kahire 1976, s. 83-91; Hannâ el-Fâhûrî, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 959-963; Muhammed Kürd Ali, el-Muʿâsırûn (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 389-426; Abdurrahman er-Râfiî, es-Sevretü'l-ʿUrâbiyye, Kahire 1404/1983, s. 97-114; Muhammed ed-Desûkı, "el-Bârûdî: eş-Şâʿirü'l-batal", Mecelletü'l-Ezher, XXVI/8, Kahire 1954, s. 471-473; Ali el-Amârî, "el-Âtıfetü'd-dîniyye ʿinde'l-Bârûdî", a.e., XXXII/8 (1960), s. 855-861; M. M. Badawi, "al-Barudı Precursor of the Modern Arabic Poetic Revival", WI, XII/4 (1969), s. 228-244; Henri Pérès, "Barudı", EI² (İng.), I, 1069-1070; a.mlf., "Bârûdî", UDMİ, III, 911-914.

Nasuhi Ünal Karaarslan

BÂRÛNÎ, Süleyman Paşa

سليمان باشا الباروني

Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî (1870-1940)

Libyalı siyasî lider.

Trablusgarp'a bağlı Kâbâv'da doğdu. Cebelinefûse'nin eski ve köklü bir Berberî ailesine mensuptur. Tunus, Cezayir ve Mısır'da eğitim gördükten sonra ülkesine döndü. Ayrılıkçı fikirlere sahip olduğu ve bir İbâzî imamlık kurmak gayesiyle çalıştığı için Osmanlı hükümetinin takibatına mâruz kaldı, fakat daha sonra affedildi. İstanbul'da oturması istendiği halde o Kahire'ye kaçtı. Kurduğu bir matbaada eski İbâzî eserlerini neşretti ve bir gazete çıkardı, 1908'e kadar orada kaldı. Daha sonra Cebel sancağını temsilen Meclisi Meb'ûsan'a girdi. İstanbul'a gelip yoğun bir çalışmayla iki ay gibi kısa bir sürede Türkçe'yi öğrendi. İtalyanlar 1911'de Trablusgarp'ı işgal edince Libya'ya döndü ve Arap mukavemet harekâtının öncüsü oldu. 1912'de Lozan'da Osmanlılar'la İtalyanlar arasında anlaşma imzalandıktan sonra da faaliyetlerine devam etti. Bârûnî 1913'te İstanbul'a dönünce kendisine "paşa" unvanı verilerek Meclisi Âyân'a seçildi. Osmanlı Devleti 1914'te I. Dünya Savaşı'na girince Bârûnî, Enver Paşa'nın kardeşi Nûri Bey ile Selum'a (Sollum) gönderildi. Burada Senûsîler'in lideri Ahmed eş-Şerîf'i İngilizler'e karşı harekete geçmeye teşvik etti. Ancak Senûsî'yi İngilizler'e mukavemete zorladığı anlaşılınca tutuklandı. 1915'te hapishaneden kaçtı. 1916'da Trablusgarp askerî valiliğine tayin edildi ve bir denizaltıyla Misurata'ya çıktı. Bu sırada İtalyanlar'ın durumu kötüydü ve Trablusgarp'ta müdafaaya çekilmişlerdi. Fakat Araplar da aynı şekilde karışıklık içindeydiler, kabileler kendi aralarında savaşıyorlardı. Bârûnî kabileler arasında birliği sağlamayı başardıysa da 1917'de İtalyanlar'a mağlûp oldu. Milliyetçiler Wilson prensiplerinin etkisinde kalarak Trablus Cumhuriyeti'ni kurdular. İtalyanlar 1 Haziran 1919'da bu cumhuriyete devlet statüsü verdiler. Batı Cebel'de bir Berberî emîrliği kurma sevdasında olan Bârûnî kaypak tutumu sebebiyle 1921'de Trablusgarp'tan uzaklaştırıldı. Bir müddet Avrupa ve Hicaz'da dolaştıktan sonra Sultan Saîd

b. Teymur’un daveti üzerine Maskat’a gitti ve 1938’de geniş yetkilerle müsteşar tayin edildi. Burada hastalanıp Bombay’a gitti ve orada öldü. İbâzıyye mezhebine mensup olan Bârûnî’nin el-Ezhârü’r-riyâzıyye fî eʾimmeti ve mülûki’l-İbâzıyye adlı eseri 1324’te Kahire’de yayımlanmıştır. Ayrıca bir divanı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 515; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 192; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 268-269; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi’l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, bk. İndeks; Ammâr Tâlibî, Âsâru İbn Bâdîs, Beyrut 1403/1983, IV, 149-150; Celâl Yahyâ, el-ʿÂlemü’l-ʿArabiyyü’l-hadîs, Kahire 1985, II, 633; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 253-254; OM, XIV/8 (1934), s. 392-396; a.e., XVIII/10 (1938), s. 563-564; XX/5 (1940), s. 326-327; L. Veccia Vaglieri, “al-Barunı”, EI² (İng.), I, 1070-1071.

DİA

BARUT

Arapça'da neft kelimesiyle ifade edilmişse de bazı Arap ülkelerinde barut kelimesi de kullanılmıştır. Menşei halen karanlık olan barut kelimesine muhtemelen ilk defa İbn Baytâr'ın (ö. 1248) el-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-agziye adlı eserinde yer verilmiştir. Daha sonra İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 1348) et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf'inde geçen kelime Türkçe'de de kullanılmış, Farsça'ya ve bazı Balkan dillerine Türkçe'den geçmiştir.

İlk defa Çinliler tarafından bulunduğuna, XII. yüzyılda bütün Asya kıtasına, bir süre sonra da Avrupa'ya yayıldığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bununla beraber ilk defa nasıl kullanıldığı, kimin tarafından geliştirildiği, hatta kıtalar arasında nasıl yayıldığı hakkındaki bilgiler azdır. Barutun insan toplulukları üzerindeki etkisi büyük oldu. Barut toplumların ve devletlerin yapısını değiştirdiği gibi orduların güçleri de onu kullanan devlete göre arttı. Gemilerde kullanılması, top atışlarının farklı şekiller almasına ve deniz kıyısındaki devletlerin siyasetlerini değiştirmelerine yol açtı. Barutun İslâm âlemine girişi ve ateşli silâhlarda kullanılması, Türk tarihi içinde belirli merhaleleri de beraberinde getirdi. Silâh sanayiinin gelişmesi, çok değişik büyüklük ve ağırlıkta silâhların kullanılmaya başlanması, siyasî tarih kadar devletlerin iktisadî yapısına, hatta hukuk kavramlarına da tesir etti.

Barutun kullanılması büyük ölçüde Haçlı seferlerinden sonra gelişme gösterdi. Doğu ile Batı âlemlerinin birbirini tanımada önemli rol oynayan bu seferler sırasında İslâm dünyasında yaygın olan barut, kale kuşatmalarında hem kuşatan hem de kuşatılanların büyük ölçüde işine yaradı. Batı âlemi bu patlayıcı maddenin gücünü İspanya'daki Endülüs Emevî Devleti aracılığı ile öğrendi. Askerî alandaki kullanımı kısa zamanda giderek artan barutun kimyevî özellikleri de dikkati çekti ve nerede, nasıl kullanılması gerektiği hususunda simyacılar, fizikçiler ve mühendisler faaliyete geçirildi. Bizans İmparatorluğu zamanında kullanılan ve grégeois diye adlandırılan ateşin bir özel kimya birleşiminden meydana gelen barut çeşidi olduğu ileri sürüldü (bk. ÂTEŞ-i RÛMÎ). Ancak barutun çeşitli

silâhlarda başarıyla kullanılması İslâm dünyasında daha yaygındır. XIII. yüzyılda kömür, kükürt ve güherçileden meydana gelen “kara barut” ise (bk. BARUTHÂNE-i ÂMİRE) çok daha hızlı bir şekilde yayıldı. Şehir kuşatmaları sırasında surların altında açılan dehlizlere yerleştirilen bu patlayıcı madde kuşatılanların gücü üzerinde olumsuz hava meydana getirdi. Barutu en iyi tanıyan ve kullananların başında Anadolu Selçukluları geliyordu. Çünkü kısa süre içinde Karamanoğulları top imalinde ileri gittiği gibi ele geçirilen kalelere neft

atıcılar, zenberekçiler ve topçular koydukları da bilinmektedir.

İslâm âleminde barutun yaygınlaşması Osmanlı Devleti zamanında hızlandı. Kısa sürede kuvvetli bir devlet kurmayı başaran Osmanlılar fetihlerde silâh olarak toptan çok faydalandılar. İlk defa Kosova Meydan Muharebesi’nde (1389) kullanıldığı ileri sürülen topun daha önce Orhan Gazi zamanında kullanıldığı da nakledilmektedir (İbn Kemâl, II, 139, 163). 1453’te İstanbul’un fethi sırasında Türkler geliştirdikleri ileri teknik sayesinde büyük toplar döktüler ve uzun süre Avrupa devletlerine karşı üstünlüklerini korudular. Tüfeğin icadı ve kısa zamanda yayılmasından sonra barutun kullanım alanı daha da genişledi. Bilhassa Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı ordusunda tüfekli askerler önemli yer tuttu. Bu arada topçuluk alanında yapılan yenilik ile sabit toplara paralel olarak hareket eden top sistemi de geliştirildi.

İslâm dünyasında ateşli silâhların kullanımında Memlük Devleti’nin özel bir yeri bulunmakla birlikte, Memlükler topçuluk konusunda Osmanlılar’la boy ölçüşemediler. Silâh yapımında Kansu Gavri devrinde bir reform teşebbüsünde bulunulduysa da herhangi bir ilerleme sağlanamadı. Bir taraftan Akdeniz’e, diğer taraftan da Kızıldeniz yolu ile Hint Okyanusu’na açılan bu devletin denizlerde ve kara taraflarında ateşli silâhlara büyük ihtiyacı olmakla beraber maden azlığı ve kullanacak yetenekli insanların bulunmaması sebebiyle silâh üstünlüğü devamlı olarak geriledi. Mısır’ın Osmanlı topraklarına katılması ise dünya siyasetine ve silâh üretimine değişik bir yön verdi.

İran topraklarında kurulan devletler, ateşli silâhların ve bu arada barutun kullanılması hususunda Batılı devletlere başvurdular. Meselâ Akkoyunlu

Hükümdarı Uzun Hasan zamanında Venedik Cumhuriyeti'nden topçu ustaları çağırıldı ve askerî alanda bir yenilik yapılması istendi. Fâtih'in Otlukbeli Zaferi'nden sonra Doğu tehlikesi bertaraf edildiyse de XVI. yüzyılda İran şahları da bu siyasetlerinden vazgeçmediler. Ancak topçuluk için yaptıkları bir dizi teşebbüslere rağmen Osmanlılar'a karşı üstünlük sağlayamadılar. Osmanlılar sınır boylarındaki kale ve palankalara silâhlı savunma aletleri koydular. Hatta Hindistan'a ve silâh yardımı isteyen diğer bazı İslâm ülkelerine silâh uzmanları yolladılar. Osmanlı topçuluğu bilhassa madenlerin bulunduğu yörelerin ele geçirilmesinden sonra büyük bir hamle içine girdi. Baruthânelerin kurulması ve işletmeye açılması, yeni iş alanlarını da beraberinde getirdi. Başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun çeşitli yerlerinde kurulan baruthâneler çok sıkı kayıtlar altında çalıştırıldı. "Tophane" denilen top döküm ve tamir yerleri devletin büyük bir titizlikle koruduğu yerlerdi. Edirne'den başka Gelibolu'da da kurulan baruthâne, bilhassa Rumeli fetihlerinde ve bu arada deniz harekâtında çok yararlı görevler üstlendi.

Ateşli silâhlar XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra hızla yayıldı. Gerek dışarıya karşı gerekse iç isyanların bastırılmasında barutun kullanılmasının büyük tesiri oldu. İsyanların etkili olmasının da barutun kullanılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bütün bu iç ve dış çekişmeler devletin malî durumunu sarsmakla beraber yeni birtakım buluşları da beraberinde getirdi. XVII. yüzyılda devleti uzun süre uğraştıran Abaza Hasan Paşa İsyanı'nın bastırılmasında güçlü silâhların devlet kuvvetlerince kullanılmasının büyük rolü oldu. Aynı asırda devleti uğraştıran başka isyanlar çıkmakla beraber âsiler uzun süre dayanamadılar.

Donanmada da kullanılmaya başlanan ateşli silâhlar, XVI. yüzyılda Akdeniz'de oluşturulan Osmanlı gücünün en önemli özelliği idi. Çeşitli gemilerde kullanılan toplar, Venedik donanması başta olmak üzere Akdeniz'de dolaşan ileri teknolojiye sahip gemilere karşı Türk üstünlüğünü tanıttı. XV. yüzyıl ortalarında başlayan bu üstünlük 1571 İnebahtı Deniz Savaşı'na kadar devam etti. İnebahtı bozgunu devletin deniz politikasında temelden bir değişikliğe yol açtı. Başta İngiltere ve Hollanda olmak üzere Avrupa devletlerinin, gemi çeşitlerinde yenilik yapmaları ve büyük gemileri gerek ticaret gerekse askerî alanda kullanmaları Osmanlı Devleti'nin gerilemesine yol açtı. Artık eski tersaneler ve buralarda yapılan gemiler

çağdaş olmaktan uzak kaldığı gibi değişik ve gelişmiş silâh türlerinin de devreye girmesi Türk dünyasını tehdide başladı. Yeniliklere uzak kalmanın bedelinin ödendiği ilk örneklerden birisi, yirmi beş yıl devam eden Girit Savaşı'dır. Çok defa deniz muharebelerinde üstün gelen Venedik donanması bu sırada Çanakkale Boğazı'nın önünü kapattı ve İstanbul'un tehlike içinde bulunduğu haberini yaydı. Osmanlılar tehlikeden, kara tarafından gerçekleştirilen top atışları sayesinde kurtuldular. Bu bombardımanlardan Venedik kaynaklarında sitayişle bahsedilmektedir. Fakat başta Avusturya olmak üzere Avrupa cephesinde bir dizi yenilikler birbirini takip ederken Osmanlı Devleti'nde gerileme başladı. Denizlerde devam eden başarısızlıkların sebeplerinden biri ateşli silâh alanında yeniliklere ayak uydurulamayışıdır. Bununla beraber bazı devlet adamları kötü gidişi durdurmak için bir dizi tedbir almaktan geri kalmadılar. Bilhassa XVIII. yüzyılda ülkenin içinde bulunduğu askerî buhranı çözmek için harp okullarında köklü yenilikler yapıldı. Kara ve Deniz Harp akademilerinin çekirdeği sayılan bu okulların kurulma teşebbüslerinden sonra geleneksel sınıflara bir canlılık verilmesi yolunda çabalar gösterildi. Ancak harp meydanlarında birbirini takip eden yenilgiler, devlet kademelerinde belirgin bir yılgınlığın doğmasına yol açtı. XIX. yüzyılda ise Avrupa'dan teknik yardım istendi ve Prusya'dan uzmanlar getirtildi. Moltke başkanlığında gelen bu uzmanlar, geçici bazı başarılara rağmen, XIX. yüzyılın sonundaki ve bilhassa asrımızın başındaki savaşlarla Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı'ndaki bir dizi yenilgiyi ve devletin parçalanmasını engelleyemedi. İstiklâl Harbi sırasında Türk topçuları müstesna bir başarı gösterdiler. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra tophâne ve baruthânede birtakım yenilikler yapıldı. İstanbul Zeytinburnu'nda silâh fabrikası kuruldu, kışlalar genişletildi. Barutla kullanılan silâhlar II. Dünya Savaşı sırasında temelden değişiklik geçirdilerse de silâhlanmada barut hâlâ ilk malzeme olma özelliğini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Rycaut, The History of the Present State of the Ottoman Empire, London 1682, s. 375-377; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 139-163; Ziya Paşa, Endülüs Târihi, İstanbul 1280, II, 534-537; Ahmed Refik, Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri 967-1200, İstanbul 1931, tür.yer.; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, tür.yer.; F. Braudel, Le Méditeranée et le Monde Méditeranéen K l'Zpoque de Philippe II, Paris 1949, tür.yer.; O. Laskowski, Infantry Tactics and Firing Power in the XVI th. Century (trc. Teki Historyczne), London 1950, IV, 106-115; W. Y. Carman, A History of Firearms, New York 1955, tür.yer.; D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom, London 1956, tür. yer.; Muzaffer Erendil, Topçuluk Tarihi, Ankara 1988, tür.yer.; Fevzi Kurtoğlu, "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgrad'ın Muhasarası", TTK Belleten, IV (1940), s. 53-87; Talat Mümtaz Yaman, "Küre Bakır Madenine Dair Vesikalar", TV, I (1941), s. 269-270; Usame Ânûtî, "Hel İhtereʿa'l-ʿArab el-Bârûd", el-Ebhâs, XX/3, Beyrut 1967, s. 293-302; Y. R. Önen, "Osmanlılar Devrinde Bor'da Barut Fabrikaları", TEt. D, sy. 5 (1962), s. 21-23; Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu Onaltıncı Yüzyılda Ticaret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekabet ve İlişkileri", TD, sy. 31 (1978), s. 65-146; Skender Rızaj, "Osmanlı Tarihinde Rumeli Madenleri ve Darphanelerine Dair Mütalaalar (XVXVII. yy.)", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğleri III, İstanbul 1979, s. 244-253; Halil İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", Ar. Ott., VI (1980), s. 283-337; R. C. Jennings, "Firearms, Bandits and Gun-control: Some Evidence on Ottoman Policy Towards Firearms in the Possesion of Reaya from Judical Records of Kayseri 1600-1627", a.e., VI (1980), s. 339-358; G. S. Colin v.dğr., "Barud", EI² (İng.), I, 1055-1069; a.mlf. v.dğr., "Bârûd", UDMİ, III, 876-911; W. Floor, "Barut", EIr., III, 838-839.

Mahmut H. Şakiroğlu

BARUTHÂNE

Osmanlı döneminde devletin barut ihtiyacını karşılamak üzere çeşitli şehirlerde kurulmuş müesseselere verilen genel ad.

Baruthâneleri devrin barut yapılan fabrikaları olarak kabul etmek gerekir. Bu sebeple baruthâneleri Osmanlı mimarisinin tophâne, tersane vb. belli başlı sınaî yapıları arasında saymak mümkündür. Birçok bölümden meydana gelen baruthâneler ham maddelerin dibek, havan veya çarhlarla (çark) ezilerek toz haline getirildiği çarhhâne, güherçilenin yıkanıp eritildiği havuzlar, kurutma işlemlerinin yapıldığı sergi, ham maddelerin kaynatıldığı soba, eritilerek kalıplara döküldüğü kalhâne, silindirden geçirildiği silindirhâne, elendiği kalburhâne gibi kısımlara sahiptir. Baruthâneler ekseriyetle kâgir, bazan kubbeli yapılardan müteşekkildir. Yapılan tesbitlere göre Anadolu'da İzmir'de, Rumeli tarafında Gelibolu, Selânik, Belgrad, Budin ve Tımışvar'da, Afrika kıtasında Kahire'de ve Ortadoğu'da Bağdat'ta baruthâneler kurulmuştur. Fakat bunların en önemlisi, İstanbul'da bulunan ve Baruthâne-i Âmire adıyla anılan müessesedir. M. Erdoğan'ın araştırmalarına göre Belgrad ve İzmir baruthânelerinin sadece adları bilinmektedir. Buna Budin ile Tımışvar da eklenebilir. Selânik, Gelibolu, Bağdat ve Kahire baruthâneleri hakkında ise arşiv belgelerinden bilgi edinilmektedir.

Budin Baruthânesi. Budin Beylerbeyi Sokullu Mustafa Paşa (ö. 1578) tarafından yaptırılmıştır. Tuna'ya yakın bir yerde bulunan bina, civarındaki Veli Bey Kaplıcası'nın bir bentte toplanan suları ile çalışırdı. Evliya Çelebi baruthânede on iki çarh bulunduğunu, bunlara bağlı kolların tunç havanlarda siyah barutu dövdüğünü, ancak yaz sıcağında patlama tehlikesine karşı faaliyetini durdurduğunu yazmaktadır (Seyahatnâme, VI, 249). Baruthâne binası daha sonra Kraldeğirmeni adıyla faaliyetini sürdürmüş ve burçlarına sivri külâhlar yapılmıştır (Ayverdi, s. 102). Baruthâneye 1570'li yıllarda yıldırım isabet etmiş, meydana gelen patlama sonunda çevrede büyük tahribat olduğu gibi Mustafa Paşa'nın Tuna üzerine yaptırdığı köprü de üç yerinden yıkılmış, hatta etraftaki bağ ve bahçeler dahi zarar görmüştür.

Selânik Baruthânesi. Bir arşiv belgesine göre (BA, MAD, nr. 7622, s. 24), 23 Receb 1074 (20 Şubat 1664) tarihli bir yazı ile Selânik'te barut yapımı için bir müessese kurulması istenmiş, bunun üzerine Söğütlü suyu adındaki akarsu kenarında Müftüdeğirmeni denilen yerde bir baruthâne yapımı uygun görülmüştür. Selânik kadısı ile Selânik barut mübâşiri Mehmed Ağa'nın nezâreti altında kurulan bu baruthâne XVIII. yüzyıl ortalarında yanmış, fakat az sonra tekrar ihya edilmiştir. 1199 Şâban başlarında (Haziran 1785) yazılan bir hükme göre buranın kükürt ihtiyacı Ohri kazasının beş köyünden sağlanıyordu. III. Selim'in (1789-1807) saltanatının ilk yıllarında baruthânenin su yolları tamir edilmiştir. 1877 yılına ait bir kayıttan öğrenildiğine göre (BA, MAD, nr. 7829, s. 59) bu sıralarda barut çarhları ile diğer aletlerin çoğu kırılmış ve binası ise âdeta harabeye dönmüştü. Tesislerin tamir ve ihyası için Baruthâne Nâzırı İsmâil tarafından girişimde bulunulmuş ve bir mimar tarafından da keşfi yapılmıştır.

Gelibolu Baruthânesi. Şehrin doğusunda Okmeydanı mevkiinde, Hamza Bey Limanı'na hâkim bir yerde bulunuyordu. M. Erdoğan'ın tahminine göre Gelibolu Baruthânesi'nin esası Yıldırım Bayezid devrinde kurulmuş olmalıdır. Donanmanın barut ihtiyacını karşılayan bu tesisin III. Ahmed (1703-1730) devri ortalarında, etrafını çeviren duvarın yeniden yapılması ile ilgili bazı girişimler olmuştur. Hatta masrafın fazla gösterilmesi yüzünden hassa mimarlarından birinin gönderilerek yeni bir keşif yapılması uygun görülmüştür. 1191 (1777) ortalarında Gelibolu Baruthânesi'nin yılda 2000 kantar barut yapabilmesi için çarhların ikiye çıkarılması kararlaştırılmıştır. 9 Rebîülevvel 1185'te (22 Haziran 1771) (BA, MAD, nr. 7924, s. 18/a) Midilli Kalesi'ne buradan 50 kantar barut gönderilmesi istenmiştir. Gelibolu Baruthânesi'nin güherçilesi Uzuncaâbâd ve Hasköyü kazalarından sağlanıyordu. 1218 Safer sonlarında (Haziran 1803) tesisin nâzırı Hacı Ahmed Efendi tarafından verilen bir arzuhalden üç çarhın eskimiş ve kullanılmaz durumda olduğu ve perdahhânenin ise kısmen tamirinin gerektiği öğrenilmektedir.

Bağdat Baruthânesi. Şeyh Ömer Kapısı'nda Tenbelhâne denilen yerde idi. Çarhları hayvan gücüyle döndürülen baruthânenin kömürü, Diyâle kenarındaki mîrî ormanlardan kesilen kavaklardan sağlanıyordu. Güherçile

ise Tâk-ı Kisrâ'nın karşı kıyısındaki çorak araziden elde ediliyordu. II. Mahmud'un son yıllarına doğru

bu baruthânenin ihya edileceğine dair bir kayıt bulunmaktadır.

Kahire Baruthânesi. Paşa Sarayı avlusunun köşesinde inşa edilmiş çifte kubbeli büyük bir bina idi. Her bir bölümünde kırkar havan bulunan baruthânenin çarhları beygir gücüyle dönerdi. Güherçile yetmiş kadar köyden sağlanıyordu. 1768'de Rusya'ya karşı açılan seferde Kahire Baruthânesi'ne barut siparişi verilmiş, fakat deniz yoluyla taşınma sırasında barutun rutubetleneceği cevabının alınması üzerine, Mısır valisine yollanan bir emirle gerekli tedbirler alınarak 10.000 kantara yakın barutun derhal gönderilmesi istenmiştir.

İstanbul Baruthâneleri. İstanbul'da bulunan baruthâneler genel olarak Baruthâne-i Âmire adıyla anılmaktadır. Ancak çeşitli zamanlarda inşa edilen ve devre devre kullanılan bu tesisler bulundukları yerlerin isimleriyle de adlandırılmaktadır.

Evliya Çelebi, yeniçerilerin Etmeydanı'ndaki Yeniodalar denilen kışlalarının sınırları içinde barut ve el humbaraları imal ettiklerini bildirir. Selânikî Mustafa Efendi de Târih'inde Yeniodalar'daki baruthânenin veya barut ıslah yerinin 985 Zilkadesinde (Ocak 1578) kurulduğunu yazar. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre onun yaşadığı yıllarda, hazırlanmış barutlar Silivrikapı ile Yenikapı arasındaki surların kale kulelerinde depolanıyordu. Bir defa yıldırım isabetiyle bir kule patlamış olduğundan çok sıkı tedbirler alınmıştı. Osmanlı dönemi boyunca İstanbul'da beş baruthâne kurulmuş olduğu kabul edilmektedir.

Atmeydanı Baruthânesi. Fethin hemen arkasından İstanbul'un ilk baruthânesinin Atmeydanı civarındaki Güngörmez Tekkesi yanında kurulmuş olduğu bilinir. Bu tekkenin yanında olan ve Güngörmez Kilisesi denilen eski bir Bizans yapısı baruthâne olarak kullanılıyordu. Ancak burada barut yapılıp yapılmadığı veya başka yerde yapılmış barutun depolandığı açıklığa kavuşmamıştır. Çeşitli kaynakların bildirdiğine göre 895'te (1489-90) çok şiddetli bir kasırgadan sonra yağan yağmur sırasında düşen yıldırımlardan biri Güngörmez Kilisesi'ne isabet etmiş ve çıkan

yangın sonunda bina patladığı gibi pek çok insan ölmüş, çevredeki dört mahalle harabe haline gelmiştir. Bu tayfun Batı'da da duyulmuş ve Hartmann Schedel'in (ö. 1514) kaleme aldığı Dünya Tarihi'nde 12 Temmuz 1490'da cereyan ettiği anlatıldığı gibi 1493'te çıkan ve matbaacılık tarihinin ilk basılı kitaplarından olan bu eserde olayın tahta oyma tekniğinde bir de gravürü yayımlanmıştır. Hüseyin Ayvansarâyî de Hadîkatü'l-cevâmi'de (II, 86), Avni Ömer Efendi'nin yaptırdığı Kabataş Camii'nden bahsederken baruthâne olarak kullanılan kilisenin havaya uçan kubbe parçalarından birinin burada denize düştüğü için buraya Kabataş denildiği yolunda bir söylenti olduğunu bildirmektedir.

Kâğıthane Baruthânesi. Evliya Çelebi'nin Kâğıthane deresi kıyısında bulunduğundan bahsettiği bu baruthâne II. Bayezid devrinde ahşap olarak yapılmış ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kâgire çevrilmiştir. Buranın kadrosu Cebehâne Ocağı'na bağlı bir barutçubaşı, kethüdâ, yeteri kadar çavuş ve 200 neferden meydana gelmişti. Baruthânede her biri 10'ar kantar ağırlığında 100 kadar tunç dibek vardı. Baruthâneyi derenin su akıntısı ile çalışan çarhlar işletiyordu ve burada ayda 300 kantar barut imal ediliyordu (BA, MD, nr. 14, hk. 1551; BA, MD, nr. 16, s. 375, hk. 656). 9 Safer 1057'de (16 Mart 1647) bu baruthâne faal idi.

Şehremini Baruthânesi. Sultan IV. Mehmed'in (1648-1687) son yıllarında donanma takviye edildiği sıralarda barut yapımına da ihtiyaç duyulduğundan, şehrin içinde Topkapı yakınında Şehremini semtinin surlara yakın bir kesiminde yeni bir baruthâne kurulması kararlaştırılmıştır. Fakat bu tesis fazla uzun ömürlü olamamıştır. 1110 yılı Rebîülevveli ortalarında (Eylül 1698) çıkan bir ateş neticesinde 310 kantar barut tutuşmuş, burada çalışanlardan yedi kişi ölmüş, yirmi iki çarh harap olduğu gibi 425 ev zarar görmüştür. Bunların dışında Aksaray, Fatih, Silivrikapı semtlerindeki ev ve camilerden de zarar görenler olmuştur. Bazı belgelerden, Hatice ve Beyhan sultanların saraylarının da camlarının kırılmış, bazı bölümlerinin tavanlarının çökmüş olduğu ve gerekli tamirler için keşif yapıldığı öğrenilmektedir (BA, MAD, nr. 7647, s. 82). Hadîkatü'l-cevâmi'in basma nüshasında bulunmayan bir kayıttan, Baruthâne Mescidi'nin bu tahripten çok sonra Sadrazam Halil Hamid Paşa tarafından 1782 yılında ihya ettirildiği anlaşılmaktadır (Hammer, XVIII, 13). Ancak bu mescidin günümüzde hiçbir izi kalmadığı gibi yeri de belli

değildir. Halil Hamid Paşa'nın vakıfları arasında ise bu mescidin adına rastlanmamaktadır.

Bakırköy Baruthânesi. Daha çok Baruthâne-i Âmire adıyla anılan bu tesis, Şehremini Baruthânesi'nin yanması üzerine şehrin dışında yeni bir tesis kurulması düşüncesinden doğmuştur. Önce Kâğıthane deresi kıyısı üzerinde durulmuşken buranın bir mesire yeri olduğu düşünülerek Marmara sahilinde Kazlıçeşme ile Bakırköy (Makri karyesi) arasında bulunan İskender Çelebi bahçesinin daha uygun olduğuna karar verilmiş ve 1110 Cemâziyelâhir başlarında (Aralık 1698) inşaata başlanmıştır. Fakat baruthâne 1137 (1724-25) sonlarına doğru çıkan bir yangın sonunda yanmışsa da derhal tamir ettirilerek Eylül 1727'de tekrar faaliyete geçtiği çeşitli belgelerden öğrenilmektir. III. Selim devrinde Baruthâne Nâzırlığı kurularak bütün baruthâneler buraya bağlandı ve eski Başdefterdar Mehmed Şerif Efendi (Paşa) nâzır olarak görevlendirildi (Nisan 1794). Mehmed Şerif Bakırköy Baruthânesi'nde iyi kaliteli barut yapılmasını sağladıktan başka cami, padişah kasrı ve daha birçok bina yaptırarak burayı büyük bir tesis haline getirmiştir. 1841'de yeniden keşif yapılarak bazı ilâvelerle ayrıca genişletilen bu baruthânenin ihtiyacı olan güherçilenin İzmir ve Aydın yöresiyle Konya, Akşehir, Ilgın, Karapınar, Bozkır, Kilisehisarı, Niğde, Aksaray ve Kayseri'den sağlandığına dair pek çok belge bulunmaktadır. Mahmud Râif Efendi'nin Fransızca olarak İstanbul'da 1798'de basılan kitabında (bk. bibl.) bulunan bir gravür Bakırköy Baruthânesi'nin genel manzarasını göstermektedir. Bugün bu binalardan yalnız ön plandaki, köşeleri nöbetçi kulübeli parça kalmıştır. Gravürde caminin deniz tarafında olduğu görülür. Sonraları Tophane'ye bağlanan baruthâne Askerî Fabrikalar İdaresi'ne geçmiş, ondan da geniş arazisiyle Makine ve Kimya Endüstrisi Kurumu'na devredilmiştir. Yakın tarihlerde bu sonuncu kurum, içindeki binaları ile araziyi Türkiye Emlâk ve Kredi Bankası'na satmıştır. Bakırköy Baruthânesi'nin bulunduğu yerde Ataköy siteleri inşa edilmiş, eski yapılardan sadece ikisi korunmuştur.

Âzadlu Baruthânesi. Sultan III. Selim, orduyu yeniden biçimlendirirken, ordunun ihtiyacı olan Avrupa perdahtı barut yapımını arttırmak için Küçükçekmece gölü kuzeyinde Âzadlu Baruthânesi'ni de kurdurmuştur. Bu büyük ve devrine göre modern müessese Baruthâne-i Âmire'nin son tesisi olmuştur. Bakırköy Baruthânesi'nde

çarhların beygirle döndürülmesine karşılık daha düzenli ve kesintisiz işleyiş sağlayan su gücü tercih edilmiş ve bunun için Küçükçekmece'nin kuzeyindeki arazi uygun görülmüştür. Bu sebeple Baruthâne Nâzırı Mehmed Şerif Efendi, akarsuyu bulunan Küçükçekmece yöresinde yeni bir baruthâne inşası ile görevlendirilmiştir. Gerekli aletler ise Arakel Efendi tarafından sağlanarak baruthâne çok kısa süre içinde çalışmaya başlamıştır. Padişah III. Selim 11 Şevval 1208'de (12 Mayıs 1794) burayı ziyaret etmiştir. Baruthânenin 1233'te (1817-18) tamir edildiği bilinmektedir. Güherçile ihtiyacı ise Rumeli'de Rusçuk, Tırnova, Ziştov, Filibe, Tatarpazarı, Karlova, Üsküp, Koçana ve Serez'den sağlanıyordu. 1835'te ayrıca Selânik Baruthânesi'nin kapatılması üzerine oraya gönderilen ham madde Âzadlu'ya çevrilmiştir. Kurulduktan sonra yapılan tamir ve eklemelere dair pek çok arşiv belgesi bulunan bu baruthâne 1252 (1836-37) yılında büyük ölçüde tekrar bir tamir görmüş ve genişletilmiş, bu sırada İngiltere'den getirilen yeni aletlerle donatılmıştır. Âzadlu Baruthânesi için gerekli su, Şamlar köyünün az uzağında inşa edilen bir barajdan sağlanıyordu. 1848'de fazla gelen su bendin üst kısmını yıkmışsa da derhal tamir edilmiştir. 1877'de Rus ordusu Çekmece'lere kadar ilerlediğinde Âzadlu Baruthânesi de harap olmuş ve bundan sonra bir daha faaliyete geçirilmemiştir. Baruthâne binaları ve etrafındaki arazi Meşrutiyet yıllarında hazîne-i hâssadan Resneli Niyazi Bey ailesine geçmiş ve 1950 yıllarına kadar Resneliler Çiftliği adıyla bu aile mülkiyetinde kalmıştır. Son sahibinin 1952'ye doğru ölümü üzerine verese arasında paylaşılarak ayrı ayrı parsellenip satılmış, yerlerine modern siteler yapılmıştır.

Mahmud Râif Efendi'nin kitabında Âzadlu Baruthânesi'nin de bir gravürü bulunmaktadır. Etrafı muntazam bir duvarla çevrili olan tesislerin içinde üstü sakıflı minareli bir de cami vardır. Bu tesisten, 1977'de yaptığımız araştırmada sadece havuzu ile bazı binaların yıkıntıları ve değirmen taşları görülmüştü. Kuzeyde baruthânenin suyunu sağlayan ve tesislerin hayli uzağında olan bent ise topçulukla ilgili kabartmalarla süslü bir mimari eser olarak sağlam bir halde hâlâ duruyordu. M. Râif Efendi'nin kitabındaki ikinci bir gravür de baruthânenin içinden görüntüler vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 7622, s. 24; nr. 7647, s. 82; nr. 7829, s. 59; nr. 7924, s. 18/a; BA, MD, nr. 14, hk. 1551; nr. 16, s. 375, hk. 656; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 27-28; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 483-484, 564; VI, 249; Râşid, Târih, II, 441-442; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 86; Hammer, HEO, XVIII, 13; Mahmud Râif, Tableaux des nouveaux regléments de I'Empire Ottoman, İstanbul 1798; Bu eserin tıpkı basım ve tercümesi: Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Nizamların Cedveli (nşr. ve trc. Arslan Terzioğlu - Hüsrev Hatemi), İstanbul 1988, s. 16-17, 25-28; H. Schedel, Weltchronik, Nürnberg 1493 → Dortmund 1978, s. 257, CCLVII; Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938, s. 61-67; Tahsin Esencan, Nizâm-ı Cedid'ten Evvel ve Sonra Türk Topçuluğu ve Kaynakları, Ankara 1946, s. 48-51; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, s. 93, 102-103; Tayyib Gökbilgin, "Türk İdaresinde Budin", Atatürk Konferansları, 1971-1972, Ankara 1975, V, 172-173; Ahmed Refik [Altınay], "Mısır Baruthanesi", Akşam Gazetesi, İstanbul 4 Haziran 1937, sy. 6691; Muzaffer Erdoğan, "Arşiv Vesikalarına Göre İstanbul Baruthaneleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 115-138 (arşiv belgeleriyle diğer kaynaklar burada gösterilmiştir); Y. R. Önen, "Osmanlılar Devrinde Bor'da Barut Fabrikaları", TEt. D, V (1962), s. 21-23; Semavi Eyice, "Tarihde Küçükçekmece", GDAAD, sy. 6-7 (1977-78), s. 78-79, 112-113, rs. 30-32; R. Ekrem Koçu, "Baruthane", İst. A, IV, 2130-2131.

Semavi Eyice

BARUTHÂNE-i ÂMİRE

باروتخانهء عامره

İstanbul’daki Osmanlı devlet baruthânesi.

Tarihçe. XV. yüzyılda Atmeydanı civarında kurulmuş olan ilk Osmanlı baruthânesi 1490’da yıldırım isabeti sonucu yanmış, Kâğıthane’de inşa edilen yenisi ise Sultan İbrâhim devri sonlarına kadar faaliyetini sürdürmüştür. XVII. yüzyılda İstanbul’da daha küçük çapta olmak üzere yeniçerilere ait Yeniodalar içinde ve Unkapanı’nda Tüfenkhâne’de de barut imalâthaneleri bulunmaktaydı. İstanbul dışında Selânik, Gelibolu, İzmir gibi merkezlerdeki baruthânelerin (bk. BARUTHÂNE) imalâtının ihtiyacı karşılayamaması üzerine 1099’da (1687-88) İstanbul’da Şehremini semtinde yeni bir baruthâne kuruldu. Fakat burası 1698 Eylülünde, depolanmış olan barutların infilâki sonunda yandığından civarda da büyük hasar meydana gelince böyle bir yapının şehir dışında kurulması gerektiği anlaşıldı ve yeni baruthânenin yeri için İskender Çelebi Bahçesi’nin Bakırköy tarafı (bugünkü Ataköy) seçildi (Râşid, II, 441-442). Araziden bir derenin geçmesi gerekli suyu temin edecek, deniz kenarında olması ise nakliye kolaylığı sağlayacaktı. 1700’de başlayan inşaat 17.000 kuruş sarfıyla iki yılda tamamlandı. 1725’te büyük bir yangın geçiren Baruthâne-i Âmire âdeta yeniden yapılarak Eylül 1727’de tekrar faaliyete geçti. Ekim 1791’de atlattığı yangın tehlikesinden sonra ise bir tedbir olmak üzere tamamen kâgir olarak yapıldı (Cevdet, V, 260).

III. Selim’in saltanatında mevcut usullerle yapılan barutun savaşlardaki başarısızlıkların sebebi olarak görülmesi, İngiliz ve Felemenk perdahtı barut yapımının denenmesine yol açtı; bu ise baruthâneye yeni bir düzen verilmesini gerektirdi. 1793-1794 ve 1799’da yeni çarhların (çark) ilâvesiyle istenilen sonuca ulaşıldı. 1208’de (1794) İstanbul’da Halkalı civarında çarhları su kuvvetiyle dönen Âzadlu Baruthânesi devreye girdikten dört sene sonra eski usulle çalışan Gelibolu ve Selânik baruthâneleri artık ihtiyaç kalmadığından kapatıldı (Nisan 1800).

Baruthâneler 1835'te Mühimmât-ı Harbiyye Nezâreti'ne bağlandı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 32.900). Tanzimat'tan sonra

ise bazı yeni bölümler eklendi ve Tophane Müşirliği'nin emrine verildi. Zaman zaman makinelerin yenilenmesine de ihtiyaç duyuldu. Meselâ Kırım Harbi dolayısıyla barut ihtiyacının artması ve makinelerin bütün gücüyle çalıştığı için yıpranması sebebiyle 1854'te Barutçubaşı Bogos'un teklifiyle İngiltere'den beş dibekli yeni tip bir makinenin getirilmesi, eskisinin ise tamir edilip yedek olarak saklanması yoluna gidildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 20.163).

XIX. yüzyılda diğer alanlarda olduğu gibi harp alet ve malzemeleri sahasında da süratle gelişen tekniklere Osmanlı Devleti de ayak uydurmak mecburiyetini hissetti. 1830'larda ilk defa Fransa'da denenen pamuk barutunun Avrupa'da kullanılabilir hale getirilmesi 1860'ları buldu. Bu tip barutların toplarda kullanılan türleri içinde bulunan prizmatik barut (kahverengi barut) bir taraftan Avrupa'dan ithal edilirken diğer taraftan da Baruthâne-i Âmire'de imali için yeni tesisler kurulması yoluna gidildi. İlk kurulan prizmatik barut fabrikasında sadece bir tezgâh bulunuyordu. Fakat Krupp topları için gerekli prizmatik barut bu tek tezgâhın imalâtıyla karşılanamadığından 1881'de kuvveti saatte 250 kg. yani 1680 adet prizmatik barut imal eden bir tezgâhla barutu pide haline getirip kıracak bir silindirli mengenenin Almanya'dan getirtilmesine karar verildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 66.448). 1882 yılı sonlarında ise Âzadlu Baruthânesi'nde 24 saatte 110 okka pamuk barutu imal edecek bir fabrikanın kurulması için irade çıktı ve 364.350 kuruşa mal olacağı tahmin edilen bu tesis için 1299 (1883-84) malî yılı bütçesinde tahsisat ayrılması kabul edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 69.611).

1848'de C. F. Schönbein'ın nitrosellülozu keşfinden sonra dumansız barut yapımı konusunda Avrupa ülkelerinde yapılan çalışmalar, 1884'te A. Nobel'in nitrosellülozu nitrogliserinle dondurmayı gerçekleştirmesinden sonra yeni bir şekil kazandı. 1893'te İstanbul'da da dumansız Osmanlı barutunun yapımı denendikten sonra ileride yapılacak dumansız barut imalâthanesine örnek olmak üzere gerekli malzemelerden Baruthâne-i Âmire ve Zeytinburnu fabrikasında bulunan aletler buralardan temin, diğerleri dışarıdan getirtilmek üzere Baruthâne-i Âmire kimyahânesi

bitiğişinde bir bina yapılmasına karar verildi (BA, İrade-Tophâne, nr. 20). 1895 Nisanında yeni baruthâne tamamlanıp imalâta başlayabilecek hale geldi (Serveti Fünûn, sy. 265, s. 36). Aynı yıl eski kimyahânenin yerine prizmatik barut fabrikasının arkasında yeni bir kimyahânenin yapımı gerekti (BA, İrade-Tophâne, nr. 8). Bütün bu faaliyetlere rağmen XX. yüzyılın başında hâlâ dumansız barut ihtiyacının büyük bir kısmı ithal edilmekteydi. Bunun önlenmesi ve dumansız barut fabrikasının mükemmel hale getirilmesi Rottweil barut fabrikasına ihale edildi. İhtiyaç duyulan suyun Baruthâne-i Âmire hududu içindeki Çukurlubahçe ve kuyulardan temin edilebilmesi için gerek bu kuyuların bulunduğu sahalar (BA, Yıldız Resmî Mâruzat, nr. 124/92), gerekse baruthânenin emniyeti bakımından etrafındaki bazı yerlerin de istimlâki cihetine gidildi (BA, aynı tasnif, nr. 142/45).

Baruthâne-i Âmire'de modern tekniklerle barut imal eden bu tesisler kurulurken kara barut yapımı da devam etmekteydi, çünkü dumansız barut her türlü kullanıma elverişli değildi. Resmî günlerde kullanılan fişeklerde, tane ve şarapnel paralamada yine kara baruta ihtiyaç vardı (BA, aynı tasnif, nr. 92/17). Nitekim XX. yüzyılda yapılan savaşlarda bile şarapnel için kara barut kullanıldığı görülmektedir (ATASE Arşivi, Trablusgarp Harbi Dosyaları Mühimmat Teslim Tezkireleri, klasör 63, dosya 34-302). Ancak Âzadlu Baruthânesi 1890'larda hemen tamamen devreden çıkmış durumda olduğundan barut yapımında bütün yük Baruthâne-i Âmire'ye binmişti. Buraya güherçile temin eden Konya ve Kayseri fabrikalarının imalâtları çok azaldığı için İstanbul baruthânesinde de 1891'de bir ara kara barut imalâtının durdurulması tehlikesi belirmişti (BA, İrade-Dahiliye, nr. 99.739).

İmparatorluğun son devirlerine kadar faaliyetini sürdüren Baruthâne-i Âmire Cumhuriyet devrinde önce askerî fabrikalara, sonra Makine ve Kimya Endüstrisi Kurumu'na intikal etti. 1955'te ise arazisi Türkiye Emlâk ve Kredi Bankası'na satıldı.

Teşkilât. Cebehâne-i Âmire'ye bağlı olan baruthâneler başlangıçta birer nâzır tarafından idare edilirken III. Selim devrinde hepsi İstanbul baruthânesi nâzırına bağlanmış ve diğerleri birer vekille idare olunmuştur. 1835'te baruthâne Mühimmât-ı Harbiyye Nezâreti'ne bağlanınca başına bir

müdür getirilmiştir.

Baruthânedeki işçilerin âmiri, barut yapımından sorumlu olan barutçubaşıdır. Emrinde üç bölükbaşı ile on beş nefer bulunan başbölükbaşı işçilerin denetleyicisiydi. 1831'de bu memuriyetin adı kâhyaya çevrilmiş, 1840'ta ise kâhyâ-yı evvelle birlikte sayıları yediye yükseltilmişti. Bunların her biri vapur, sergi ve soba, kalhâne, kalburhâne, silindirhâne, dibek çarhları gibi ayrı bir bölümün sorumlusuydu. Diğer görevliler başmülâzım, marangoz, kükürtçü, kömürcü ve mükerrerci idi; en altta da işçiler bulunuyordu. Baruthâneye girip çıkan her türlü maddenin kaydı, maaş hesapları ve devir teslim muamelelerine rûznâmçeci bakardı. Bu memuriyet de 1253'te (1837-38) Mühimmât-ı Harbiyye Rûznâmçeciliği ile birleştirildi.

Baruthânedeki işçiler yaptıkları işlere göre birkaç gruptu. Güherçile, kükürt ve kömürü çarhlarda işleyen çarhçılar, barutu kurutmakla vazifeli sergiciler,

güherçileyi eritip barut yapımında kullanılabilir hale getiren kalcılar ve silindirci, tekneci, keskici, kalburcu, elekçi vb. yaptıkları işe göre adlandırılmış olan diğerleri. Ayrıca modern tekniklerin uygulanmasından önce barut yapımı için çarhların döndürülmesi hayvan gücüne dayandığından, hayvanların bakımıyla uğraşan bir de seyisler grubu vardı.

Baruthâne-i Âmire'de çalışanların maaş ve tayinat bahaları Tanzimat'a kadar ocaklık olarak tahsis edilen İstanbul cizyesinden üç ayda bir ödenirken bundan sonra tayinat kaldırılmış, ancak maaşlarına zam yapılmıştı.

İmalât. Kara Barut. Güherçile (% 75), kükürt (% 12.5) ve söğüt kömürünün (% 12.5) muamelesinden elde edilen kara barutun en önemli maddesi olan güherçile, imparatorluk içindeki ocaklardan getirilirdi. İstanbul baruthânesine güherçile temin eden ocaklar Anadolu'da Ankara, Kayseri, Aksaray, Konya, Akşehir, Karahisâr-ı Sâhib (Afyon), Ilgın, Eskiil, Kilisehisarı, Karapınar ve Aydın; Rumeli'de Atina (BA, Cevdet-Askerî, nr. 40.907); Âzadlu Baruthânesi'ne güherçile gönderen yerler ise Filibe, Tatarpazarı, Demirhisar, Selânik, Üsküp, Pirlepe, Manastır, Vodina, Vardar Yenicesi, Tesalya Yenişehri ve Eğriboz idi.

Güherçile barut imalinde kullanılabilir hale gelmesi için önce yıkanıp eritilirdi. Yıkama işi, suyun sıcaklığı 18 derecede tutulan dört ayrı havuzda yapılırdı. Dördüncü havuzdan kazanlara doldurulup 60-70 derecede kaynatılır ve tulumbalarla güherçilenin dondurulacağı havuza alınırdı. Birinci havuzda 30-35, ikinci havuzda 20-25 dereceye kadar çalkalanan güherçile şerbet havuzundan sonra kazanlarda kaynatılıp tuzu çıkarılır, suyu uçurulduktan sonra fıçılara doldurulup yıkanır ve kalhânede hamlık giderilinceye kadar eritilip kalıplara boşaltılırdı.

Barutun ikinci ana maddesi olan kükürt kısmen Erciş, Ahlat ve Lut gölü civarından getirilir, büyük kısmı ise ithal edilirdi. Barut imalinde kullanılan odun kömürü için ak söğüt çubuğu tercih edilirdi. Barut yapımı için her üç madde ayrı ayrı dibek veya çarhlarda ezilip perdahtlandıktan sonra belli oranlarda karıştırılırdı. Ancak formülün kaliteli barut yapımı için yetersizliği yanında tam olarak da tatbik edilmemesi 1768 ve 1787 seferlerinde top ve humbara tanelerinin menzillerine ulaşamamasında kendini gösterdiğinden bu oranlar 1793-1794'te İngiliz ve Felemenk perdahtı barut yapımına geçilerek değiştirilmiş, güherçile miktarı aynı kalırken kükürt 1/4 azaltılmış, kömür ise 1/2 arttırılmıştı. 6+1+1 formülü yerini 6 (güherçile) + 3/4 (kükürt) + 1.5 (kömür) formülüne bırakırken yerli barutun İngiliz barutu seviyesine çıkarılması için imalâtın her safhasının hakkının verilmesi yani kömürün yakılması, kükürdün ince ipek elekten geçirilmesi ve güherçilenin kal ve tasfiyesi ve hepsinin de çok iyi ezildikten sonra karıştırılıp perdahtlanması üzerinde durulmuştu. Hatta nâzırın bu konudaki hassasiyetini arttırabilmek düşüncesiyle olacak, barutun İngiliz barutu seviyesini tutturamaması halinde devletçe makbul bulunmayan miktarını onun İngiliz barutu alarak tazmin etmesi şartı dahi getirilmişti (BA, Cevdet-Askerî, nr. 19.849).

Dumansız Barut. Dumansız barutun esasını pamuk barutu teşkil eder. Pamuk barutu, çekirdekleri çıkarılmış ve hallaçlanmış pamuğun su ile yıkanıp temizlenmesi ve nitrik-sülfürik asit karışımı içinde bir süre bekletildikten sonra kurutulmasıyla elde edilir. Pamuk barutu görünüş itibariyle âdi pamuğa benzemekle beraber daha sert ve elastikîdir, oğuşturulduğunda ise elektriklenme meydana gelir. Bu ilk pamuk barutunun tekâmülü ile imal edilen dumansız barutlar için her Avrupa memleketinde ayrı ayrı formüller kullanılmış olmakla beraber hepsi de pamuk barutunun

nitrogliserinle muamele edilip dondurulduktan sonra levha haline getirilip ufalanması esasına dayanır. Toplarda bunların prizmatik barut gibi iri taneli olanları kullanılırken tüfeklerin de büyük ve küçük çaplı oluşlarına göre barut cinsi değişiklik gösterir. Osmanlı dumansız barutunun formülü hakkında kesin bilgi olmamakla beraber sülfürik ve nitrik asitlerle birlikte eter kullanıldığı bilinmektedir (bk. Baruthâneye Ait Fotoğraf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.972, 91.117).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 19.849, 32.900, 40.907; BA, İrade-Dahiliye, nr. 20.163, 66.448, 69.611, 99.739; BA, İrade-Tophâne, nr. 8, 20; BA, Yıldız Resmî Mâruzat, nr. 92/17, 124/92, 142/45; Genelkurmay Başkanlığı, Askerî Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi (ATASE), Trablusgarb Harbi Dosyaları Mühimmat Teslim Tezkireleri, klasör 63, dosya 34-302; Baruthaneye Ait Fotoğraf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.972, 91.117; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, s. 846-847; Râşid, Târih, II, 441-442; Halil Nuri Bey, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 70b-75[a]; Cevdet, Târih, V, 260; VI, 126, 219; Takvîm-i Vekayi, sy. 165, İstanbul 1254; sy. 186 (1255); sy. 231 (1257); sy. 242 (1258); sy. 10 (1308); sy. 45 (1308); Ahmed Muhtar Paşa - Hasan Tahsin, Dumansız Barutlar, İstanbul 1310; Serveti Fünûn, sy. 96, İstanbul 1308; sy. 113 (1309); sy. 169 (1310), sy. 265 (1312), s. 36; İkdâm, sy. 3670, İstanbul 1322; Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 121; Ahmet Erdal, Baruthâne-i Âmire: İstanbul Baruthânesi (mezuniyet tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3546; Hikmet Yazıcı, Azadlu Baruthânesi (mezuniyet tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3604; Muzaffer Erdoğan, "İstanbul Baruthâneleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 117-138; R. Ekrem Koçu, "Baruthane", İst. A, IV, 2128-2131.

Mübahat S. Kütükoğlu

BA‘S

البعث

Kıyametin kopmasından sonra Allah tarafından ölülerin diriltilmesi hadisesi.

Sözlükte “birini kaldırıp harekete geçirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi mânalara gelen ba‘s kelimesi, genel olarak Allah’ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesi, Hz. Îsâ gibi bazı peygamberlerin ölüleri diriltme mûcizesi, Hz. Peygamber’in düzenlediği en çok üç kişilik askerî müfreze gibi ıstılahî mânaları yanında İslâmî literatürde asıl ve en yaygın olarak, “kıyamet gününde Allah’ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi” anlamında kullanılır.

Ba‘s inancı bazı farklılıklarla birlikte İslâmiyet’ten önce eski Mısır, İran, Çin ve Hint dinlerinde bulunduğu gibi (EI² [İng.], I, 1093), Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta da vardır (Hezekiel, 37/1-14; İşaya, 27/19; Daniel, 12/2, 3, 13; Korintoslular’a I. Mektup, 15/32). Kur’an’da ifade edildiği üzere Câhiliye devri Arapları’nın

büyük bir kısmı ölümden sonraki dirilişi inkâr ederken bir kısmının buna inandığı bilinmektedir (Cevâd Ali, VI, 123-133). Kıyamet hallerinden olan ba‘s Kur’an, sünnet ve icmâ ile sabit olduğundan İslâm dinindeki iman esaslarından biridir, bunu inkâr eden dinden çıkmış kabul edilir. Kur’an’da kıyamet gününün mutlaka geleceği, kabirlerin açılacağı (el-İnfitâr 82/4), yeryüzünün, içindeki ağırlıkları dışarıya atacağı (ez-Zilzâl 99/2) ve Allah’ın insanları tekrar dirilterek yerden ot bitirir gibi topraktan çıkaracağı (Nûh 71/17-18) bildirilmiş, “Cibril hadisi”nde de ba‘s iman edilmesi gereken esaslar arasında sayılmıştır (Buhârî, “Îmân”, 37). Ehl-i sünnet’e göre ba‘s kesin naslarla sabit olduğu gibi aklen de mümkündür. Mu‘tezile ise mümine mükâfat, kâfire ceza vermenin Allah’a vâcip olduğu şeklindeki temel görüşünden hareketle ba‘sı mümkün olmanın ötesinde aklen zorunlu görmüştür (Kemâl b. Ebû Şerîf, s. 213-214). Kerrâmiyye de aynı kanaati

paylaşmıştır (Bağdâdî, s. 237). Şîa’nın konu ile ilgili görüşü Ehl-i sünnet’inkinden farklı değildir (Muhammedî er-Rîşehrî, VII, 95). Mansûriyye ve Cenâhiyye gibi bazı İslâm dışı fırkalar ise ba‘sı inkâr etmişlerdir (bk. GALİYYE).

Kur’an’da, sûr*a birinci üflemenin ardından -Allah’ın diledikleri müstesna- bütün canlıların yok olacağı, ikinci üfleme üzerine de ba‘s hadisesinin gerçekleşeceği ve ölmüş bütün yaratıkların yeniden canlanarak (ez-Zümer 39/68) belli bir hedefe doğru koşuyormuş gibi (el-Meâric 70/43) rablerinin huzuruna çıkacakları (Yâsîn 36/51) anlatılır ve dirilişin, gerçeği öğrenme ve amellerin karşılığını görme hikmetine bağlı olduğu (en-Nahl 16/38-39; et-Tegabün 64/7) vurgulanır. “Yevmü’l-ba‘s” (er-Rûm 30/56) ve “yevmü’l-hurûc” (Kaf 50/42) ismi de verilen o günde insanlar arasındaki soy yakınlığının fayda vermeyeceği, herkesin kendi derdine düşeceği ve bu yüzden kişinin kardeşinden, anne baba, eş ve çocuklarından kaçacağı (Abese 80/34-36), kimsenin birbirine bir şey sormayacağı (el-Mü’minûn 23/101), herkesin tek başına muhatap alınıp sorumlu tutulacağı, bazı yüzlerin ak, bazılarının kara olacağı (Âl-i İmrân 3/106) şeklinde kıyametle ilgili bilgiler (kıyamet halleri) Kur’an’da ayrıntılı bir şekilde zikredilmektedir. Kur’an, ölümden sonra dirilişi hayretle karşılayan ve bu konuda kesin bilgi sahibi olmak isteyenlere cevap teşkil etmek üzere, ölmüş ve parçalarına ayrılmış bazı canlıların yeniden diriltildiğini haber vermek suretiyle (el-Bakara 2/72-73, 259-260) duyulur âlemden de insan zihnini diriliş gerçeğine yaklaştırıcı örnekler sergilemektedir.

Hadislerde anlatıldığına göre bir cuma günü gerçekleşecek olan (İbn Kesîr, I, 257-260) yeniden diriliş, insandaki acbü’z-zeneb* adı verilen ve hiçbir zaman çürüyüp yok olmayan bedene ait maddî unsurların gökten inecek bir nevi hayat suyu sayesinde bir anda canlanmasıyla gerçekleşecek ve insan kabirden veya acbü’z-zenebin bulunduğu yerden bir bitkinin topraktan çıkışı gibi süratle canlanıp ortaya çıkacaktır (Buhârî, “Tefsîr”, 39/3, 78/1; Müslim, “Fiten”, 141, 142; Müsned, II, 322; İbn Ebû Âsım, II, 433; İbn Kesîr, I, 244-247). Bazı din bilginleri ba‘sın, meniye benzeyen bir çeşit suyun gökten inip kabirdeki acbü’z-zeneble karışması sonucunda tahakkuk edeceğini söylemişlerdir (Şa‘rânî, II, 148). Bazıları ise bu açıklamayı uygun bulmayarak ilâhî kudretin bu tür vasıtalara muhtaç olmaksızın ölüleri diriltebileceği görüşünü benimsemişlerdir (Râzî, XIV, 143). İbn Kesîr’in

naklettiği bir hadiste, İsrâfil'in sûra ikinci defa üflemesinden sonra göklerle yeryüzü arasında bulunan ruhların kabirlerdeki cesetlere gireceği ve dirilişin böylece gerçekleşeceği anlatılır (en-Nihâye, I, 241). Kıyamet tasvirleriyle ilgili hadislerde kabirden ilk defa Hz. Muhammed'in kalkacağı ve organları teşekkül etmiş düşük çocuklar (es-sıkt) dahil bütün insanların dirileceği bildirilir (Buhârî, "Tefsîr", 39/3; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 58). Ayrıca ba'ʿs sırasında kişilerin çıplak, tüysüz, sünnetsiz, sağlıklı ve otuz yaşlarında olacakları belirtilir (Müsned, V, 232; Buhârî, "Rikak", 45; Müslim, "Cennet", 55-59; Nesâî, "Cenâʾiz", 118). Ebû Dâvûd ise insanların ölümleri sırasında giyinmiş oldukları elbiselere bürünmüş olarak diriltileceklerini ifade eden bir hadis nakleder ("Cenâʾiz", 18). Fakat Müslim'deki, "Her kul öldüğü hal üzere diriltilir" ("Cennet", 83) hadisi dikkate alınarak Ebû Dâvûd'un rivayetindeki "elbise" kelimesi "iman ve amel elbisesi" anlamında te'vil edilmiştir (İbn Kesîr, I, 269). Hadislerde baʿsın aklen mümkün görülen bir hadise oluşu üzerinde durulmuş ve Kur'an'dakine benzer tarzda ispatlar yapılmıştır (Beyhakī, s. 649).

Baʿs ile ilgili âyetler yeniden dirilişin cismanî olacağını göstermektedir. Nitekim ölüp toprağa karıştıktan sonra dirileceklerini akıllarına sığdıramayan inkârcılara, "Biz toprağın onlardan yiyip tükettiklerini de, geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır" (Kaf 50/4) şeklinde cevap verilmiş; çürümüş kemikleri göstererek, "Bunları kim diriltebilir?" diyenlere, "Onları ilk defa yaratan diriltecektir" (Yâsîn 36/78-79) buyurulmak suretiyle kemiklerin diriltilmesi baʿsın kapsamında gösterilmiş, böylece dirilişin cismanî olacağı vurgulanmıştır. Ayrıca cennet ve cehenneme, cennet ehli ve onlara verilecek nimetlere, cehennem halkı ve onlara uygulanacak azaba dair birçok âyet ve hadiste yer alan tasvirler âhiret hayatının cismanî olacağını, yani ruh ile bedenin birleşmesiyle kurulup devam edeceğini açıkça göstermektedir. Bu kadar açık ve kesin nasları te'vil edip âhiret hayatının sadece ruhanî olduğunu iddia etmek, tutarlı te'vil çeşitlerinin hiçbiriyle bağdaşmaz. Bu sebepledir ki Gazzâlî bu tür te'villeri inkârla eşit tutmuş ve buna taraftar olan filozofları tekfir etmiştir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 84-90). Ehl-i sünnet, Muʿtezile ve Şîa gibi ana İslâmî mezhepler yeniden dirilişin cismanîliğini kabul ederler. Bunu imkânsız görenlere karşı Kur'an, spermanın uygun ortamda gelişmesini tamamlayarak güçlü, güzel endamlı, akıllı ve mükemmel bir varlık haline gelinceye kadar geçirdiği gelişme sürecini, aynı

şekilde kupkuru ve ölü toprağın yağmur suyuyla canlanışını ve çeşit çeşit bitkilerle bezenişini, yeniden dirilmenin mümkün olduğunu ispatlayan deliller olarak gösterir (el-Hac 22/5). Ayrıca Kur'an şunu da hatırlatır ki eğer insan bir çeşit ölüm sayılabilecek olan uykuya dalışından sonra tekrar hayata dönüşü üzerinde fikir yürütür veya kâinatın akıllara durgunluk veren kozmik işleyişini araştırırsa cismanî haşri anlamakta güçlük çekmez. Çünkü bunların gerçekleşmesi insanların ölümden sonra diriltilmelerinden daha kolay değil, aksine daha zordur. Kur'an tecrübe dünyasından aldığı bu nevi delillere dayanarak hem diriliş olayının aklî temellerini göstermiş, hem de bunu inkâr edenlerin hiçbir delile sahip bulunmadığına ve itirazlarının ilmî bir değer taşımadığına işaret etmiştir (el-Câsiye 45/24). Gazzâlî'ye göre

yeniden dirilme hakkındaki şüpheler, bu dünyadaki benzer olayların mahiyetini iyi kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Nitekim canlıların üremesi ve ceninin oluşumu hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimseye, insan gibi yüksek bir varlığın döl suyu (nutfe) denilen bayağı bir nesneden yaratıldığı söylenecek olsa bunu kabul etmekte güçlük çekecektir. Şu halde canlıların hayata geliş biçimi dikkatle düşünüldüğü takdirde ilk yaratılışın ba‘s denilen ikinci yaratılıştan daha şaşırtıcı olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır (İhyâʾ, IV, 511). Esasen ölülerin diriltilmesinde önemli olan husus bunu gerçekleştirecek bir gücün bulunmasıdır. Sonsuz kudret sahibi yaratıcının varlığına inanıldığı takdirde ba‘sın imkânsızlığı görüşü tamamen geçersiz kalır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, toprağa karışan bedenin tamamen yok olması halinde bile ölümden önceki varlık ve keyfiyetleriyle (cevher ve arazlarıyla) yeniden diriltilebileceği görüşündedirler. Kalânisî ile Mu‘tezile'den Kâ‘bî bedene ait hiçbir niteliğin (araz), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bazı niteliklerin iade edilmesini imkânsız görürler. Kerrâmiyye'ye göre ister maddî ister mânevî olsun tamamen yok olan hiçbir nesnenin aynen iade edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple onlar ölülerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece parçalanıp dağılacağını, ba‘s sırasında bu parçalar bir araya getirilerek yine bir beden olarak birleştirileceğini savunmuşlardır (Bağdâdî, s. 233-234). Gazzâlî ise ikinci hayatın ancak ruh (nefis) ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini, yalnız bu bedenin dünya hayatındaki beden olabileceği gibi farklı unsurlardan yaratılmış yeni bir beden olarak da düşünülebileceğini belirtmiştir

(Tehâfütü'l-felâsife, s. 285).

İslâm Meşşâî filozoflarının cismanî diriliş konusundaki olumsuz tavırları (bk. meselâ İbn Sînâ, s. 291-295), "ma'dûmun aynıyla iadesi"ni imkânsız görmelerinden ileri gelmektedir. Onlara göre çürüyüp yok olan (ma'dûm) bedenin âhirette tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir. Halbuki ruh bâkidir, onda değişiklik söz konusu değildir. Gerçi Allah yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedirdir; fakat aynı ruhun farklı bedenlerle birleşmesi bâtıl bir inanç olan tenâsüh*ü gerektirir. O halde ba's ve kıyamet sadece ruhlar için söz konusudur. Âyet ve hadislerde geçen cismanî tasvirler ise insana âhiret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvurulan sembollerden ibarettir (İbn Rüşd, s. 152-155).

İslâm filozoflarının bu görüşünü kelâmcılar "eczâ-i asliyye" formülüyle cevaplandırmışlardır. Buna göre her canlının bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değişikliğe uğrasa da değişmeyen bazı aslî parçalar mevcuttur. İşte kıyamet gününde canlının bedeni onun bu aslî cüzlerinden meydana getirilecektir. Şu halde fazlalıkların çürüyüp yok olması, toprağa karışması, hatta başka bir canlının bedenine intikal etmesi yeniden diriliş için bir problem teşkil etmez. Diriliş olayının gerçekleşmesi için dünyadaki bedene ait çürümüş parçaların aynen iade edilmesi de gerekli değildir. Organların kendisinden teşekkül ettiği aslî unsurun mevcut oluşu yeterlidir. Nitekim dünyadaki beden de devamlı olarak yenilenmekte ve değişmektedir (M. Reşîd Rızâ, VIII, 473).

İslâm filozofları içinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, devirlerinde, hem matematik ve tabiat ilimlerini hem de metafizik konuları sinesinde toplamış bulunan felsefe adına konuşmuş ve Helenistik felsefeden de etkilenerek spekülatif metotla cismanî ba'sın mümkün olmadığını öne sürmüşlerdi. Kelâmcılar da aynı metotla, fakat vahyin ışığından faydalanarak bunun mümkün olduğunu söylüyorlardı. Çağımızda ortaya çıkan ve canlıdaki fizyolojik ve psikolojik bütün özelliklerin "gen" adı verilen çok küçük bir parçada bulunduğunu keşfeden genetiğin verileri kelâmcıların görüşüyle büyük bir uygunluk arzetmektedir. Genetiğin bu keşfi aynı zamanda, hazırlanacak uygun fizikî şartlar içinde, insanların acbü'z-zenebden diriltileceklerini bildiren hadisleri de teyit eder mahiyettedir.

Hayvanların tekrar diriliş olayına dahil olup olmadıkları hususu da kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Bazı kelâmcılar hayvanların da diriltileceğini ve hesaplaşmadan sonra toprak haline getirileceğini kabul eder, Nazzâm ise bunların da cennete gireceğini ve burada yaşamaya devam edeceğini ileri sürer (Bağdâdî, s. 237).

Ba‘s ba‘de’l-mevt (ölümden sonra diriliş) akîdesi kelâm kitaplarının sem‘iyyât* kısmında işlendiği gibi bu konuda İslâm düşüncesinin teşekkül dönemlerinden itibaren müstakil eserler de yazılagelmiştir. Hâris el-Muhâsibî’nin el-Baʿs ve’n-nüşûr (Beyrut 1986), İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin el-Baʿs (Beyrut 1987), Beyhakī’nin el-Baʿs ve’n-nüşûr (Beyrut 1988), İbn Ebü’d-Dünyâ’nın el-Baʿs ve’n-nüşûr, Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbîlî’nin Kitâbü’l-ʿÂkıbe fi’l-baʿs (Keşfü’z-zunûn, II, 1402, 1437), Gazzâlî’nin el-Budûr fî ahbâri’l-baʿs ve’n-nüşûr (Îzâhu’l-meknûn, I, 171), Muhammed Ahmed Abdülkadir’in ʿAkıdetü’l-baʿs ve’l-âhire adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “baʿs” md.; Lisânü’l-ʿArab, “baʿs” md.; Kamus Tercümesi, “baʿs” md.; Müsned, II, 322; V, 232; Buhârî, “Îmân”, 37, “Tefsîr”, 39/3, 78/1, “Rikak” 45; Müslim, “Fiten”, 141, 142, “Cennet”, 55-59, 83; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 58; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 18; Nesâî, “Cenâʾiz”, 118; İbn Ebû Âsım, Kitabü’s-Sünne, Beyrut 1980, I, 59; II, 430, 433; Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 345-377; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 291-295; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 232-237; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, s. 647-651; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 511; a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 84-90, 268-292; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 152-155; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 204; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 47-48, 78; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, II, 123-125; XIV, 143; XVII, 16-28; XXIII, 7-9; XXV, 116-117; Ali b. Ebü’l-İz, Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye, Beyrut 1980, s. 267-

275; İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Kahire 1389/1969, I, 241-269; Teftâzânî, Şerhu'l-Makasıd, II, 159-161; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 148; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, III, 30; XIV, 140; XX, 148; XXIII, 57-63; Keşfü'z-zunûn, II, 1402, 1437; Rahmetullah el-Hindî, İzhârü'l-haḳ (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire 1406/1986, II, 479-484; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut 1353-54 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), VIII, 473-478; Îzâhu'l-meknûn, I, 171; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 123-133; Tehâmî Nakıra, ʿAkıdetü'l-baʿs fi'l-İslâm, Tunus 1975, s. 33-38, 120-140; Denise Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris 1976, s. 968 vd.; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-hikme, Kum 1979, VII, 95-97; Helmer Ringgren, "Resurrection", ER, XII, 344-350; A. S. Tritton, "Baʿth", EI² (İng.), I, 1092-1093.

Yusuf Şevki Yavuz

BASAR

البصر

Gözün, ışık ve renklerle şekil, büyüklük ve mesafe gibi kemiyetlerin algılanmasını sağlayan görme duyusu

(bk. DUYU).

BASAR

البصر

Allah’ın görme sıfatını ifade eden kelâm terimi.

“Görmek, bilmek, sezmek; görme duyusu ve göz” mânalarına gelen basar, Cenâb-ı Hakk’ın görmeye konu olan şeyleri tam olarak idrak ettiğini ifade eden bir kemal sıfatıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de basar kelimesi bu şekilde masdar kalıbıyla Allah’ın sıfatı olarak geçmez; ancak âyet ve hadislerde Allah’a nisbet edilen görme sıfatı Arapça basar, nazar ve rü’yet kelimelerinin türevleriyle ifade edilmiştir (bk. el-Hucurât 49/8; el-Hadîd 57/4; el-Mülk 67/19; Âl-i İmrân 3/77; Tâhâ 20/46; el-Alak 96/14; konu ile ilgili diğer naslar için bk. Beyhakī, s. 178, 479). O’na ayrıca “ayn” ve “a‘yün” de (göz, gözler) izâfe edilmiş (bk. Tâhâ 20/39; Hûd 11/37; el-Mü‘minûn 23/27; et-Tûr 52/48; elKamer 54/14; ayrıca İbn Huzeyme, s. 96-105; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-takdîs, s. 120 vd.), böylece O’nun büyük küçük, hareket eden ve etmeyen her şeyi her durumda görmekte olduğu anlatılmak istenmiştir. Allah Teâlâ’nın basar sıfatı ile vasıflanmış olduğu, el-basîr isminin esmâ-i hüsnâdan biri olarak pek çok âyette (bk. el-İsrâ 17/17, 30, 96; Fâtır 35/31; el-Mücâdile 58/1) ve bazı hadislerde (bk. İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, Müsned, IV, 402) geçmesiyle de sabittir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah’ın basar sıfatını ifade eden âyetlerde de ispat-tenzih dengesine riayet edilmiş, böylece zihinlerin sıfatlar konusunda teşbih*e düşmemesine dikkat gösterilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber de âyetlerdeki lafızları kullanarak Kur’an’ın takip ettiği bu metodu aynen uygulamış, basar vb. sıfatları Allah’a nisbet ederken dikkatleri özellikle tenzih noktasına çekmiştir (bk. Buhârî, “Tevhîd”, 9). Meşhur Cibrîl hadisinde yer alan “ihsan” tarifi, konu ile ilgili pek çok hadise örnek olabilecek niteliktedir: “İhsan Allah’ı görüyormuş gibi O’na kulluk etmendir; her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da O seni görür” (Buhârî, “Îmân”, 37).

Konu ile ilgili kaynaklarda, Hz. İbrâhim’in babası ile konuşmasını nakleden

âyet (Meryem 19/42), basar sıfatının en önemli naklî delili olarak değerlendirilir. Zira âyette geçen, “İşitmeyen ve görmeyen şeylere niçin tapıyorsun?” sorusuna muhatabın cevap verememesi, ibadetin ancak semî‘ ve basîr olan bir mâbuda yapılabileceğini, dolayısıyla Allah’ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu gösterir. Kelâmcıların çoğu, naslarda pek sık ve muhtevalı bir şekilde yer alan basar sıfatının aklî delillerle ispat edilmesine gerek görmemişlerdir. Ancak Kur’an’da, “Hiç görenle görmeyen bir olur mu? (el-En’âm 6/50; er-Ra‘d 13/16; Fâtır 35/19) buyurularak basar sahibi olmamanın mutlak kemale gölge düşüreceğine dikkatlerin çekilmesi, bu sıfatın aklî delillerle de ispatı konusunda âlimlere ışık tutmuştur. Nitekim İmam Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve onu takip eden bazı kelâmcılar basarın aklî delil ile ispatını yapmaya çalışırken mutlak kemal fikrinden hareket etmişlerdir. Yaratıkların en mükemmeli olan insanda görme olayının meydana gelmesi, fizyolojik ve psikolojik şartların yanı sıra fizikî ortama da bağlıdır. Halbuki Cenâb-ı Hakk’ın basar sıfatı, görmeye konu teşkil eden her şeyi, görme organına ve öteki fizik, fizyolojik ve psikolojik şartlara muhtaç olmadan idrak etmesini ifade eden bir kemal sıfatıdır (bk. eş-Şûrâ 42/11). Bu bakımdan bu sıfatın yaratıkların görme duyusunu engelleyen faktörlerle de hiçbir ilgisi yoktur.

Konunun ayrıntılarında kendi aralarında tam bir görüş birliği içinde olmayan Mu‘tezile kelâmcılarıyla bazı İslâm filozofları Cenâb-ı Hakk’ın “basîr” oluşunu, onun basar sıfatına sahip bulunması ve görmesi şeklinde anlamamışlardır. Onlar basarı ilim sıfatının bir ifadesi olarak değerlendirir ve “basîr” lafzını “alîm” şeklinde yorumlarlar. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre diğer sübûtî sıfatlar gibi kadîm olan bu sıfat görülebilen her şeye sonsuz (lâ yezâlî) olarak taalluk eder. Bu sıfatın kadîm olması onun taalluk ettiği şeylerin de kadîm olmasını gerektirmez.

Özellikle vahdeti vücûd*cu mutasavvıflar basar sıfatıyla ilim sıfatının bir ve aynı şey olduğu hususunda Mu‘tezile kelâmcılarına katılmışlardır. Şu farkla ki onlar Allah’ın görmesini, ilminin şu âlemde kendisine açıkça tecelli etmesi, bilmesini de zâtına nazarlarla kendisini idrak etmesi şeklinde açıklamışlardır. Özellikle İbnü’l-Arabî ve onu takip eden mutasavvıflara göre Allah zâtını zâtıyla gördüğü gibi eşyayı da zâtıyla görür. Ayrıca vahdeti vücûd ilkesinin bir sonucu olarak Allah’ın zâtını görmesi aynıyla mahlûkatı görmesidir. Çünkü gören ve görülen veya bilen ve bilinen

gerçekte yalnızca O’dur (İbnü’l-Arabî, II, 82, 129; IX, 101-102).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “bsr” md.; Müsned, IV, 402; Buhârî, “Tevhîd” 9, “Îmân”, 37; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Huzeyme, Kitâbü’t-Tevhîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, I, 96-117; Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 65-71; Halîmî, el-Minhâc, I, 199; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 167 vd.; Bağdâdî Usûlü’d-dîn, s. 97; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1358, s. 178-181, 312-314, 479-482; Kuşeyrî, et-Tahbîr fi’t-tezkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 49-50; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 72 vd.; Gazzâlî, el-İktisâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 109; a.mlf., el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 97; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-takdîs, Kahire 1354/1935, s. 120-122; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât, Kahire 1323, s. 239; Âmidî, Gayetü’l-merâm, s. 121 vd.; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, II, 82, 129; IX, 101-102; Teftâzânî, Şerhu’l-Makasıd, II, 72-73.

Metin Yurdagür

BÂSIT

الباسط

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Yaymak, genişletmek, uzatmak” anlamındaki bast kökünden sıfat kuruluşunda bir isim olup Allah’a nisbet edildiğinde “rızkı genişleten, lutuf ve keremini esirgemeyen; ruhları bedenlerine yayan” mânalarına gelir. Bâsıt “fâil” vezninde Allah’ın bir sıfatı olarak Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte “bast” kavramı, daha çok fiil kalıplarıyla olmak üzere on beş âyette Allah’a nisbet edilmiştir. Bunların çoğunda “rızkı (daraltan ve) genişleten”, bir kısmında da “insanların ilmî ve bedenî imkânlarını geliştiren” mânası hâkimdir. Yine bast kökünden gelen mebsûtatân kelimesi, “Onun iki eli açıktır, dilediği gibi harcar” (el-Mâide 5/64) meâlindeki âyette Allah’ın cömertliğini ifade eden bir deyim içinde kullanılmıştır. Bast bir âyette de Allah’ın semadaki bulutları dilediği gibi yayıp sermesi mânasında geçmektedir (er-Rûm 30/48). Bast rızıkla ilgili olarak kullanıldığı on bir âyette, rızkı genişletip yaymanın karşıtı olan, “daraltıp kısma, belli bir ölçüde tutma” anlamındaki kabz ve kadr kelimelerinin türevleriyle birlikte zikredilmiştir. Böylece rızık bolluğu veya darlığının sürekli, sâbit ve mutlak bir kanun olmadığı, gerek canlılar arasında gerekse bir canlının hayatının çeşitli dönemleri arasında ilâhî iradeye bağlı olarak geçim sıkıntısı veya rahatlığının farklılıklar taşıyabileceği ifade edilmiş,

dolayısıyla Allah’ın kabız ile bâsıt isimleri arasındaki âhenge de işarette bulunulmuştur. Bu âhenk sebebiyledir ki hâfıd ve râfi‘ (alçaltan ve yücelten) gibi kabız ve bâsıt isimlerinin aslî mânaları ile tek başına Allah’a nisbet edilemeyeceği, birbirini dengeleyecek şekilde daima beraberce zikredilmesinin gerektiği kabul edilmiştir (Bağdâdî, vr. 67[a]).

Bâsıt muhtelif hadislerde hem bu şekliyle (meselâ bk. Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10), hem de Kur’ân-ı Kerîm’deki şekil ve mânaları ile kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer alan Hz. Peygamber’e ait bir münâcât bâsıt isminin hem maddî hem de mânevî

konulara yönelik mânalarını içermektedir: “Allahım! Senin bol bol verdiğini kısacak, kıstığını bollaştıracak, saptırdığını hidayete erdirecek, doğru yola yönelttiğini saptıracak, engel olduğunu verecek, verdiğine engel olacak, rahmetinden uzaklaştırdığını ona yaklaştıracak, yaklaştırdığını uzaklaştıracak hiçbir kimse yoktur. Bereketlerinden, rahmetinden, lutfundan ve rızkından bize bol bol yayıp ihsan et, Allahım!” (Müsned, III, 424). Bu hadiste hem sıfat hem de fiil şeklinde kullanılan bast kavramı, geçim vasıtası (rızık) olan maddî imkânları kapsadığı gibi kulun dinî hayatını ilgilendiren hidayet, sapıklık, Allah’a yakınlık veya O’ndan uzaklık gibi mânevî konuları da içine almaktadır.

Bâsıt ile kabızın fiil şeklinde yer aldığı âyetlerin birinde (el-Bakara 2/245) bu iki kelimenin mefʻulü zikredilmeyerek daha geniş bir mânaya kapı açılmıştır. Gazzâlî gibi bazı âlimler, muhtemelen kabz ile bastın Kur’an ve hadisteki bu zengin kullanılışından ilham alarak, birbiriyle bağlantılı olan bu iki ilâhî ismi şu mânalarla açıklamışlardır: Allah Teâlâ ölüm sırasında ruhları kabzeden, canlılık halinde onları bedenlere yayandır. O zenginlerden vergi (sadaka) alıp bununla fakirlerin rızkını bollaştıran, zenginin geçimini hiçbir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde genişletirken fakirin geçimini, onu güçsüz bırakacak şekilde daraltandır. Yine O insanların kalplerini, ilâhi âleme yönelik ilgilerini azaltmak veya çoğaltmak suretiyle daraltan veya genişletendir (Gazzâlî, s. 62-63). Bu anlayış ve yorumlar çerçevesinde bâsıt, Allah’ın kâinatı, özellikle canlılar dünyasını yaratma ve idare etmesini ifade eden ilâhî isimler grubuna girmektedir (bâsıt ve dolayısıyla kabız isimlerinin insanların mânevî halleriyle ilgili tecellileri için bk. KABZ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bst” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “bst”, “kbz” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “bst” md.; Wensinck, Muʿcem, “bst”, “kbz” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “bst” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “bst” md.; Müsned, III, 424; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Halîmî, el-Minhâc, I, 203; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 67a; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât (İmâdüddin), I, 118-119; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, s.

62-63; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 234-236; Ebü’l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 98.

Bekir Topaloğlu

BASÎR

البصير

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Görmek, bilmek ve sezmek” anlamındaki basar kökünden türetilmiş bir sıfattır. Kur’ân-ı Kerîm’de elli bir âyette geçmekte olup bunların kırk birinde Allah’ın sıfatlarından biri olarak kullanılmıştır. İbnü’l-Cevzî Kur’an’da basîr sıfatının dört ayrı anlama geldiğini belirterek bunları “sezen”, “gözüyle gören”, “kesin delil (hüccet) sayesinde gerçeği idrak eden” ve “ibret gözüyle bakan” şeklinde sıralar (Nüzhetü’l-aʿyün, “basîr” md.). Basîr kavramı esmâ-i hüsnâdan biri olarak “görmeye konu olan şeyleri bütün özellikleriyle idrak edip gören” şeklinde tarif edilebilir. Bu idrakin oluşması için insanlarda bulunması gereken fizik, fizyolojik ve psikolojik şartlar Allah Teâlâ hakkında söz konusu değildir. “O, karanlıklar içinde renkleri, bir suya karışan diğer bir suyu görür. Ne karışmışlık, ne karanlık, ne aşırı aydınlık ve ne de madde engeli O’nun görme idrakini perdeleyebilir” (Şa‘rânî, I, 84).

İlim sıfatını teyit edici bir nitelik taşıyan basîr, Allah hakkında kullanıldığı on âyette yine ilimle ilgili olan semî‘ (işiten), beş âyette de habîr (haberdar olan) ismiyle beraber yer almıştır. Kelime kuruluşu bakımından sıfat olan basîr bu âyetlerin bazısında mef‘ul almadan, mutlak mânada “görme sıfatına konu teşkil eden her şeyi gören” şeklinde geniş kapsamlı bir kavram olarak geçmektedir. Çoğunda ise “kullarını gören, kulların günahlarından haberdar olan, yaptıklarınızı gören” şeklinde mef‘uller alarak hâlik ile mahlûk arasındaki münasebeti kulun ilgi ve dikkatini çekecek bir şekilde vurgulamıştır. Bir âyet-i kerîmede de, “O ne mükemmel görendir!” (el-Kehf 18/26) mânasında taaccüp fiili olarak Allah’ı nitelemiştir. Bunlardan başka Kur’an’da Cenâb-ı Hak “bakmak” ve “görmek” mânalarına gelen nazar ve rü’yet kelimelerinin çeşitli türevleriyle de vasıflandırılmıştır.

Hadislerde basîr ismi Allah’a nisbet edildiği gibi nazar ve rü’yet köklerinden türemiş çeşitli kelimeler de O’nun sıfatı olarak zikredilmiştir.

Basîr kelâm literatüründe sübûtî sıfatların mânevî grubu içinde sayılır ve bütün kelâmcılar tarafından benimsenir. Âlimler semî‘ ve basîr sıfatlarının hay kavramı ile yakından ilgili bulunduğunu, hatta onun zaruri bir sonucu olduğunu kabul ederler. Çünkü hayat sahibi olan bir varlığın cansız nesnelerden farklı olarak işitme ve görme özelliklerine de sahip olması gerekir. İşitme ve görme yetkinlik ifade eden kavramlar olduğuna göre Allah’ın bu yetkinliklerden yoksun olduğunu düşünmek mümkün değildir.

Erken dönemlerden itibaren basîr ile mübsır kelimeleri arasında bir mâna farkının bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Meselâ Buhârî basîrin “kalp gözüyle görmek” yani “bilmek ve sezmek”, mübsırın ise “gözle görmek” anlamına geldiğini söylemiştir (Buhârî, “Megazî”, 18). Taberî de aynı farkı kabul ederek Allah’a nisbet edilen basîrin mübsır mânasına nakledildiğini belirtir ve bu tür mâna naklinin başka örneklerini de delil olarak gösterir (Tefsîr, I, 341). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin muhtelif kelâmî görüşlerini bir araya getirip yeniden düzenleyen İbn Fûrek ise onun basîr ile mübsır arasında bir fark gözetmediğini, ayrıca Allah’ın “işiten ve gören” anlamında müdrik diye nitelendirilmesini câiz gördüğünü kaydeder (Mücerredü’l-makalât, s. 45). Kadî Abdülcebbâr’ın da belirttiği gibi, basîr ile mübsır arasındaki mâna farkı şu noktada toplanmaktadır: Basîr, Allah’ın görmesine konu teşkil eden şeyleri idrak ettiğini ifade eden ezelî bir sıfattır (hal); mübsır ise “görülebilecek şeyleri var oldukları zaman gören” mânasına gelir. Buna göre basîr görebilme niteliğini, mübsır ise fiilen görme olayını ifade etmiş olur. Bağdat ekolüne mensup Mu‘tezile âlimleri basîrin müstakil bir sıfat özelliği taşımayıp alîm sıfatının değişik bir ifadesi olduğunu ileri sürerken herhalde bu sıfatın Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok basîr şeklinde yer almasına dayanmak istemişlerdir. Ancak gerek Basra Mu‘tezilîleri gerekse diğer İslâm

âlimleri, -işitme gibi-görme sıfatının ilim sıfatıyla bağlantısını teyit etmekle birlikte onun da müstakil bir sıfat olduğunu kabul ederler. Çünkü görmeye konu teşkil eden bir şeyi sadece bilmek ile onu görerek bilmek arasında fark vardır. Buna göre hayat ve ilim sahibi olan Allah’ın görme (ve işitme) yetkinliğinden yoksun olduğunu söylemek Allah’a kusur isnat etmek anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Gerek Kur’an’da gerekse sahih hadislerde görme sıfatı basîr dışında, farklı köklerden gelen başka kelime

şekilleriyle de Allah’a nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bsr” md.; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, “basîr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “bsr” md.; Wensinck, Muʿcem, “bsr”, “nzr”, “rʾey” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “bsr”, “nzr”, “rʾey” md.leri; Mustafavî, et-Tahkık, “bsr” md.; Müsned, IV, 402; Buhârî, “Megazî”, 18; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Taberî, Tefsîr, I, 341; Halîmî, el-Minhâc, I, 159; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Makalât, s. 45; Kadî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 135-138; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 166-169; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 68b, 72b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât (İmâdüddin), I, 88; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 31-34; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, s. 65-66; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 240; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 38-39; VI, 82, 88, 227-228, 538-539; Teftâzânî, Şerhu’l-Makasıd, II, 72; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, II, 359-360; Şa‘rânî, el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 84; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), III, 202; Suat Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 198-199.

Bekir Topaloğlu

BASÎRET

البصيرة

Kutsiyet nuruyla aydınlanmış kalbin maddî ve mânevî âlemdeki hakikatleri görme yeteneği anlamına gelen tasavvuf terimi.

“Görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi” gibi anlamlara gelen basîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak “görme” anlamı yanında özellikle “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” mânalarında kullanılmış ve bu bakımdan mânevî körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir (bk. el-En‘âm 6/50, 104; Hûd 11/24; el-İsrâ 17/72; en-Neml 27/81). Aslında basîret, ilâhî sıfatlardan biri olan basarın kullardaki tecellisidir. Bu tecelliden nasibi olmayanların gözlerinde perde vardır (el-Bakara 2/7) ve bu sebeple gerçekleri göremezler (Yâsîn 36/9). İnsanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur’an âyetlerine de besâir (basîretler) denilmiştir (bk. el-A‘râf 7/203; el-Kasas 28/43). Kur’an küfür, nifak, hırs, kin gibi olumsuz inanç ve duygular yüzünden kalp gözü körleşmiş ve basîreti bağlanmış kimseler hakkında “körler” (el-Bakara 2/18), “kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler” (bk. el-A‘râf 7/179), “bakar körler” (bk. el-A‘râf 7/197) gibi tabirler kullanır, inananları basîretli, inkârcıları kör sayar.

Kur’an’da kendilerinden ülü’l-ebsâr (el-Haşr 59/2), ülü’l-elbâb (ez-Zümer 39/9), ülü’n-nühâ (Tâhâ 20/54) diye söz edilen basîret sahipleri hislerine kapılmadıkları ve nefislerini günahlarla kirletmedikleri için maddî ve mânevî hakikatleri olduğu gibi görür ve ona göre hareket ederler.

Basîretin beş duyudan biri olan görmenin ötesinde ruhî bir meleke olduğunu ifade eden hadisler de vardır. Nitekim Hz. Peygamber, “Ruh bedenden ayrıldığında görme gücü de (basar) onunla birlikte gider” buyurmuştur (Müslim, “Cenâ’iz”, 7, 9). Hz. Peygamber’in, gözleri uyusa da kalbinin uyanık olduğunu belirten hadislerinden de (bk. Buhârî, “Menâkıb”, 24) basîretin ruhî bir meleke olduğu ve peygamberler gibi inanç ve amel dünyası gelişmiş insanlarda bu melekenin güçlü bir şekilde tezahür

ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sâdık rüya bu melekenin sonucudur.

Mutasavvıflar, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğunu kabul eder ve buna aynü'l-kalb, dîde-i cân, çeşm-i bâtın-bîn, mârifet gözü ve kalp gözü gibi isimler verirler. Bedendeki göz maddî âlemdeki varlıkları, olayları, renkleri ve şekilleri gördüğü gibi gönül gözü de dış âlemdeki eşya ve olayların iç yüzünü ve mânevî âlemdeki hakikatleri görür. Bedendeki göz insanlarla hayvanlar arasında müşterektir, fakat kalp gözü insanlara mahsustur. Basîret gözü her insanda kuvve halinde vardır. Bazı kimselerde bu göz Allah vergisi (vehbî) olarak doğuştan açık olursa da çok defa his perdesiyle örtülü olduğundan onu mücahede* ile açmak gerekir. Bazı insanların kalp gözü çabuk, bazılarınınki geç açılır. Basîreti açılanların duyular ötesi gerçekleri görmelerinin de değişik dereceleri vardır. Bedendeki gözde olduğu gibi kalp gözü için de eksik ve yanlış görme bahis konusu olur; kalp gözü safiyet derecesine göre tam veya eksik görebilir.

İbn Kayyim'e göre basîret, Allah'ın mümin kulunun kalbine attığı öyle bir nurdur ki insan Peygamber'in verdiği haberin kesin şekilde gerçeği ifade ettiğini bu nur sayesinde kavrar; böylece şüphe, tereddüt ve hayretten kurtulur. Basîret sahibi geleceğinden endişe etmez, zira ilerisiyle ilgili tedbirleri eksiksiz olarak almıştır. Bu âlemdeki her şeyin yerli yerince cereyan etmekte olduğuna inanır. Kalbinden mârifet fışkırır. Tasavvufta basîret, Allah'ın nuru ile bakma ve görme şeklinde de tarif edilir. Bu tarife göre de firâset*le eş anlamlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, “basîret” md.; Cürcânî, et-Taʿrîfât, “basîret” md.; Caʿfer Seccâdî, Ferheng, “basîret” md.; Buhârî, “Menâkıb”, 24; Müslim, “Cenâʾiz”, 7, 9; Herevî, Menâzil, s. 30; Gazzâlî, İhyâʾ, III, 44; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Sûfînâme, Tahran 1347, s. 163; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 73; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1983, I, 139-147; Lisânüddin, Ravzatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire

1968, s. 488; Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, İstanbul 1250, s. 212; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-usûl, Kahire 1319, s. 6.

Süleyman Uludağ

BASÎRET

بصيرت

Ali Efendi tarafından 1870-1908 yılları arasında İstanbul'da iki devre halinde yayımlanan gazete.

Ali Efendi Basîret'i çıkarmak için hükümete başvurduğunda o sırada baş gösteren Girit isyanından dolayı ancak birkaç yıl sonra izin alabildi. Yayın izni alınca devrin âdetine uyularak hükümet tarafından kendisine gazeteyi çıkarabilmesi için 300 altın lira verildi. Gazete ilk olarak Vezir Hanı'nda Tatyos'un matbaasında, sayısı 20 paraya olmak üzere küçük boyda dört sayfa olarak çıkmaya başladı (20 Şevval 1286/23 Ocak 1870). Başlangıçta cuma ve pazar dışında haftada beş gün çıkarken sonraları her gün yayımlandı. İlk çıktığı günlerde 300 adet civarında basılan gazetenin savaş, barış, yangın, saltanat değişimi gibi önemli hadiselerin olduğu zamanlarda verdiği ilâvelerin de etkisiyle baskısı 1000'e kadar çıkmıştır.

Gazetenin çıkış amacını, çeşitli ilmî gelişmelerden ve politikadan söz etmek, halkın eğitim, kalkınma, sanayileşme ve çağdaş medeniyete ulaşma yolundaki

gayretlerine ışık tutmak, hürriyet, insaniyet ve eşitlik anlayışını geliştirmek olduğu kadar ülke içinde ve dışındaki olayları haber vermek, çeşitli fikirleri halka duyurmak gibi konular oluşturmaktaydı.

Basîret, 1870-1871 Fransa-Prusya savaşı sırasında yazarlarından Polonyalı mühtedi Celâleddin Paşa'nın da tesiriyle Alman taraftarı yazı ve haberler yayımladı. Savaşı Almanya kazanınca Ali Efendi Başvekil Prens Bismarck tarafından Almanya'ya davet edildi. Almanya ziyareti sırasında Prens Bismarck'tan oldukça iyi bir para yardımı alan ve kendisine modern bir baskı makinesi hediye edilen Ali Efendi bu yardımla gazetesini geliştirerek büyüttü ve trajını da arttırdı. Gazete bundan sonraki yayın hayatında koyu bir Alman taraftarlığı politikası takip etmeye başladı. Ali Efendi yine bu yıllarda Hidiv İsmâil Paşa'dan aldığı bol ihsanlar neticesinde bir ara

gazetesinde Mısır ile ilgili haber ve lehte birçok yorumlara, hatta Mısır'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılmasına dair yazılara da yer verdi.

Basîret gazetesinde, birçok milletten oluşan Osmanlı bünyesindeki azınlıkların bağımsızlık ve Osmanlı idaresinden ayrılma isteklerinin önüne geçmek ve Osmanlı birliğini sağlamak için ortaya atılmış olan İttihâd-ı Osmânî ideolojisini savunan çeşitli makale ve yazılar yayımlanmıştır. Bir ara, daha çok Rus ve İngiliz emperyalizmine karşı desteklenmesi gereken İttihâd-ı Germen fikri bünyesinde faaliyet gösterecek siyasî mânada bir İttihâd-ı İslâm fikrinin de savunuculuğunu yapmıştır. Bu konudaki yazı ve makaleler, gazete yazarlarından Esad Efendi ile Hayreddin takma adıyla yazılar yazan Polonyalı mülteci Karski tarafından kaleme alınmıştır.

Basîret gazetesi yayın hayatı süresince hükümetle iyi ilişkiler kurma çabası içinde olmak ve iktidarla ters düşmemeye çalışmakla beraber çeşitli olaylar karşısında gazetecilik görevini yapmaya gayret etmiş, kamuoyunun nabzını tutmayı başarabilmiş ve her kesimden okuyucu ile diyalog kurmayı sağlamıştır. Bununla birlikte gazete zaman zaman hükümet tarafından kapatılmış, Ali Efendi de birçok defa hapsedilmiştir. Bu arada Sultan Abdülaziz'in saltanatının sonlarına doğru Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın matbuata koyduğu sansür, 11 Mayıs 1876 tarihli gazetenin ilk üç sayfası tamamen yazısız, dördüncü sayfası ise sadece ilânlar koyularak yayımlanmak suretiyle anlamlı bir şekilde protesto edilmiştir. Başlangıçta muhabir sayısı çok az olan Basîret daha sonraları birçok şehirde muhabirler bulundurmuş ve onlara dayanarak haberler vermiştir. Ayrıca Prusya-Fransa savaşının şiddetlendiği sıralarda Beyoğlu'nda Ajans Hawas ve Reuter telgraf şirketlerine abone olarak çağının milletlerarası haber ağıyla iletişim kurmuştur. Böylece gazete, hem şehir haberi hem taşra ve ülke dışı haberleri olarak zengin bir kaynağa sahip olmuştur. Bu arada Levant Herald, Levant Times, La Turquie, Daily News, Pallmall, Courier d'Orient ve Liberté gibi gazetelerden de tercüme ve iktibaslar yaparak haber ve yorum zenginliğini sürdürmeye çalışmıştır.

Amacı, savunduğu fikirler ve yayın politikası bakımından basın hayatımızda önemli bir yeri olan Basîret gazetesi Levant Herald, Vakit, Hayal, İstikbal, Tercümân-ı Hakîkat, İstanbul, Anadolu, Bedir, İbret, Dağarcık ve Hadîka gibi gazetelerle başta Mısır meselesi olmak üzere

çeşitli münakaşalar ve polemiklere girmiş, zaman zaman onların sert hücumuna uğramıştır. Dokuz yıl kadar süren yayın devresinde halk, ulemâ, devlet erkânı ve askerî sınıf arasında büyük bir ilgi gören gazete, zamanın en ciddi yayın organlarından biri kabul edilmektedir.

Basîret'in yazar kadrosunda Basîretçi Ali Efendi'den başka belli başlı şu isimler bulunmaktadır: Suphi Paşazâde Âyetullah Bey, Polonyalı mühtedi bir subay olan Ferik Suphi Celâleddin Paşa, Hayreddin takma adıyla yazılar yazan Polonyalı mülteci Karski ile adliye mektupçusu Hâlet Bey, Ahmed Midhat Efendi, Süleyman Âsaf, Mustafa Âsım, Mehmed Tevfik, Ali Suâvi ve Nâmık Kemal.

Basîret, Çırağan Vak'ası'ndan bir gün önce Ali Suâvi'nin gönderdiği kısa ve mânidar bir yazıyı yayımlamasından dolayı hükümet tarafından kapatıldı (20 Mayıs 1878). 2446. sayıda birinci devresi sona eren gazete, Meşrutiyet'in ilânına kadar

çıkmadı. Daha sonra II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine Basîret ikinci devre yayın hayatına başladı (29 Eylül 1908), fakat Basîretçi Ali Efendi'nin yaşlılığı yanında o dönemde yeni birçok gazete çıkmasından dolayı onlarla rekabet edemediğinden on dokuz sayı kadar düzensiz bir şekilde çıktıktan sonra tekrar kapandı.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Efendi (Basiretçi), Basîret ve Kahkaha koleksiyonları; a.mlf., İstanbul'da Yarım Asırlık Vekayi-i Mühimme, İstanbul 1325, s. 2-20; a.mlf., Yıldız'ın Hatası, Devleti Aliyye ve Rusya Muharebesi, İstanbul 1325, s. 45-46; Cevdet Kudret, Abdülhamid Devrinde Sansür, İstanbul 1977, s. 10-11; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazeteciliği Tarihi (Her Yönüyle Basın), Ankara 1976, s. 136; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul 1962, s. 11-15, 54-55; İlhan Yerlikaya, Basîret Gazetesi (1870-1878) (doktora tezi, 1991), İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Ktp., nr. 15-1587; Hadîka, sy. 11, 29, 32, İstanbul

1289/1873; Sabah, sy. 1, 29, 34, 75, İstanbul 1293/1876; Vakit, sy. 930, İstanbul 1295/1878; R. Ekrem Koçu, “Basîret Gazetesi”, İst. A, IV, 2132; Vedat Günyol, “Matbuât”, İA, VII, 369; Firuzan Hüsrev Tökin, Basın Ansiklopedisi, İstanbul 1963, s. 12, 41; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 211-214; Nejat Sefercioğlu, “Basîret”, TDEA, I, 338-339; Ziyad Ebüzziya, “Ali Efendi, Basîretçi”, DİA, II, 388-389.

İlhan Yerlikaya

BASÎRETÇİ ALİ EFENDİ

(bk. ALİ EFENDİ, Basîretçi).

BASÎRÎ

بصيري

(ö. 941/1534-35)

Daha çok nükteleriyle tanınan divan şairi.

El yazısı ile tertip ettiği Farsça divanının mukaddimesindeki kayıtta künyesi Mehmed b. Ahmed b. Ebü'l-Meâlî el-Murtazâ şeklindedir. Baras hastalığına yakalandığı için Alaca Basîrî diye de anılmıştır. Bazı kaynaklarda Bağdatlı olduğu rivayet edilmişse de güneydoğu illerimizden olduğunu gösteren kuvvetli rivayetler vardır. Âşık Çelebi ile onu esas alan kaynaklar tarafından ileri sürülen Horasanlı olduğu iddiası gibi Nevâî'nin onu Mecâlisü'n-nefâis adlı eserinde zikrettiği iddiaları da tamamen yanlıştır (bk. Âşık Çelebi, vr. 55ª; Kınalızâde Hasan Çelebi, I, 214). Gerçek ise Mecâlisü'n-nefâis'in Hakîm Şah Muhammed Kazvînî tarafından Farsça'ya yapılan tercümesinde Yavuz Sultan Selim devri şairleri arasında ona da yer verilmesinden ibarettir.

Basîrî gençliğinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın oğulları Uğurlu Mehmed (ö. 882/1477) ve Yâkub (ö. 896/1490) beylerin yanında bulundu; onlara kasideler sundu. Çok seyahat etti ve 892 (1487) yılı civarında Herat'ta Ali Şîr Nevâî, Mirza Hüseyin, Câmî ve Binâyî ile buluştu; Nevâî ise Basîrî adına bir muamma yazarak onu bu yeni muhitinde de tanıttı. Aynı muammayı ihtiva eden tavsiyenâme, bazı mecmualarda "Nevâî Nâmesi" adıyla kaydedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4020, vr. 149b; Çorlulu Ali Paşa, nr. 445, vr. 10ª). Latîfî, Osmanlı ülkesine Nevâî'nin divanını ilk önce Basîrî'nin getirdiğini belirtirken (Tezkire-i Latîfî, s. 101) Âşık Çelebi, Sultan Bayezid devrinde Osmanlı ülkesine gelen Basîrî'nin beraberinde Nevâî'nin ve Câmî'nin kitaplarıyla gazellerini ve siparişnâmelerini de getirdiğini söylemektedir (Âşık Çelebi, vr. 55ª). 1491 yılı civarında kısa bir süre İstanbul'da bulunan şair, daha sonra Akkoyunlu Hükümdarı Göde Ahmed Bey'in musahibi oldu. Göde Ahmed Bey tarafından elçilik göreviyle II. Bayezid'e gönderildi (901/1495-96) ve bir daha geri

dönmeyerek İstanbul'da kaldı. Bu sırada Tâcîzâde Câfer Çelebi, Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi, daha sonra da Defterdar İskender Çelebi'nin yanında bulundu, onlardan yardım ve destek gördü. Padişah hazinesinden sâlyânesi ve Ayasofya zevâidinden 10 akçe ulûfesi dışında, padişaha ve devrin ileri gelenlerine takdim ettiği kasidelerine karşılık aldığı câizelerle geçimini sağladı.

Latîfî, şairin Acem sınırına yakın bir yerden olduğunu bildirmekte ise de Kazvînî ile bu müelliften faydalanan Sehî, Ahdî ve Âşık Çelebi Acem olduğunu belirtmektedirler. Aslında bu durum, Osmanlı münevverlerinin devletin doğu sınırlarının ötesinde yaşayan herkesi Acem olarak kabul etmesinden ileri gelmektedir. Başlangıçta Osmanlı şuarâ tezkirecilerinin deyimiyle "Acemâne", yani kendi dili olan Âzerî şivesiyle şiirler yazan Basîrî, daha sonra İstanbul Türkçesi'ni kullanmaya başlamıştır. Bununla beraber kendi el yazısı ile kaydettiği şiirlerinde yer yer Âzerî şivesinin izleri görülür. Başta Zâtî, Kandî ve Keşfî olmak üzere XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan şairlerle görüşmüş ve dostluklar kurmuştur. Tezkirelerde nüktedanlığı önemle vurgulanmıştır. Nükteleri genellikle hezl (alay, şaka) ve hiciv özelliği taşıdığı halde devletin ileri gelenlerinin meclislerinde aranan bir kişi olduğuna bakılırsa kaba ve kırıcı olmadığı, dinleyenlere zevk verdiği söylenebilir. İstanbul'da vefat eden Basîrî, Edirnekapısı dışında birçok şairin kabrinin bulunduğu bir mezarlığa defnedilmiştir.

Şiirleri vezin bakımından hemen hemen kusursuz, söyleyişi rahattır. Çağdaşı şairlerin çoğunun mâna üzerinde yaptıkları sanat oyunlarına Basîrî'de pek rastlanmaz.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Kaynaklarda adı geçen bu eserin müstakil bir nüshasına henüz rastlanmamıştır. Çoğu gazel olmak üzere elliden fazla Türkçe şiiri toplu halde Farsça divanının sonundadır. Ayrıca XVI. yüzyıl nazîre mecmualarında da bazı şiirlerine rastlanmaktadır. 2. Farsça Divan. Bilinen tek nüshası şairin kendi hattı ile yazılmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Âşir Efendi, nr. 292, vr. 229b-281ª). Bu nüshanın başında (1ª-229ª) Hâce-i Cihân Mahmûd b. Muhammed el-Gîlânî'nin Riyâzetü'l-inşâʾ adlı eseri vardır. Bu divan bir mukaddime, yirmi üç kaside,

121 gazel ve çoğu tarih kıtalarından ibarettir. 3. Letâif. Basîrî'ye asıl şöhretini kazandıran bu eserin tamamı henüz ele geçmemiştir.

Şairin derlenmiş latifelerinin yer aldığı eksik bir nüsha Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'ndedir. İkinci ağızdan nakledilen bu latifelerin bazılarını, Lâmiîzâde Lem'î Çelebi'nin derlediği ve babasına atfedilen letâif içinde bulmak mümkündür. Letâif'te yer alan latifelerin bir kısmı ise Basîrî'nin çağdaşı şairlerle diğer sanat ve fikir adamlarını iğnelediği fıkraları ihtiva eder. Tarih düşürmede de usta bir şair olan Basîrî'nin Bengînâme adlı bir eserinden söz edilmekteyse de (Âşık Çelebi, a.e., vr. 56[a]) bu esere de henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Hakîmşah Muhammed b. Kazvînî), Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3877, vr. 179[a]; Sehî, Tezkire, s. 116-117; Latîfî, Tezkire, s. 101-103; Ahdî, Zübdetü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 43[a]; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 55[a]-56[a]; Kınalızâde, Tezkire, I, 214-217; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 17[a]; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 35b; Ergun, Türk Şairleri, II, 743-746; F. Giese, "Basîrî", İA, II, 319; Ali Nihad Tarlan, "Basırı", EI² (İng.), I, 1082-1083; Mehmed Çavuşoğlu, "Basîrî Mehmed", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1981, 4. fas., s. 319-320; "Basîrî", TDEA, I, 339.

Mehmet Çavuşoğlu

BASÎT

البسيط

Arûz sisteminde bir bahrin adı.

Arapça bisâta (بساطة) masdarından türemiş “faîl” vezninde bir sıfat olup “geniş, yayılmış” vb. mânalarına gelir. Kaynaklarda “sebep”lerinin yaygın ve birbirinden uzak oluşundan dolayı bu ismi aldığına işaret edilirse de basîtin bir mânası da “fasih ve akıcı”dır. Basît bahrindeki vezinlerin akıcılığı sebebiyle bu ismi almış olmalıdır. Arap nazmına mahsus bahirlerdendir. Halîl’in sisteminde üçüncü bahir olup ilk dairede yer alır. Dairedeki nazarî şekli bir şatr için: -- -/- -/-- -/- -//dür. Ancak arûz ve darbının mahbun (bk. HABN) şekli - - yerine - ile kullanılır. Üç arûzu ve altı darbı vardır. Buna göre belli başlı vezinleri şunlardır:

Bu son şekilde arûz ve darb, mahbun olduğu yani --- yerine -- geldiği takdirde vezin muhalla‘ (veya mekbûl) adını alır. Basîtin yukarıda gösterilen müseddes (bir beyitte 6 tef‘ileli) ve müsemmen (8’li) şekilleri, kadim (yani eski Arap şiirinde mevcut) vezinlerdir; zamanla muhdes ve müvelled şairler basîtin murabbaını da (bir beyitte 4 tef‘ileli vezinlerini) kullanmışlardır. şeklindeki vezinde tef‘ilesini basît bahrinin arûzlarından sayan müellifler vardır.

Câhiliye devri şairlerinden Abîd b. Ebras, kasidelerinden bir kısmını basîtin müseddesindeki vezinlerle söylemiş, Ebû Zeyd el-Kureşî Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’daki kırk dokuz manzumeyi seçerken bunlardan on manzumeyi basîtin muhtelif vezinlerinde söylenmiş olanlardan almıştır. Muallakat arasına alınan kasidelerin üçü bu bahirdendir. Basit bir müşahede bu bahirdeki vezinlerin gördüğü rağbeti ortaya çıkaracaktır. Eski şiirde en çok kullanılan bahir şüphesiz tavîldi. Hemen onun arkasından vâfir ve basît gelir.

Basîtin bazı vezinleri serî bahrindeki şekillerle birleşir (Hanefî, s. 165, krş. s. 577). Her ne kadar fasih dilin nazım tekniğinden bahseden klasik

eserlerle onlara sadık kalmayı tercih edenler basît bahrinde yalnız yukarıdaki sayılan vezinleri vermeyi kâfi bulmuşlarsa da sanatkârların daha sonraları nazım tekniğinde yaptıkları yenilikleri de göz önüne alan müellifler bu bahirde daha başka şekillere de eserlerinde yer vermişlerdir. Meselâ Celâl Hanefî (el-ʿArûz, s. 175-186, nr. 7 vd.), gösterilenlerden başka şu vezinleri de tesbit etmiş, numuneleriyle vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, V, 448-450, 479-480; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûzi'l-varaka, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1991, vr. 9a-12b; Zemahşerî, el-Kustâs (veya el-Kıstâs) (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 68, 79-83; Muhammed b. Kays er-Râzî, el-Muʿcem fî meʿâyiri eşʿâri'l-ʿacem (nşr. Muhammed Kazvînî - Müderris Rezavî), Tahran 1337 hş. → Tahran, ts., s. 78, 81; Ebû Bekir el-Kuzâî, el-Hitâmü'l-mefdûd, İÜ Ktp., AY, nr. 4017, vr. 26b-29b, 77a-b; Sâlih b. Şerîf er-Ründî, el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî, TTK Ktp., M. Tancî Bey, vr. 103b-104b; L. Şeyho, Kitâbü ʿİlmi'l-edeb, Beyrut 1886, s. 283-284; İbn Ebû Şeneb, Tuhfetü'l-edeb, Paris 1965, s. 32-38; Safâ Hulûsî, Fennü taktîʿi'ş-şiʿr ve'l-kafiye, Bağdad 1966, s. 65-84; Ekrem Ca'fer, Arûzun Esasları ve Âzerbaycan Arûzu, Bakü 1977, s. 176-180; Celâl Hanefî, el-ʿArûz, Bağdad 1398/1977-78, s. 164-184, 577, 580; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûz ve'l-kafiye, Musul 1409/1989, s. 106-108; R. Blachère, "Contribution a l'histoire de la métrique arabe: notes sur la terminologie primitive", Analecta, Paris 1959, s. 99-119; aynı makale, Arabica, VI, Leiden 1959, s. 132-151.

Nihad M. Çetin

BASÎT

البسيط

Tıp, gramer, mantık, fizik ve felsefede çeşitli anlamlarda kullanılan bir terim.

“Yaymak, genişletmek; sade olmak” anlamlarındaki bast kökünden türemiş olup sözlükte “açılmış ve yayılmış bulunan, sade olan” mânasına gelir. Tıpta basît, daha çok mümtezicin karşıtı olarak kullanılır ve organizmanın yapısını (mizaç) oluşturan unsurları ve rükünleri ifade

eder (İbn Sînâ, De Anima, s. 56). Arap gramerinde basît ile aynı anlamda kullanılan müfred terimi mürekkebin karşıtı olarak “bir tek kelimeden oluşan lafız” demektir. Aynı terimler mantıkta “doğrudan doğruya bir mânaya ve bu mânanın bütün cüzlerine birden delâlet eden sözler”i ifade eder. Meselâ “Abdullah” lafzı gramer bakımından birleşik olmakla birlikte eğer bir kişi için ad olarak kullanılmışsa bu durumda “abd” ve “Allah” mânalarına değil bu adı taşıyan kişiye delâlet edeceğinden mantıkta basît ya da müfred lafız sayılır. Yine mantıkta mürekkeb kazıyyenin karşıtı olarak bir tek konusu ve bir tek yüklemi olan önermeye basît kazıyye denir. Fizikte basît hem “yüzey” anlamında hem de “bir tek unsurdan ibaret cisim” anlamında kullanılır.

İslâm felsefesinde basît, genellikle “varlığı mahiyetinin aynı olan, bünyesinde muhtelif parça veya unsurlar taşımayan, kendisinde değişik ve tecrit edilebilir birkaç nitelik bulunmayan, nicelik ve nitelik bakımından tamamen veya fiilen parçalanması imkânsız olan varlık, nesne yahut kavram” şeklinde açıklanmıştır. Basît varlıklar ruhanî ve cismanî oluşlarına göre ikiye ayrılırlar: Semavî akıllar ve nefisler ruhanî basîtin, ustukuslar (dört unsur) ve kelâmcıların görüşündeki bölünmeyen cüzler (atomlar) cismanî basîtin örnekleridir. Öte yandan basît varlıklar ve kavramlar basitlik derecesi bakımından hakîkî, örfî ve izâfî olmak üzere belli başlı üç kısımda incelenmiştir. Kesinlikle herhangi birkaç cüzden oluşmayan, mahiyeti zatının aynı olan bir varlık hakîkî basîttir. Kendisi mürekkeb olsa bile

değişik tabiatta daha basît cisimlerden oluşmayan, yani birleşimindeki parçalar aynı basît unsurlardan ibaret olan varlığa örfî basît, mürekkeb olmakla birlikte cüzleri başka bir mürekkebin cüzlerine göre daha az olana da izâfî basît denir.

Bunlardan hakîkî basît bir yandan Allah'ın zâtını, mahiyetini ve sıfatlarını, diğer yandan ilk vahdetin (Allah) basît olduğunun kabul edilmesi halinde bundan mürekkeb varlıkların yahut kesretin sudûr keyfiyetini, nihayet temel basît cisimleri ve bunlardan mürekkeb cisimlerin ne şekilde meydana geldiğini izah bakımından İslâm filozoflarını özellikle ilgilendirmiştir. Kudemâdan (Grek filozoflarından) intikal eden görüşe göre (İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 393) ilk vahdet hakîkî ve en basît varlıktır; çünkü ister zihnî ister maddî mânada olsun ilk vahdetin zâtına herhangi bir ilâve düşünmek, O'nun cüzlerden ve unsurlardan oluştuğu fikrine götürür ve mutlak birliğini haleldar eder. Bu görüş İslâm Meşşâî-Yeni Eflâtuncu filozofları tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Fârâbî'ye nisbet edilen bir risâlede Tanrı "el-basîtü'l-evvel" ve "el-bâsîtü'l-mahz" gibi ifadelerle nitelendirilerek her türlü sıfatlardan ve terkip fikrine götürebilecek nitelendirmelerden uzak olduğu belirtilmiştir (bk. el-ʿİlmü'l-ilâhî, s. 178). Gazzâlî filozofların bu görüşünü, Allah'ın sıfatlarını, dolayısıyla mahiyet ve hakikatini selbedeceği, mahiyet ve hakikati olmayan bir varlıktan da söz edilemeyeceği gerekçesiyle reddetmiştir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 176-177). Ancak İbn Rüşd, filozofların Allah'ı basît olarak nitelemelerinin Gazzâlî tarafından yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Zira filozoflar, kendi zâtı ile kaim, bilfiil vücutları ve cevherleri olan birçok sıfata sahip basît bir'in varlığını imkânsız görmekle birlikte bu sıfatların O'nda zât veya mahiyetinden ayrı düşünülmeksizin ve O'nun basîtliğini zedelemeksizin bulunabileceğini kabul etmişlerdir (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 398-400).

Öte yandan İslâm filozofları, "basît birden ancak basît bir sudûr eder" (İbn Rüşd, a.g.e., s. 251, 256) kaidesine dayanarak -daha sarih bir şekilde İbn Sînâ'da görüldüğü üzere-Allah'tan mürekkebin yani çokluğun sudûrunu imkânsız görmüşler ve çokluğun ilk akıl ya da ilk maʻlûlden doğduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte İbn Rüşd, birden mutlak ve gayri muayyen bir çokluğun sudûr edebileceği kanaatindedir (bk. a.g.e., s. 181-182).

Meşşâî filozoflarının felekler nazariyesinde dokuz feleğin en aşağısındaki

ay feleğinin altında bulunan "süflî âlem" ya da "kevn ü fesad" (oluşma ve bozulma) âleminde dört ilke (ustukus), bütün cisimlerin en basit ve temel unsurlarıdır (bk. ANÂSIR-ı ERBAA). Bütün mürekkeb varlıklar, bu unsurların muhtelif kemiyet ve keyfiyette imtizacı suretiyle oluşur. Böylece sabit ve kozmik bir kanun uyarınca bu âlemde daha eksik olandan daha tam olana doğru bir gelişme vardır. Başka bir ifade ile basîtten mürekkebe doğru olan bu gelişme, mürekkeblerin en şereflisi olan insanda en yüksek kemale ulaşır (ayrıca bk. MÜREKKEB).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bst" md.; et-Taʿrîfât, "el-Basît" md.; Tehânevî, Keşşâf, "el-basît", "el-müfred" md.leri; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 39-40; a.mlf., el-ʿİlmü'l-ilâhî (Abdurrahman Bedevî, Eflâtûniyye el-Muhdese ʿinde'l-ʿArab içinde), Küveyt 1977, s. 176-178; İbn Sînâ, en-Necât, Tahran 1364 hş. (nşr. M. Takı Dânişpejûh), s. 259, 268, 274, 287; a.mlf., De Anima (nşr. F. Rahman), London 1970, s. 56; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 176-177; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 181-182, 251, 256, 393, 398-400; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde't-tabîʿa, III, 1063; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 208-211; F. Rahman, "Basıt wa-murakkab", EI² (Fr.), I, 1116.

Mustafa Çağrıcı

BASMACI HAREKETİ

Rusya'da Türkistan'ın istiklâli için faaliyet gösterenlerin millî ayaklanmalarına verilen genel ad.

"Baskın yapan, hücum eden" mânasına gelen bu tabir, Çarlık döneminde Ruslar tarafından Türkmenistan, Başkırdistan ve Kırım'da faaliyet gösteren çeteciler için kullanılmıştır. Basmacılar halka dokunmazlar, sadece Rus memurları soyar, hazine mallarını yağmalar ve aldıkları ganimetleri fakirlere dağıtırlardı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Türkistan'da faaliyet gösteren silâhlı mukavemet kuvvetlerine Basmacı denilmesinin sebebi, bu kuruluşların başına geçenlerin bir kısmının ihtilâlden önceki yıllarda da Basmacılık yapmış olmalarıdır. 1917 ihtilâlinden önce ve sonra Ruslar'a karşı silâhlı mücadelede bulunan Türkistanlılar, kendilerini hiçbir zaman Ruslar'ın "haydut, çeteci" anlamında kullandıkları ve dünyaya böyle göstermek istedikleri tarzda Basmacı olarak tanıtmamışlar, İslâm askerleri, vatan müdafaacıları ve Türkistan âzatlığının askerleri olarak göstermişlerdir.

Basmacı hareketlerinin tek gayesi, "Türkistan Türkistanlılarındır" sloganında ifadesini bulan, Türkistan'ı Ruslar'dan kurtararak istiklâline kavuşturmaktı.

Basmacı Hareketi 1918 yılında Korbaşı Ergaş'ın liderliğinde Hokand şehrinde başladı ve kısa zamanda diğer bölgelere de yayıldı. Hokand'da üç gün içinde Ruslar tarafından 10.000'den fazla Türkistanlı öldürüldü. 1918'de kırktan fazla korbaşının (Türkistanlı lider) önderliğinde yapılan mücadelelerde ayaklanmalar

Fergana vadisine yayıldı. Bu bölgede Ruslar'la birlikte hareket eden Ermeniler 180 köyü ateşe verdiler ve yaklaşık 20.000 kişiyi öldürdüler. 18 Ağustos 1919'da Rus orduları Türkistan cephesi kumandanlığına getirilen Frunze'nin belirttiği gibi (bk. Hayit, Sovyetler Birliğindeki..., s. 148) Sovyetler'in amacı bütün Türkistan'ı işgal etmekti. Basmacılar ile Kızıl

Ordu arasında çok kanlı savaşlar oldu. Fergana vadisinde Mehmed Emin Beg, Şîr Muhammed Beg, Nur Muhammed Beg, Hal Hoca ve Korbaşı Parpi gibi liderlerin emri altındaki mücahidler zaman zaman Sovyet ordusuna kayıplar verdirdiler ve mücadelelerini 1921'e kadar sürdürdüler; hatta bölgenin lideri Mehmed Emin Beg 1919'da geçici bir Fergana hükümeti kurduysa da 7 Mart 1920'de Sovyetler'e teslim olmak zorunda kaldı. Yerine geçen Şîr Muhammed Beg de Sovyetler'e boyun eğmedi, 3 Mayıs 1920'de geçici bir Türkistan hükümeti kurarak komşu devletlerle münasebet kurmaya çalıştı. Bu arada 31 Mayıs'ta kardeşi Nur Muhammed'i Afganistan'a elçi olarak gönderdiyse de Kızıl Ordu Hîve Hanlığı'nı ve Buhara Emirliği'ni işgal etti. Sovyet Rusya'nın buralarda merkeze bağlı halk cumhuriyetleri kurdurmasına rağmen halk millî mücadeleye devam etti.

Basmacı hareketleri Enver Paşa'nın 8 Kasım 1921'de Türkistan'a gelip başa geçmesiyle daha da şiddetlendi. Onun Türkistan'daki millî mücadelelerin başkumandanı olmasından sonra Ruslar önemli kayıplar verdiler ve 19 Nisan 1922'de barış istemek zorunda kaldılar. Fakat Enver Paşa, "Barış antlaşmasının ancak Türkistan topraklarındaki Sovyet askerlerinin çekilmesinden sonra söz konusu olabileceğini belirterek" bu teklifi reddetti. Bu sıralarda Semerkant şehrinde Türkistan Türk Müstakil İslâm Cumhuriyeti kurulmuştu. Yıllardır bütün Türkistan'ı ele geçirmek için savaşan ve Türkistan'dan çekilmek niyetinde olmayan Sovyetler daha şiddetli saldırılara başladılar. 1922'de Sovyetler'in genel bir saldırıya geçmesi üzerine Basmacı liderleri birbirlerinden ayrılmak zorunda kaldılar ve geçici Türkistan hükümeti dağıldı. Şîr Muhammed Beg Afganistan'a geçti, diğer liderlerden Muhyiddin Beg öldürüldü, Canı Beg de teslim oldu. 4 Ağustos 1922'de Belcuvan'a giren bir Sovyet birliğine karşı bizzat yakın muharebeye katılan Enver Paşa on bir Rus'u öldürdü, fakat karşı tarafın makineli tüfek ateşi altında kendisi de şehid oldu.

Enver Paşa'nın ölümüyle Basmacı hareketleri sona ermedi, fakat genellikle Ruslar'ın üstünlüğü ile devam etti. Kızıl Ordu Basmacılar'a karşı savaşını her yerde sürdürdü. Mücahidlere yardım eden Türkler hapishanelere atıldı. Böylece Basmacılığın birinci devri sona erdi. 1924'te başlayan Basmacılığın ikinci devresinde mücahidler silâh buldukça mücadeleye devam ettiler. Bu mücadeleler de 1935'e kadar sürdü ve bu tarihte Ruslar

Basmacılık harekâtına kesin olarak son verdiler.

Basmacı harekâtının başarıya ulaşamamasının başlıca sebepleri arasında korbaşı denen Türkistanlı liderlerin kendi aralarında düzenli bir birlik ve merkezî bir kumandanlık kuramamaları, savaşlarda tank, uçak, top ve zehirli gaz gibi silâhlar kullanan Ruslar'a karşı mücahidlerin makineli tüfeklerinin bile olmayışı ve nihayet dışarıdan yardım alamamaları zikredilebilir.

Ruslar Basmacılar'a karşı kazandıkları başarıları tarihlerinin kahramanlık sayfaları olarak kabul ederler. Dışarıya karşı haydutluk olarak tanıttıkları bu hareketlerin birçok Sovyet kumandanı ve aydını tarafından bir millî mücadele olduğu itiraf edilmiştir. Nitekim Sovyet ordularının Türkistan cephesi kumandanı olan Frunze Basmacılığın çetecilik olmadığını, eğer böyle olsaydı onların daha önceden ortadan kaldırılabileceğini ifade ederken Sovyet Rusya komiseri olarak savaşlara katılan Skalov, "Basmacılık Türkistan halkının yabancı hâkimiyeti aleyhindeki millî isyanıdır" demektedir. Türkistan'da Sovyet hâkimiyetini kuran Valeriy Kuybesev ise bu hareketi sadece bir haydutluk kabul etmenin yanlış olacağını, onun siyasî bir inkılâp olduğunu" söyler. Ginzburg ve Vasilewskiy adlı Sovyet komiserleri de, "Basmacılığın gayesi, Türkistan'ı Rusya'dan kurtarmak ve zulümsüz bir Türkistan kurmaktan ibarettir" derler. Sovyet edibi Boris Pilnyak ise, "Basmacılar isim ve şeref sahibidirler" demiştir.

Bununla birlikte Sovyetler Birliği'nde çıkan eserler bu konuda genellikle sübjektiftir. Nitekim Sovyetler Basmacılık meselesiyle ilgili arşiv belgelerinin yayımlanmasına henüz izin vermemiştir. Bu da Sovyet ideolojisinin bugün hâlâ Basmacılığın etkisinden kurtulamadığını gösterir (bk. Hayit, Sovyetler Birliği'ndeki..., s. 154-156).

BİBLİYOGRAFYA

J. Castagne, Les Basmatchis, Paris 1925; Abdullah Recep Baysun, Türkistan Millî Hareketi, İstanbul 1945; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili (Türkistan) Tarihi, İstanbul 1947, s. 419-474; a.mlf., Hatıralar, İstanbul 1969, s. 329-458; A. Oktay, Türkistan Millî Hareketi ve Mustafa Çokay, İstanbul 1950; Cemal Kutay, Enver Paşa Lenin'e Karşı, İstanbul 1955; C. W. Hostler, Turkism and the Soviets, London 1957, s. 65, 154 vd.; Tahir Çağatay, Türkistan Kurtuluş Hareketleriyle İlgili Olaylardan Sahneler, İstanbul 1959; Ali Bademci, 1917-1934 Türkistan Millî İstiklâl Hareketi ve Enver Paşa, İstanbul 1975, I, 129-506; Baymirza Hayit, Türkistan, İstanbul 1975, s. 275-305; a.mlf., Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâmın Bazı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 145-158; a.mlf., "Türkistan'da Basmacılık Hareketi Tarihi Hakkında Bazı Mülâhazalar", Millî Türkistan, sy. 118, İstanbul 1966, s. 13-21; Fazalur-Rahim Khan Marwat, The Basmachi Movement in Soviet Central Asia, Peshawar 1985; Mustafa Çokayoğlu, "Hokand Muhtariyeti Hakkında", Yeni Türkistan, sy. 7, İstanbul 1927, s. 7-11; a.mlf., "Kerenskiy ve Türkistan Millî Hareketi", a.e., sy. 9-10 (1930), s. 21-29; Mustafa Chokaev, "The Basmaji Movement in Turkestan", Asiatic Review, XXIV, London 1928, s. 279; Şîr Muhammed Beg, "Türkistan Millî Hareketlerinden Parçalar", Türkistan Sesi, sy. 313, Ankara 1956, s. 19-25; İbrahim Yarkın, "Muhtar Türkistan ve Alaş Hükümetleri ile Basmacılık Hareketi Hakkında", TK, sy. 23 (1964), s. 36-43; Ahmet Cebeci, "Türkistan'da Basmacılık (Millî Kurtuluş Hareketi)", Töre, sy. 51, Ankara 1975, s. 28-45; M. Broxup, "The Basmachi", CAS, II/1 (1983), s. 57-81; G. Fraser, "Basmachi I", a.e., VI/1 (1987), s. 1-73; E. B. Özbilen, "Türkistan'da Basmacı Hareketi", Türkistan Dergisi, sy. 4, İstanbul 1988, s. 13-18; Selahi R. Sonyel, "Enver Pasha, and the Basmaji Movement in Central Asia", MES, XXVI/1 (1990), s. 52-64.

Abdülkadir Donuk

BASRA

البصرة

Güney Irak'ta Hz. Ömer tarafından kurulan bir şehir.

Bağdat'ın 420 km. güneydoğusunda, Dicle ile Fırat nehirlerinin birleştiği noktanın 50 km. güneybatısında yer alır. İklimi oldukça serttir. Kışları soğuk geçer; yaz aylarında ise şehirde kavurucu bir sıcaklık hüküm sürer. Sıcaklar ancak kuzey rüzgârlarıyla hafifler; güney rüzgârları yakıcıdır.

Basra Keldânîler zamanında Teredon, Sâsânîler devrinde Vehiştâbâd Erdeşir diye bilinen şehrin Araplar'ın Hureybe dediği harabeleri üzerinde 14 (635), 16 (637) veya 17 (638) yıllarında kurulmuştur. Şehrin kuruluş tarihiyle ilgili üç ayrı rivayetin temeli Basralılar ile Kûfeliler arasındaki rekabete dayanmaktadır.

Basralılar şehirlerinin Kûfe'den daha önce kurulduğunu söylerken Kûfeliler Basra'nın kendi kumandanları olan Sa'd b. Ebû Vakkas'ın yardımcılarından biri tarafından daha sonraki tarihlerde kurulduğunu iddia ederler. Mes'ûdî Basra'nın 14 (635) yılında veya Rebîülevvel-Rebîülâhir 16'da (Nisan-Mayıs 637) Utbe b. Gazvân tarafından kurulduğunu söyler. Farslar'ın sınır savunması için kullandıkları ve Hz. Ömer dönemindeki fetihler sırasında Utbe b. Gazvân tarafından 14 (635) yılında geçici bir ordugâh olarak seçilen Hureybe bölgenin fethinde bir üs olarak kullanıldı. İki yıl sonra Irak'ın fethi tamamlanınca ordugâh olarak seçilen sahada Hz. Ömer'in emriyle Utbe b. Gazvân bugünkü Basra'dan yaklaşık 25 km. uzaklıkta eski Basra'nın temellerini attı. Buraya en yakın yerleşim merkezi 4 fersah uzaklıktaki Übülle idi. Şehrin askerî ve Arap karakteri çok bârizdi, Basra'nın Arap karakteri isminden de anlaşılmaktadır. Bu ismi Arapça'nın dışındaki bir dile atfetmek ve başka bir menşeden geldiğini söylemek mümkün değildir. İsim muhtemelen arazinin doğal yapısından alınmıştır. Halk zamanla eski Basra'yı terkederek bedevî saldırılarına karşı daha emniyetli bulduğu ve su ihtiyacını daha rahat karşılayabileceği bugünkü Basra'ya yerleşmeye başladı. Bu yeni sahaya intikal 900'de (1494-95)

tamamlandı.

Basra şehri İran körfezini, İran ve Irak yollarını kontrol altında tutabilmek, stratejik mevkii sebebiyle burayı askerî bir üs olarak kullanmak, bedevîlerin tedrîcen iskânını kolaylaştırıcı kamplar kurmak ve nihayet Irak şehirlerinin önemini azaltmak gibi birtakım düşüncelerle kurulmuştur. Başlangıçta kamıştan bir mescid, bir de hükümet konağı inşa edildi. Utbe b. Gazvân'ın emrinde Sakıf, Süleym, Adî, Belî, Mâzin ve Yeşkür gibi muhtelif Arap kabilelerine mensup askerler vardı. Bunların arasında çok az sayıda kadın bulunması, Araplar'ın bu bölgeye yerleşmek gayesiyle gelmediğini gösteren açık bir delildir. Ancak daha sonra buraya çeşitli Arap kabileleri yerleştirildi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî 17 (638) yılında Basra valiliğine tayin edilince şehir mescidini ve vali konağını (dârü'l-imâre) kerpiç ve çamur kullanarak daha geniş bir şekilde yeniden yaptırdı. Burada ikamet eden Arap kabileleri de Hz. Ömer'in iznini alarak evlerini kerpiçten yapmaya başladılar. Arap göçmenler için Basra Kûfe kadar cazip bir yerleşim merkezi değildi. Hz. Ömer, Kûfeliler tarafından fethedilen bazı zengin şehirlerin gelirlerini Basralılar'a tahsis etmeye karar verdi. Ayrıca maaş dağıtımı hususunda Kûfeliler'e tanınan hakların aynısını bunlara da tanıdı. Halifenin bu isabetli uygulamaları Basra yakınlarında yaşayan çöl Arapları'nın da şehir içine gelmelerini sağladı. İbn Sa'd'a göre Basra'ya kırk aşirete mensup insan yerleştirilmişti. Şehrin artan nüfusuna, bu sıralarda Fars, Sicistan ve Kirman gibi doğu vilâyetlerinde yapılan fetihler sonucu kitleler halinde müslüman olan veya esir alınan İranlılar da katıldı. Bu eski garnizondaki Arap nüfus askerî özelliklerini kaybetti ve garnizon süratle gelişen bir şehir halini aldı. Coğrafî konumu ticarî aktivitesini daha da arttırdı. Böylece şehir olağan üstü bir gelişme gösterdi.

Hz. Osman döneminde Basra valiliğine tayin edilen (29/650) Abdullah b. Âmir'in başarılı çalışmaları neticesinde doğu vilâyetlerinde başlatılan ve yarım kalan fetihler tamamlandı ve şehrin refah seviyesi daha da arttı. Sûku'l-mirbed kâfi gelmeyince Abdullah b. Âmir şehrin planını yeniden gözden geçirmek ve yeni bir merkezî çarşı için yer düşünmek zorunda kaldı. Ümmü Abdullah Kanalı'nın yanındaki bazı evleri satın aldı, bunları yıktırıp yeni bir çarşı yaptırdı. Böylece Bahreyn bölgesinde yerleşen ve fetihlere katılan askerlerin maaşları buradan karşılanmaya başlandı. Aynı zamanda Abdülkays ve Ezd gibi Arap kabilelerinin tamamı buraya yerleşti.

Basra’da açılan Übülle ve diğer bazı kanalların kullanılmaya başlanması da yine adı geçen vali zamanında gerçekleşti ve şehir daha önemli bir idarî merkez haline geldi.

Hz. Osman’ın son günlerinde Basra önemli siyasî çalkantılara sahne oldu. Halifenin Zilhicce 35’te (Haziran 656) Medine’de öldürülmesi olayına Basra’dan bir grup isyancı katılmıştı. Buna benzer siyasî hareketler Hz. Ali zamanında da devam etti. Hz. Ali halife olur olmaz Basra onunla Hz. Zübeyr, Talha ve Âişe üçlüsü arasında Cemâziyelâhir 36’da (Aralık 656) meydana gelen Cemel Vak‘ası’na şahit oldu. Çoğunluğu Kûfeliler’den meydana gelen Hz. Ali kumandasındaki 20.000 kişilik ordu ile çoğunluğunu Basralılar’ın oluşturduğu adı geçen üç sahâbî idaresindeki 30.000 kişilik kuvvet karşı karşıya geldi, yapılan bir günlük savaş sonucunda 5000 Basralı hayatını kaybetti. Kuruluş yıllarında Utbe b. Gazvân’ı desteklemek için gelenlerin sayısı 1000’den az olduğu halde 36’da (656-57) şehrin nüfusu 50.000’i geçmişti. Bu ayaklanmadan sonra Hz. Ali ile Basralılar arasına bir daha giderilmesi mümkün olmayan bir küskünlük girmiş ve halife diğer askerî hamleler için hilâfetinin sonuna kadar bu önemli şehirden fazla asker çıkaramamıştır. Basra, Şiî Kûfeliler’in karşısında Sünnîliğin merkezi olma vasfını daima korumuştur.

Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde şehirde idarî ve iktisadî alanlarda önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Bu dönemlerde doğu vilâyetlerinde yapılan fetihler neticesinde Ahvaz, Sîstan (Sicistan), Azerbaycan ve Horasan gibi bölgelerin idaresi Basra valisinin sorumluluğuna bırakıldı. Buralara gönderilen yüksek rütbeli devlet memurları genellikle onun tarafından tayin edilirdi. Bu uygulama idarî ve iktisadî yönden şehrin büyüyüp gelişmesine, nüfusunun da zamanla artmasına sebep oldu. Kaynaklara göre Hz. Ali döneminde Basra divanından atıyye* alanların sayısı 60.000 idi. Bunlar arasında geçici bir

dönem için şehir dışında görevlendirilenler, divana kayıtlı olduğu halde Basra dışında yaşayan bedevîler ve öldükten sonra divandan adları silinmeyenler de vardı. Bu da şehrin yirmi altı yıllık kısa bir zaman zarfında hayli büyüdüğünü gösterir. Basra’nın ilk sakinleri hâkim Arap zümresiydi. Birçok kabileye mensup gruplar olmakla beraber en nüfuzlu kabile Temîm ve Bekir b. Vâil’in çeşitli kollarıydı. Hicaz’dan gelen Kureyş, Kinâne ve

Kays Aylân bunlara göre daha azdı. Doğu Arabistan ve Uman'dan gelip buraya yerleşen Abdülkays ve Ezd sonraki yıllarda aktif rol oynamışlardır. Ayrıca İran, Hindistan ve Malezya'dan gelenlerle Zencîler de Basra'ya yerleşmeye başladılar. İranlı süvariler (esâvire) Temîmliler'in müttefiki olarak buraya yerleştiler. Fakat İranlılar'ın büyük çoğunluğunu esir alınan ve müslüman olan mevâlî*ler oluşturuyordu. Bunlar Arap kabilelerinin hizmetine giriyor veya onların müttefiki oluyordu.

Basra'nın bol gelir getiren yerler için idarî bir merkez seçilmesi buranın iktisadî hayatını da olumlu bir şekilde etkiledi. Şehrin Basra körfezinin kuzeyinde yer alması ona ticaret alanında büyük avantajlar sağlıyordu. Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde devlet Basra bölgesinde ticareti kolaylaştırmak maksadıyla bazı kanallar açtırdı, ayrıca kuyular kazdırdı ve köprüler yaptırdı. Hz. Osman devrinde ordu bünyesinde yer alan Araplar'ın savaşlarda ele geçirilen bol miktardaki ganimet mallarına sahip olmaları ve halifenin Basra bölgesinde geniş topraklar satın almalarına izin vermesi, büyük çapta servet biriktirmelerine ve bu servetleri ticaret alanında kullanmalarına yol açtı. Zübeyr b. Avvâm'ın ticaretle uğraşan 1000 köleye sahip olduğu rivayet edilmektedir. Yine bu sıralarda ticarî faaliyetlerde bulunan büyük tâcirlerin başında Talha b. Ubeydullah geliyordu. Hz. Talha'nın Basra'da Kanât adıyla tanınan arazisinde bol gelir getiren tarla ve çiftlikleri vardı. Onun öldükten sonra mal ve gayri menkul olarak 30 milyon dirhem servet bıraktığı kaydedilmektedir.

Emevîler döneminde Basra'nın önemi daha da arttı. Fars, Sîstan ve Horasan Basra'ya bağlı olarak idare edildi. Muâviye b. Ebû Süfyân 41 (662) yılında şehirde otorite tesis ettikten sonra sırasıyla Büsr b. Ebû Ertât'ı (41/662), Abdullah b. Âmir'i (43/663-64) ve daha sonra da idarî ve iktisadî konularda çok tecrübeli olan Ziyâd b. Ebîh'i buraya vali tayin etti (45/665). Şehir bu yetenekli valinin dokuz yıllık idareciliği döneminde önemli gelişmeler gösterdi. Basra muhtemelen bu devrede şehrin hâkim sınıfını teşkil eden Arap kabileleri için "hums" denilen beş bölgeye ayrıldı: 1. Ehlü'l-âliye (Kureyş, Kinâne, Becîle, Has'am, Kays Aylân, Müzeyne, Esed); 2. Temîmî; 3. Bekir b. Vâil; 4. Abdülkays; 5. Ezd. Ziyâd b. Ebîh katı uygulamaları ile kendinden önceki vali döneminde bozulan sosyal düzeni yeniden ıslah etmeye koyuldu. Huzur ve asayişi sağladı, kabileciliği gidermeye çalıştı. Bunları gerçekleştirmek için de Basra'da bulunan kabilelerin düzenine yeni

bir uygulama getirdi ve pek çok kişiyi aileleriyle birlikte Horasan'a nakletti. Hâricîler'le Hucr b. Adî ve arkadaşlarına karşı katı bir siyaset uygulayarak Basra'daki etkinliklerini bertaraf etti. Ziyâd daha sonra iktisadî ve malî sahalara yöneldi. Memurlara verilen maaşları gözden geçirerek yeniden düzenledi. Dârü'l-imâre ve büyük camiyi taş ve tuğla kullanarak genişletti, bunun dışında yedi mescid daha yaptırdı. Bazı kişilere toprak dağıttı, mevcut kanalları ıslah ederek ziraat için elverişli hale getirdi ve burada yeni kanallar açtı. Ziyâd zamanında şehir içinde yaşayan zengin tabaka ihtişamlı evler inşa ettirdi. Ayrıca şehirde bazı hamamlar da yapıldı. Fakat daha sonra burada valilik yapan Haccâc selefinin hâtırasını ortadan kaldırmaya çalıştı. Basra Ziyâd b. Ebîh döneminde idarî ve iktisadî alanda olduğu kadar mimari alanda da büyük ilerlemeler kaydetti. Ziyâd'ın valiliği döneminde şehir 70.000 muharip ve bunların 80.000 kişilik aile efradıyla toplam 150.000 nüfusa sahipti. Ubeydullah b. Ziyâd zamanında bu rakam 90.000 muharip ve 100.000 kişilik maiyetiyle toplam 190.000'e ulaştı.

Emevîler döneminde Basra zaman zaman Hâricîler'in baskınına mâruz kalmıştır. Ubeydullah devrinde bu isyanlar daha da şiddetlendi. Basralılar'ın bir kısmı atıyye alamadıkları için âsilere katıldılar. Emniyet kalmadığından bazı tüccarlar aileleriyle birlikte şehri terkettiler. Devlet bu isyanları bastırmak için Dîvânü'l-atâ'ya kayıtlı olmayan Arap ve Acemler'i askere alıp onlara karşı sevketti. Ubeydullah b. Ziyâd'ın 67'de (686) ölümünden sonra şehirde ciddi rahatsızlıklar başladı. Bu anarşi döneminden sonra Abdullah b. Zübeyr'e bağlı birlikler Basra'nın kontrolünü ellerine geçirdiler ve 72 (691) yılına kadar şehir onların idaresinde kaldı. Haccâc halife Abdülmelik tarafından buraya vali tayin edildikten sonra hem İran hem de Irak'ı Basra'dan idare etti; bu bölgenin özellikle iktisadî yönlerini etkilemeye başlayan isyancı gruplara karşı çok katı bir siyaset uyguladı. Diğer taraftan da ekonomiyi bazı idarî uygulamalarla rayına oturtmaya çalıştı; divanları Araplaştırdı, suç işleyen devlet memurlarını şiddetle cezalandırdı. Köylerini bırakarak şehre yerleşen çiftçileri tekrar eski yerlerine göndermeye kalkıştı. Fakat onun bu katı icraatı hem dinî çevreler hem de avam tabakası tarafından tepkiyle karşılandı ve Emevîler'e karşı bazı isyanlar başlatıldı. Bunların en önemlisi İbnü'l-Eş'as'ın isyanıdır (81/701). Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî zamanında sağlanan sükûnet ise onun 95'te (714) ölümüyle sona erdi.

Abbâsîler ihtilâlden sonra ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan Basra'yı ele geçirdiler. Bağdat'ın kuruluşundan sonra siyasî ve idarî önemini kaybetmekle beraber Basra medeniyet açısından en parlak günlerini Abbâsîler döneminde yaşadı. Daha önce şehrin etrafında bir sur yoktu, şehir sadece hendekle çevriliydi. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr 155'te (771-72) Basra'nın etrafını surlar ve hendeklerle çevirtti. Şehrin tek kapısı Bâbü'l-bâdiye idi. Basra zaman zaman iç ve dış tehditler mahiyetinde seyreden, politik olmaktan ziyade sosyal konulu kanlı olaylara sahne oldu. Zutlar 820-835 yılları arasında şehre hâkim oldular. Ancak bunların en önemlisi, tarihte Zencî hareketi diye bilinen ve

Sâhibüzzenc Ali b. Muhammed tarafından başlatılan büyük ayaklanmadır. 869-883 yılları arasında Zencîler Basra ve köylerine büyük baskınlar düzenleyerek her tarafı yağmaladılar. Bu olaylar sonucunda yüz binlerce insan öldürüldü, tarla ve çiftlikler tahrip edildi, şehir camii yakıldı, deniz ticaretine ayrılan birçok gemiye el konuldu, binlerce kadın ve çocuk esir olarak götürüldü. Basra'yı büyük ölçüde tahrip eden bu ayaklanmalar, ancak Abbâsî hânedanının ileri gelenlerinden Muvaffak b. Mütevekkil sayesinde bastırılabildi. Şehir hicrî III. (IX.) yüzyılın sonlarında Karmatîler tarafından tehdit edildi. Karmatîler 899-945 yılları arasında defalarca Basra ve civarındaki köylere saldırdılar ve bu saldırılar sırasında can ve mal bakımından büyük tahribata sebep oldular. Karmatîler'in bu dönemdeki askerî gücünü arttıran önemli bir etken de onların, bu sıralarda siyaset sahnesinde görülmeye başlayan Büveyhîler'le iş birliği içine girmeleridir. Basra 923'te Berîdîler'in, 947 yılında da Büveyhîler'in egemenliği altına girdi. Büveyhîler'den sonra burada hüküm süren Arap asıllı Mezyedîler döneminde şehrin refah seviyesi yükseldi. Selçuklular devrinde Basra, şehrin iktâ* edildiği bir emîr (mukta') tarafından yönetiliyordu. Şehrin merkezî yönetimden çok uzak bir bölgede yer alması ve önemli iktisadî kaynaklara sahip olması zaman zaman burayı bazı dış tehlikelere, Hafâce ve Müntefik gibi bazı bedevî kabilelerin saldırılarına da mâruz bırakmıştır.

Abbâsîler zamanında meydana gelen bu olaylara rağmen Basra'da kültür sahalarında da önemli gelişmeler görüldü. Muhtelif etnik unsurların birbirlerine karışması zihnî ve dinî gayreti harekete geçirdi. II. (VIII.) yüzyılda şehrin gelişmesi zirveye ulaştı. Emevîler devrinde yaşayan Hasan-ı Basrî ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin burada yetiştirmiş oldukları öğrenciler

İslâmî ilimlerde büyük çığır açtılar. Bu sırada tedvîn* hareketinde de büyük ilerleme kaydedildi. Kelâm, fıkıh, hadis, tarih, Arap dili, Arap edebiyatı ve ensâb* konularında bol miktarda eser kaleme alındı. Basra'nın bu devirde yetiştirmiş olduğu müellifler arasında Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783-84) ve Ebû Avâne'yi (ö. 176/792) zikretmek mümkündür. Ayrıca IIIV. (VIII-X.) yüzyıllarda Basra'da Arapça'nın gramer kurallarını tesbit eden ve Basriyyûn adıyla şöhret bulan büyük dilciler yetişmiştir (bk. BASRİYYÛN). Basra, Arap edebiyatı alanında da geniş kültüre sahip ve sayısız eserler veren âlimler yetiştirmiştir. Câhiz (ö. 255/869) çok sayıdaki eseriyle bu dönemdeki edebiyatın ilk temsilcisidir. 439 (1047-48) yılında kurulan ve dini felsefe vasıtasıyla izaha çalışan İhvân-ı Safâ topluluğuna mensup Ebû Süleyman el-Büstî, Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed el-Mehcûrî gibi âlimler ilmî ve edebî çalışmalarını bu şehirde yürütüyorlardı. Feylesûfü'l-Arab unvanı ile anılan Kindî (ö. 260/873 [?]), yine bu dönemde Basra'da yetişmiş büyük filozoflardan biridir. Başka dillere en çok çevrilen Arapça edebî eserlerden el-Makamât'ın müellifi Harîrî de (ö. 516/1122-23) Basra'da doğup yetişmiştir.

Abbâsî Devleti'nin merkezî otoritesinin zayıflaması ile birlikte başlayan kargaşa döneminin sonunda şehir ilmî ve kültürel açıdan hızlı bir düşüş gösterdi. 1258'de Bağdat Hülâgû tarafından işgal edildi. Bu olayla birlikte Abbâsî Devleti yıkıldı ve Irak Moğollar'ın eline geçti. Basra daha sonra sırasıyla 1335'te İlhanlılar, 1383'te Timurlular, 1410'da Karakoyunlular, 1470'te Akkoyunlular ve nihayet 1508 yılında da Safevîler'in hâkimiyetleri altına girdi. Bu uzun dönem esnasında Irak birçok siyasî çekişme ve savaşlara sahne oldu. Basra da bölgenin önemli bir şehri olarak aynı olaylarla karşılaştı.

Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Hz. Peygamber'in süt annesi Halîme, Ebû Bekre, Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî ve Sehl et-Tüsterî'nin Basra'daki türbelerinden ve İbn Battûta'nın çok güzel olduğunu söylediği Mescidi Ali'den günümüze hiçbir iz kalmamıştır.

Basra'nın tarihi hakkında eser yazanlar arasında şunlar zikredilebilir: 1. Zührî (ö. 124/742), Fütûhu Hâlid b. Velîd. 2. Ebû Mihnef (ö. 157/774), Kitâbü Musʿab ve vilâyetü'l-ʿIrâk. 3. Heysem b. Adî (ö. 206/821 [?]),

Kitâbü Nüzûli’l-ʿArab bi-Horâsân ve’s-Sevâd. 4. Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ (ö. 210/825-26), Kitâbü’l-Basra, Kudâtü’l-Basra. 5. Medâinî (ö. 225/840), Kitâbü Fütûhi’l-ʿIrâk, Kitâbü Fethi’l-Übülle, Kitâbü Haberi’l-Basra ve fütûhihâ, Kudâtü ehli’l-Basra, Müfâharatü ehli’l-Basra ve ehli’l-Kûfe. 6. Ömer b. Şebbe (ö. 262/876), Kitâbü’l-Basra, Kitâbü Ümerâʾi’l-Basra. 7. Ebû Zekeriyyâ es-Sâcî (ö. 307/919-20), Târîhu’l-Basra. 8. Nuʻmân b. Muhammed, Kitâbü Maʿdeni’l-cevâhir bi-târîhi’l-Basra ve’l-cezâʾir (nşr. Muhammed Hamîdullah, İslâmâbâd 1393/1973; Basra tarihiyle ilgili diğer eski eserler ve yeni araştırmalar için bk. Sâlih Ahmed el-Alî, Hıtatü’l-Basra ve mıntakatühâ, s. 10-27).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, et-Tabakat, Leiden 1325, III/1, s. 157-158; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 341-342, 356-357; Taberî, Târîh, Kahire 1939, III, 60, 89, 320-321, 348-349; Kudâme b. Caʻfer, el-Harâc (Zebîdî), s. 364-365; Mesʻûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 328; Makdisî, Ahsenü’t-tekasîm, s. 117; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 430; İbn Battûta, Rihle, Beyrut, ts., s. 185-189; Ali Zarîf el-Aʻzamî, Muhtasaru Târîhi’l-Basra, Bağdad 1927, s. 86-111; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 24, 27, 29, 32, 48, 52, 109-110; Süleyman Feyzi, el-Basratü’l-ʿuzmâ, Basra 1946, s. 18-19; Sâlih Ahmed Ali, et-Tanzîmâtü’l-ictimâʿiyye ve’l-iktisâdiyye fi’l-Basra, Bağdad 1953, s. 25-28, 30, 32, 85-86; a.mlf., Hıtatü’l-Basra ve mıntakatühâ, Bağdad 1406/1986; Ch. Pellat, Le Milieu basrien et la formation de Gaahiz, Paris 1953; Abdülkadir Baş’ayân el-Abbâsî, el-Basra fî edvârihe’t-târîhiyye, Bağdad 1961, s. 7, 54-55; İbnü’l-Gimlâs, Vülâtü’l-Basra ve mütesellimûhâ (h. 14-1333), Basra 1962, s. 38-51; Resûl Hâvî el-Kerküklî, Devhatü’l-vüzerâʾ fî târîhi vakaʿî Bagdâdi’z-zevrâʾ, Beyrut 1963, s. 152-155; Abdülemîr Emîn, el-Kuvâ’l-bahriyye fi’l-Halîci’l-ʿArabî, Bağdad 1966, s. 51; Şeyh Nuʻmân b. Muhammed b. el-Irâkı, Kitâbü Maʿdeni’l-cevâhir bi-târîhi’l-Basra ve’l-Cezâʾir (nşr. Muhammed Hamîdullah), İslâmâbâd 1393/1973; Remziye Abdülvehhâb el-Hayrav, İdâretü’l-ʿIrâk fî sadri’l-İslâm, Bağdad 1978, s. 100, 122-123, 127, 133, 135-136; el-ʿIrâk fi’t-târîh, Bağdad 1983, s. 356-362; Fâruk Ömer Fevzi, el-Halîcü’l-ʿArabî fi’l-

ʿusûri'l-İslâmiyye, Dübey 1983, s. 291; a.mlf., "Min Mezâhiri sümûdi ehli'l-Basra fi't-târîhi'l-ʿArabi'l-İslâmî", el-Mevrid, XIV/3, Bağdad 1985, s. 9, 14-16; Şâkir Sâbir ez-Zâbit, Târîhu'l-münâzaʿât ve'l-hurûb beyne'l-ʿIrâk ve Îrân, Bağdad 1984, s. 15, 325, 427-428; Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî, Dîvânü'l-cünd: neşʾetühû ve tetavvürüh fi'ddevleti'l-İslâmiyye hattâ ʿasri'l-Meʾmûn, Mekke 1986, s. 309-311; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, III, 410, 423-424; Abdulhâlik Bâkır, İdarî ve İktisadî Yönden Hz. Ali Dönemi (doktora tezi), s. 20, 53, 108-109, 134, 229-230; Kâmil Selmân el-Cübûrî, "63 ʿÂmen ʿalâ harbi'l-ʿIrâḳ (1914-1915)", Âfâk ʿArabiyye, sy. 10, Bağdad 1978, s. 32; A'lâ Mûsâ Kâzım Nevres, "Benû Kaʿb ve devruhüm fi'l-Halîci'l-ʿArabî fi'l-karni's-sâminʿaşer", a.e., sy. 2, Bağdad 1979, s. 17; A. J. Naji - Y. N. Ali, "The Suqs of Basrah Commercial Organization and Activity in a Medieval Islamic City", JESHO, XXIV/3 (1981), s. 298-309; Âdil Necim Abbâr, "el-Müdünü'l-ʿArabiyye fi'l-karni'levveli'l-hicrî", Âdâbü'r-râfidîn, XIII, Musul 1981, s. 588-589; Ahmed Matlûb, "el-Basra fî türâsi'l-Câhiz", el-Mevrid, XI/3, Bağdad 1982, s. 15-28; Sâlih Muhammed el-Abîd, "Basra fî senevâti'l-mihne (1775-1779)", a.e., XIV/3, Bağdad 1985, s. 37; Nûri Hammûdî el-Kaysî, "Şevâhid min butûleti'l-Basra", a.e., s. 51-52; İmâd Abdüsselâm Raûf, "Sümûdü'l-Basra esnâʾe hisâri Nâdir Şah sene 1743", a.e., s. 21; Eliezer Tauber, "Sayyid Talib and the Young Turks in Basra", Middle Eastern Studies, XXV/1, s. 25, London 1989, s. 20; "Basra", İA, II, 320-327; Ch. Pellat, "al-Basra", EI² (İng.), I, 1085-1086; F. M. Donner, "Basra", EIr., III, 851-855.

Abdülhâlik Bâkır

Osmanlı Dönemi.

Basra Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 yılında Bağdat'ı aldığı sırada Osmanlı idaresine girdi. Kanûnî Bağdat'ta iken Basra hâkimi olan Megamisoğlu Râşid bizzat gelerek itaatini bildirdi; 1538'de de oğlu Mâni'i ve veziri Mîr Mehmed'i Edirne'de bulunan padişaha göndererek şehrin anahtarlarını teslim etti ve bağlılığını yeniledi. Kanûnî de kendisi adına hutbe okutulması ve sikke kestirilmesi şartıyla Basra şehri ve çevresini

vilâyet adı altında Râşid'e iltizam* etti. Bu sırada Irak'taki Cezayir bölgesiyle Garrâf ve Huveyze'de yaşayan Arap kabile reisleri de padişahın hâkimiyetini tanıdılar. Hatta Katîf ve Bahreyn'den elçiler gelerek buradaki emîrlerin de Kanûnî'ye tâbi olduklarını bildirdiler. 1538'den itibaren Basra'da basılan paralar üzerinde Kanûnî'nin adı görülmektedir.

Râşid'in yerine geçen oğlu Mâni'in kısa bir müddet sonra yerini Benû Amman Şeyhi Yahyâ'ya terketmesi üzerine Şeyh Yahyâ Osmanlı yönetimine karşı tavır aldı. Osmanlılar'ın Fırat nehri üzerinde Zekiye bölgesini kontrol edebilecek stratejik önemi olan bir kale inşası için gönderdikleri Hürrem Bey'e karşı harekete geçen Şeyh Yahyâ mağlûp oldu ve Osmanlılar Basra'ya daha da yaklaştılar. Orta Irak'tan kaçan bazı kimselerin Şeyh Yahyâ'nın yanına sığınması ve bunların geri verilmesi talebinin reddedilmesi üzerine Osmanlı Devleti harekete geçti ve Bağdat Beylerbeyi Ayas Paşa Basra'nın alınmasına memur edildi. Ayas Paşa Musul sancak beyi Mehmed Bey'i 120 gemiyle Fırat üzerinden harekete geçirdi, kendisi de karadan hareket ederek müdafileri tesirsiz hale getirdi ve 26 Aralık 1545'te Basra'ya girdi. Ayas Paşa Basra'nın alınışında büyük yararlığı görülen Bilâl Mehmed Paşa'yı Basra muhafızlığında bırakarak Bağdat'a döndü. Başarısından dolayı yıllık gelirine 200.000 akçe zam yapıldığı gibi Bilâl Mehmed Paşa da 1 milyon akçe sâlyâne* ile Basra'ya ilk beylerbeyi tayin edildi. 1555 yılında Amasya Muahedesi ile bu durum İran tarafından da kabul edilmiş ve böylece Basra'nın hukuken Osmanlı Devleti'ne bağlılığı kesinlik kazanmıştır. Ancak bölgede zaman zaman İran yanlısı aşiretlerce isyanlar çıkarılmışsa da bunlar Bağdat valileri tarafından bastırılmıştır.

Osmanlı yönetiminde Basra bazan Bağdat'a bağlanmış, bazan da ocaklık* veya mülkiyet şeklinde bir vilâyet olarak teşkilâtlandırılmıştır. Bu dönemlerde Basra beylerbeyileri Bağdat beylerbeyilerinin kumandası altında sefere katılmışlardır. XVI. yüzyıl sonuna kadar sâlyâneli bir beylerbeyilik şeklinde yönetilen Basra'ya tayin edilen beylerbeyiler arasında Kubad Paşa, Derviş Ali Paşa, Özdemiroğlu Osman Paşa, Mıhalıçlı Ahmed Paşa, Sinan Paşa ve Hadım Osman Paşa sayılabilir. Basra beylerbeyileri Arap kabileleriyle olan mücadele yüzünden görevlerinde uzun süre kalamamışlar, hatta bazan Basra'da muhasaraya bile mâruz kalmışlardır. Tavernier, şehrin yakınlarına kadar sokulan Araplar'la

hükümet makamları arasında zaman zaman yapılan anlaşmalara göre şehrin civarındaki sahraların Araplar’a, şehrin ise Türkler’e ait olduğunun kararlaştırıldığını belirtmektedir. Ancak bu tür anlaşmalar hiçbir zaman uygulanamamıştır.

Basra Osmanlı idaresine girdikten sonra yeniden teşkilâtlandırıldı. Nitekim Kanûnî dönemine ait olan ve muhtemelen beylerbeyiliğin ilk teşkilâtını gösteren 959 (1552) tarihli mufassal Basra vilâyeti Tahrir Defteri’ne göre Basra Garrâf, Zekiye, Şereş, Sadr Süveyb, Maharzî, Kapan ve Katîf livâlarıyla Şimâl, Cenûb, Aşşâr ve Kurna nahiyelerinden meydana gelmekteydi. 1572 yılına ait bir ruûs* defterinde ise Garrâf, Hemmâr, Medine, Kurna, Rahmâniye, Zekiye, Fethiye, Sadr Süveyb, Turre-i Cezâyir, Zernuk, Ebû Arbe, Ma‘dan, Kin Kinbad, Vakı, Caruz, Taşköprü, Akçakale, Arca, Maharzî, Şerîr ve Remle adlarında yirmi bir sancağı olduğu görülmektedir.

Basra Osmanlı Devleti’ne bağlı müstakil bir eyalet olmakla birlikte zaman zaman yerli hânedanların eline geçmiş, bunlardan Efrâsiyâb ile oğlu Ali ve torunu Hüseyin paşalar zamanında hemen hemen bağımsız hale gelmiştir. IV. Murad devrinde (1623-1640) Bağdat’ın yeniden alınması ile buranın valileri Basra’da hüküm süren hânedanlarla mücadeleye giriştiler ve bunlardan Küçük Mûsâ Paşa 1645’te Basra’da Osmanlı nüfuzunu yeniden sağlamayı başardı. Aynı şekilde daha sonra Lahsâ Beylerbeyi Mehmed Paşa’nın şikâyeti üzerine Bağdat Valisi Murtaza Paşa harekete geçerek Hüseyin Paşa’yı mağlûp etti ve Basra’ya

girdi. Ancak Basra’yı Bağdat’a bağlamak arzusu halkın şikâyetine sebep olunca devletin muvafakatı ile Basra’nın idaresi tekrar Hüseyin Paşa’ya verildi. Bu olaydan cesaret alan Hüseyin Paşa Lahsâ beylerbeyini azledip burayı Basra’ya kattı, ancak devlet bunu kabul etmeyerek Bağdat Valisi Uzun İbrâhim Paşa’yı Hüseyin Paşa’nın üzerine gönderdi. Uzun İbrâhim Paşa, çevredeki aşiretlerin de yardımını sağlayan Hüseyin Paşa’ya karşı başarılı olamadıysa da Diyarbekir valisinin aracılığı ile Hüseyin Paşa’nın yılda 200 kese akçe vermesi, tüccarlardan gasbettiği malları iade etmesi, Basra’yı oğlu Efrâsiyâb’a bırakması ve Lahsâ beylerbeyiliğine tekrar Mehmed Paşa’nın getirilmesi şartıyla bir anlaşma yapıldı. Bu anlaşmaya rağmen Hüseyin Paşa’nın keyfî hareketlerine devam etmesi üzerine yerine

kethüdâsı Yahyâ Ağa tayin edildi ve bunun uygulanması için de önemli bir kuvvetin başında Bağdat Valisi Kara Mustafa Paşa Hüseyin Paşa'nın üzerine gönderildi. Mustafa Paşa Hüseyin Paşa'yı mağlûp ederek Basra'nın idaresini Yahyâ Paşa'ya verdi ve kalenin muhafazasına da 1500 yeniçeri ile 3000 kadar yerli kul*u koydu. Kara Mustafa Paşa beylerbeyiliğin mîrî, vakıf, mülk ve mukataaları ile şer'î ve örfî vergilerini tesbit ettirmiş ve bunu bir defter haline getirerek gelirle gider arasında bir denge kurmuştur. Bunun üzerine kendisine Basra eyaleti verilmiştir.

Bu dönemden itibaren Basra'da yirmi yıl kadar bir sükûnet hüküm sürmüştür. Ancak devletin batıda meşgul olduğu 1690 tarihinde, çıkan bir veba salgınınından etkilenen ve Müntefik Şeyhi Mâni' ile daha sonra da Huveyze Hanı Ferecullah'ın yağmasına mâruz kalan Basra 1700 yılına kadar karışıklıklar içinde kaldı. Bu karışık durumdan faydalanan İranlılar 1696'da Basra'yı ele geçirdiler. Şehri geri almak ve bölgede devam eden karışık durumu kesin olarak ortadan kaldırmak isteyen devlet, Karlofça Antlaşması'ndan (1699) sonra Bağdat Valisi Daltaban Mustafa Paşa'yı bu işe memur etti. Mustafa Paşa Halep, Rakka, Sivas, Karaman, Birecik ve Amasya bölgelerinin kuvvetleriyle birlikte yola çıkarken ayrıca Birecik İskelesi'nden de önemli bir nehir donanması Basra'ya doğru harekete geçti. Bunun üzerine çevredeki kabile şeyhleri birer birer itaat arzettiler. İran'ın Basra muhafızı Dâvud Han da Basra'yı terketti. Hemedan fâtihi olarak adlandırılan Hasan Paşa'nın valiliğe tayinine kadar Basra'da en önemli olay, Müntefik Şeyhi Mâni'in oğlu Megamis'in isyanıdır. Bu isyanın bastırılmasından sonra Basra valiliğine tayin edilen Hasan Paşa ve oğlu Ahmed Paşa zamanlarında Basra, Bağdat valiliğine ilâveten bunların kölelerinden bir mütesellim vasıtasıyla idare edilmiş, Ahmed Paşa'nın ölümünden (1747) 1831'de Bağdat Kölemen idaresinin çökmesine kadar da Bağdat'a bağlı kalmıştır. Şehir 1775-1779 yılları arasında Sâdık Han tarafından zaptedildiyse de tekrar geri alındı. Basra 1798'de Basra körfezine gelen Maskat sultanının donanması tarafından tehdit edildi. 1884'e kadar bazan vilâyet, bazan da mutasarrıflık şeklinde idare edilen Basra, bu tarihte merkez sancak dışında Müntefik, Amâre ve Necid sancaklarından oluşan bir vilâyet haline getirildi. 1896 yılında Jön Türkler'den Seyyid Tâlib Paşa'nın idaresi altına girdi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte şehirde siyasî ve kültürel gelişmeler hızlandı. Sosyal ve edebî cemiyetler kurularak sanat ve edebiyat alanlarında önemli

faaliyetler gerçekleştirildi, bazı mahallî gazete ve dergiler yayımlandı. 1910’da İttihat ve Terakki Fırkası’nın iş başına geçmesi üzerine Seyyid Tâlib Paşa Basra’yı Osmanlı Devleti’nden koparmaya çalıştı. Ancak ordu kumandanı Ferid Bey ile Müntefik mutasarrıfı Bedî Nûri Bey’in öldürülmeleri üzerine (1914) karışıklığı önlemek için İstanbul’dan Süleyman Şefik Paşa gönderildi. Süleyman Şefik Paşa’nın başarı sağlayamaması üzerine yerine Subhi Paşa vali tayin edildi. Bu sırada I. Dünya Savaşı başladı. Basra bu son vali zamanında 22 Kasım 1914’te İngilizler tarafından işgal edildi. 1920’de İngilizler yönetimi yerli idareciler vasıtasıyla yürütmeye karar verdiklerinden Ahmed es-Sâni‘ valiliğe getirildi.

Osmanlı idaresinde Basra gerek ticaret gerekse ziraat bakımından oldukça hareketli bir şehir olmuştur. Şehrin Basra körfezi ve Şattülarap yoluyla Akdeniz limanlarına ulaşan yolun üzerinde bulunması önemini ve nüfusunu daha da arttırmıştır. Nitekim 1563 yılında Basra’dan geçen Venedikli tüccar Caesar Frederick şehrin Hürmüz’le yapılan baharat ticaretinin merkezlerinden biri olduğunu ve bölgede mısır, pirinç ve hurma yetiştirildiğini bildirmektedir. 1552 tarihli Basra Vilâyeti Kanunnâmesi’nde Basra’ya getirilen kumaş, ibrişim, baharat, fındık, kuru üzüm vb. ticarî mallardan alınan gümrük resimleri ve bölgede yetiştirilen hurma, buğday, arpa ve pirinçten alınan vergiler yer almaktadır (BA, Tapu-Tahrir, nr. 282, s. 2-10). Aynı defterde Basra’nın çevresinde özellikle doğu ve güney yönünde 196 hurma bahçesinin bulunduğu, bunlardan yıllık toplam 16.345 batman hurma elde edildiği belirtilmektedir.

Basra ve Basra körfezi, baharat ticaret yolu üzerinde bulunmaları dolayısıyla Osmanlılar’la Portekizliler arasında uzun mücadelelere sahne olmuşlardır. Basra’nın Osmanlı idaresine girmesinden sonra belli bir istikrar kazandığı ve ticarî öneminin arttığı, özellikle mahallî idarecilerden Efrâsiyâb ve halefleri döneminde Hollandalı, İngiliz ve Hint tüccarlara verilen imtiyazlar sebebiyle buralarda depolar yapıldığı ve hanlar inşa edildiği görülmektedir. XVII. yüzyılda Basra’da uygulanan gümrük resmi % 5 idi. Buna ilâve olarak beylerbeyi için de ayrıca % 4 ödenmekte ve bu her yıl büyük meblâğlara ulaşmaktaydı. Daha sonra gümrük resmi Avrupalılar için % 3, diğer milletler için de % 7 olmuştur. Öte yandan XVIII. yüzyılda İstanbul, İzmir, Halep, Şam ve Mısır gibi şehirlerden

buraya birçok tüccar gelmekte ve Avrupalı tüccarlarla alışveriş yapmakta, bazıları da mallarını Dicle yoluyla naklettirmekteydiler.

Basra şehri 1552'de yapılan ilk tahrir*e göre on biri kale içinde toplam yirmi mahalleden meydana gelmekteydi. Şehrin bu tarihteki nüfusu ise yaklaşık 15.000 civarında olup bunun 5000'i kale içinde yaşamaktaydı (BA, Tapu-Tahrir, nr. 282, s. 38-67). XVIII. yüzyılda Basra, beş kapısı bulunan bir surun içinde yetmiş mahalleden oluşan 40-50.000 nüfuslu bir şehir olarak görülmektedir. Bu yüzyılın başlarında Basra'ya gelen Niebuhr (ö. 1815), buranın eski önemini kaybettiğini, vaktiyle beylerbeyinin oturduğu Aşşâr Kanalı kenarında mütesellimin ikametgâhının yer aldığını ve kanalın iki tarafında da İngiliz ve Fransız tüccarlarının bürolarının bulunduğunu kaydetmektedir. Özellikle şehir Kâb ve Müntefik aşiretleriyle civar aşiretlerin tecavüz ve yağmasına mâruz kalmaktan dolayı pek gelişme imkânı bulamamış, bu aşiretlerin tüccar gemilerini vurmaları Basra'nın çöküşünü hızlandırmıştır. Nitekim XIX. yüzyılın ilk yarısında bu gerileme veba ve sıtma salgını dolayısıyla hızlanmış ve nüfus hayli azalmıştır. Bu devirde şehirde 600'ü kâgir ve kalanı "sarifa" denilen kuru hurma dallarından yapılmış 2000 ev ve 10.000 nüfus vardı.

Basra XIX. yüzyılın ikinci yarısında Süveyş Kanalı'nın açılması, körfez ticaretinin

yeni şartlar altında gelişmesi ve özellikle Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği döneminde (1869-1872) buralarda devlet nüfuzunun kuvvetlenmesiyle yeniden gelişme imkânı buldu. Midhat Paşa, valiliği döneminde Lahsâ ve Necid'de Osmanlı idaresini tekrar tesis ettiği gibi Basra'da bir kışla, hastahane, tersane gibi büyük binalarla beraber yeni bir mahalle kurdurdu. Ayrıca nehir üzerinde işlemekte olan İngiliz vapurlarına karşılık İdâre-i Nehriyye ve Basra'dan İstanbul'a doğru vapurlar işletmek için Ummân-ı Osmânî adlı birer şirket kurdu. Yüzyılın sonlarında buraya gelen V. Cuinet Basra'nın nüfusunu 18.000 olarak göstermekte, Kamûsü'l-a'lâm'da ise nüfusun 20.000 civarında olduğu kaydedilmektedir. Şehirde birçok cami, mescid, han ve mahzenle büyük bir çarşı bulunduğu, ayrıca 20 km. uzunluğunda bir surla çevrili olduğu, çevresinde hurmalık ve bahçelerin yer aldığı, hurmalarının ve güllerinin çok meşhur olduğu belirtilmektedir.

Osmanlılar döneminde şehir bir hayli imar edilmiştir. Hüseyin Paşa'nın burada yaptırdığı büyük cami XVIII. yüzyılda bile şehrin başlıca camii hüviyetini taşımaktaydı. Ancak XIX. yüzyılda Dâvud Paşa'nın kölelerinden mütesellim Aziz Ağa'nın inşa ettirdiği kâgir cami bunu geçebilmiştir.

Basra şehrinin etrafında dışarıdan gelecek istilâlara karşı bir sur yaptırıldığı, bu surun kaleye açıldığı, kalenin çevresinde de bir hendek yer aldığı ve bunun nehir vasıtasıyla doldurulduğu belirtilmektedir. Basra'nın çevresinin kanallarla ve bataklıklarla çevrili olması zaman zaman veba, kolera ve sıtma salgınlarına mâruz kalmasına sebep olmuştur. Bu yüzden 1849 yılında şehrin Şattülarap kenarına nakli için çalışmalar yapılmış, öte yandan Basra Tersanesi ıslah edilmiştir. Ayrıca Üsküdar'dan Konya ve Halep yolu ile Bağdat'a ve oradan da Basra körfezine kadar uzanan ünlü Bağdat demiryolu inşası için çalışmalar yürütülmüştür. Ancak Bağdat ile Basra arasındaki demiryolu 1914-1918 yılları arasında dar bir biçimde İngilizler tarafından yapılmış ve bu demiryolu bölgedeki ticaretin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu hat daha sonra yerini Türkiye'den gelip Musul'dan geçen normal genişlikteki demiryoluna bırakmıştır. I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'in Irak'ı işgali ve 1920-1932 yılları arasındaki manda yönetimi sırasında Basra'nın daha modern bir yapıya kavuşması için bazı çalışmalar yapıldı. Şattülarap'ın ağzında ihtiyaca cevap verecek bir liman inşa edildi. Şehir ve civarı yeni yollar ve binalar yapılarak geliştirildi. Basra artan önemi sebebiyle Irak demiryollarının en güneyindeki istasyonu ve havayolu ulaşımının önemli merkezi haline geldi. Manda sonrasında Ebü'l-Hasîb ve Kurna kazalarını içine alan bir livânın merkezi oldu ve gelişen ulaşım imkânlarıyla körfezde Irak'ın vazgeçilmez bir ihraç limanı olarak önem kazandı. 1948'de Zübeyr yakınlarında bir petrol sahasının bulunması Basra'nın gelişmesinde etkili oldu ve çıkarılan petrol 1951 yılında boru hatlarıyla Fav İskelesi'ne ulaştırıldı. 1952'de de Müftiye'de küçük bir petrol rafinerisi kuruldu.

Bugünkü Basra şehri Aşşâr ve Ma'kıl adlı iki küçük kasaba ile Nehrülaşşâr'ın çevresindeki bazı köylerden oluşmaktadır. Nüfusu 1985'te 616.700 idi.

Basra sekiz yıl süren İran-Irak savaşında (1980-1988) büyük ölçüde yıkılmışsa da kısa süre içinde yeniden onarılmıştır. Ancak şehir son Körfez

bunalımı sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nin liderliğinde Irak'a karşı savaşan müttefik kuvvetlerin ağır bombardımanı sonucu (17 Ocak_28 Şubat 1991) tekrar yıkılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu-Tahrir, nr. 282, s. 1-76; BA, TD, nr. 1022, s. 1-2; BA, KK, Ruûs, nr. 225, s. 222-225; BA, Meclisi Vâlâ, nr. 3864 (sene 1265); nr. 23.166 (sene 1281); BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 10.434 (sene 1265); nr. 42.472 (sene 1287); BA, Meclisi Mahsus, nr. 1444 (sene 1284); Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 242; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 366 vd.; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 351; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 186; Naîmâ, Târih, VI, 116; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 64^{a}, 81^{a}-b, 94^{a}; Silâhdar, Târih, I, 15, 473 vd.; Râşid, Târih, I, 126 vd.; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 197b; Ahmed Hamdi, Usûl-i Coğrafya-i Kebîr, İstanbul 1292, s. 353; Cevdet, Târih, III, 282 vd.; J. B. Tavernier, Les six Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, Paris 1677, I, 218 vd.; C. Niebuhr, Voyage en Arabie, Amsterdam 1780, II, 172 vd.; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1314-1316; Cuinet, III, 258 vd.; R. Hakluyt, Voyages, London 1962, III, 203; Abdürrezzâk el-Hasenî, el-Irâk kadîmen ve hadîsen, Beyrut 1980, s. 172-187; Cengiz Orhonlu, "1559 Bahreyn Seferine Aid Bir Rapor", TD, sy. 22 (1968), s. 1-9; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar, Basra Beylerbeyiliğinin Kuruluşu", a.e., sy. 25 (1971), s. 51-72; Yusuf Halaçoğlu, "Midhat Paşa'nın Necid ve Havalisi ile İlgili Birkaç Lâyihası", TED, sy. 3 (1973), s. 149-176; Abdülkadir Özcan, "Daltaban Mustafa Paşa", a.e., sy. 13 (1987), s. 309-318; R. Hartmann - [B. Darkot - M. Tayyib Gökbilgin], "Basra", İA, II, 320-327; S. H. Longrigg, "Al-Basra", EI^{2} (İng.), I, 1086-1087; F. M. Donner, "Basra", EIr., III, 851-855.

Yusuf Halaçoğlu

BASRA KÖRFEZİ

Arabistan yarımadasının doğusu ile İran'ın güneybatısı arasında kalan Hint Okyanusu'na bağlı körfez.

Yüzölçümü 240.000 km²'ye varan bu iç denizin Irak kıyılarında Şattülarap'ın ağzından başlayarak Hürmüz Boğazı çıkışına kadar olan uzunluğu 975 km., eni ise 370 kilometredir. Araplar tarafından el-Halîcü'l-Arabî, İranlılar tarafından Halîc-i Fârisî ve bölgede bir dönem hâkimiyet kurmuş olan Osmanlılar tarafından da Basra körfezi olarak adlandırılmıştır. İstahrî ve İbn Havkal gibi eski İslâm coğrafyacıları ise eserlerinde bu körfezi ve hatta Hint Okyanusu'nu Bahr-i Fâris olarak göstermişlerdir. XVI. yüzyılın başlarında Basra ve Lahsâ'nın fethiyle Osmanlı Devleti sınırları içine giren körfezin batı kıyıları zamanla bazı idarî değişikliklere uğramış ve I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştır. Körfezin kıyılarında yer alan Fav, Basra, Küveyt, Katîf, Uceyr, Bahreyn, Katar, Ebûzabî, Maskat, Benderabbas, Lince ve Bûşehr gibi iskeleler tarihî liman ve kıyı şehirlerini oluşturmuştur.

İran sahilinin yüksek ve dağlık olmasına karşılık Arap sahilleri düz ve kumluktur. Uman ve İran kıyılarında birçok ada bulunur; körfezdeki en büyük ada topluluğu ise Bahreyn yöresindedir ve bugün Bahreyn Devleti'nin topraklarını oluşturur. Genel olarak körfezin derinliği İran'a yakın taraflarda 90-110 m. arasında iken Arap kıyılarında ortalama 35 m. civarındadır. Çevresinde sığ suların bulunduğu Bahreyn adası ile Suudi Arabistan kıyıları arasında, ayaklar üzerine oturtulan 22 km. uzunluğunda bir köprü inşa edilmiştir. Köprünün orta kısımlarında Bahreyn ile Suudi Arabistan'ın sınır girişleri ve gümrük kontrol merkezleri bulunur. Esasen sığ olan körfez bölgesinde Fırat, Dicle ve diğer nehirlerin taşıdıkları kum ve çamurlar da gittikçe denizi doldurmakta ve özellikle kuzey kıyılar güneye doğru ilerlemektedir. Önceleri bu kıyıların çok daha yukarıda oldukları ve Fırat ile Dicle'nin ayrı yerlerden denize döküldükleri bilinmektedir. Başlıca tatlı su kaynakları Dicle, Fırat ve Kârûn'dur. Nehir sularının azlığı ve aşırı buharlaşma dolayısıyla körfezin suyu oldukça tuzludur. Balık çeşitleri pek

bol olup özellikle “hamur” denilen balık hemen bütün sahil şeridinde avlanır. Daha önce balıkçılıkla inci ve sedef avcılığının

çok yapıldığı körfezde petrol çıkması çevresindeki ülkeleri zenginliğe kavuşturmuş ve ticaret maksadıyla yapılan bu meslekler zamanla terkedilmiştir. Dünya petrol üretiminin üçte biri körfez bölgesinde gerçekleştirilirken yine dünya petrol rezervlerinin üçte ikisi de bu bölgede bulunmaktadır. Petrol zenginliğine ilâve olarak Birleşik Arap Emirlikleri ve Katar gibi ülkelerde bol miktarda doğal gaz da çıkmaktadır.

Körfezin adalar civarında sığ olan sularda çok yakın zamanlara kadar yapılan inci avcılığı ve inci ticareti büyük bir gelir kaynağı teşkil etmekteydi. Ancak 1920’lerde Japonlar’ın kültür incisi üretimini geliştirmeleriyle bu ticaret yavaş yavaş geriledi. İnci ticaretinin gerilemesinden özellikle Bahreyn, Katar ve bugün Birleşik Arap Emirlikleri’ne dahil olan Ebûzabî ile Dübey çok etkilendiler. Arap tüccarların bölgeye uğrayan Avrupalı tüccarlarla geliştirdikleri ticaret, 1930’larda bütün dünyada görülen ekonomik buhran sırasında küçüldü ve o yıllarda Dübey Hindistan’la kaçak altın ticareti yapmaya başladı. II. Dünya Savaşı’ndan sonra bölgede petrol bulunması ile bütün kalkınma planları bu yeni zenginlik kaynağı üzerine yoğunlaştırıldı. Çıkarılan petrol çok geçmeden sosyoekonomik hayatı etkiledi. Bölgedeki Arap kabileleri, aralarındaki eski münasebetleri de göz önüne alarak devletleşmeye doğru gittiler. Önceleri bölgenin en zengin ve güçlü devletleri olan Uman, Re’sülhayme ve Şârika, petrol yarışında geri kalmaları sebebiyle diğerleri yanında fakir düştüler. Körfezdeki şehir devletlerinin ortaya çıkışı ve gelişmesi bölgedeki çöl Araplar’ının geleneksel politik modeli üzerine dayalı olmuştur. Genelde bölgedeki hâkim kabile şehrin idarecisi durumunda ortaya çıkmıştır. Böylece kabile şeyhi şehrin hâkimi ve idarecisi olmuş, aynı zamanda ticareti elinde bulundurmak suretiyle iktisadî gücü de ele geçirmiştir. Ticarete dayalı olan iktisadî gücün kaybolmaması için ticareti bozacak her türlü toplum içi huzursuzluklardan kaçınılmıştır. Körfez üzerinden yapılan doğu-batı ticaretinde, aynı zamanda çok iyi denizci olan Umanlılar önde bulunmuşlar, dolayısıyla bölge yönetiminde de etkili olmuşlardır.

Umanlılar’ın körfez ticareti üzerindeki bu etkinlikleri yanında Avrupalı

güçler de doğu-batı ticaretinde söz sahibi olmak gayesiyle bölgeye gelmişlerdir. Hindistan'a doğru yola çıkan Vasco de Gama 1497'de Doğu Afrika kıyılarından geçerek Malindi'de Arap denizcisi Ahmed b. Mâcid'in yardımını alarak Calicut'a varmıştır. Portekizliler daha sonra Ümitburnu'ndan dolaşıp oradan Akdeniz'e ulaşmışlar ve doğu ticaret yolunu bu yöne çevirmişlerdir. Bu arada Vasco de Gama'nın Hindistan taraflarında gemiyle müdafaasız ve silâhsız olarak seyahat eden hacı adaylarına reva gördüğü insafsızca davranışlar bilinmektedir. Portekizliler bölgedeki zalimane hareketlerine rağmen hıristiyan Batı tarafından devamlı şekilde desteklenmişlerdir. 1506'da Alfonso de Albuquerque Hindistan'a doğru seyahate çıktı. Hindistan yolunda Albuquerque, körfezin girişindeki Maskat ile birlikte bölgedeki Suhâr, Hor Fekkan ve Hürmüz'ü ele geçirerek Portekiz'in körfezdeki pozisyonunu kuvvetlendirmiş ve bunun Kızıldeniz ticareti bakımından da çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru da Hollanda ile İngiltere körfez ticareti üzerinde şanslarını deneme girişiminde bulunmuşlardır.

1516-1517 yıllarında Suriye ve Mısır'ı fethederek Kızıldeniz'e ulaşan Osmanlılar, 1534'te de Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem bölgelerini (Irakeyn) ele geçirip varlıklarını Basra körfezinde hissettirmeye başladılar. 1546'da Basra şehrini alarak Hindistan deniz yolunun bir parçasını teşkil eden Basra körfezine açılmış oldular. Osmanlılar bu bölgelere Safevîler'e karşı üstünlük sağlamak, Basra körfezine inmek, Kızıldeniz hâkimiyetini pekiştirmek ve dolayısıyla Hindistan'a doğru uzanan Uzakdoğu hâkimiyetinde daha etkili olmak için gelmişlerdir. Ayrıca Basra körfezinde kuvvetli bir durumda bulunarak Hindistan yolunu tıkayan Portekizliler bölgedeki müslümanlara ve her yıl Uzakdoğu'dan deniz yoluyla gelen hacı adaylarına çeşitli zulümler yapıyorlardı. Elinde bulundurduğu hilâfet makamı sebebiyle İslâm âleminin meselelerini halletmeyi üstlenen Osmanlı Devleti bu sefer için kendini görevli addetti. Ayrıca Hindistan tarafından gelen ticaret malları Basra'ya ve oradan nehir gemileriyle Fırat üzerinden Birecik'e varıyor, sonra da Trablusşam, Halep ve İskenderun'a naklediliyordu. Böylece sıkıntılı Uzakdoğu kara ulaşımı yerine daha uygun bir yol kullanılmaya başlanmış oluyordu. Osmanlılar'ın Bağdat'ı alması üzerine bölgedeki Arap şeyhleri sırasıyla bağlılıklarını arzettiler. Katîf ve Bahreyn de elçiler göndererek padişaha boyun eğdiklerini bildirdiler; daha sonra da Lahsâ aynı şekilde savaş yapmaksızın bağlılığını bildirdi. 1550'de

Basra Beylerbeyi Ali Paşa'nın Katîf Kalesi'ne toplar yerleştirerek Portekizliler'e karşı kaleyi müstahkem hale getirmesiyle iki kuvvet Basra körfezinde karşılaşmış oldu.

1587'de İran tahtına geçen I. Şah Abbas, körfezdeki Portekiz varlığından ve onların müslümanlara yaptıkları muameleden rahatsızlık duyuyordu. 1602'de Portekizliler'i önce Bahreyn'den, sonra 1608 ve 1615'te Hürmüz'den dışarı çıkarmayı başardı. 1622'de Kişm adasındaki Portekiz kuvvetlerine karşı İranlılar'ın yanında yer alan İngilizler Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) vasıtasıyla Benderabbas'ta bir merkez kurdular. Öte yandan Uman'da bulunan Ya'rubîler'in lideri Nâsır b. Mürşid de 1643'te Suhâr'ı ve 1650'de Maskat'ı Portekizliler'den geri aldı. Ya'rubîler'den sonra Uman'da, onların son Suhâr valisi olan Ahmed b. Saîd bağımsızlığını ilân etti ve böylece bugün Uman'da hüküm süren Bû Saîdî hânedanını kurdu (1744). I. Şah Abbas'la başlayan ve Nâdir Şah'la devam eden körfezdeki Şiî hâkimiyetine karşı Şattülarap taraflarında Osmanlılar ve Uman'da da Bû Saîdîler karşı güç olarak ortaya çıkmışlar ve bu iki güç zaman zaman iş birliği içinde olmuşlardır. İranlılar'ın Basra kuşatması sırasında Ahmed b. Saîd denizden Türkler'e yardıma geldi (1189/1775). Bu tarihten itibaren Türkler Basra körfezinde etkin bir güç olarak bulundu. Bu etkinlik I. Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir.

Osmanlılar körfezde, merkezden gönderilen valiler yerine bölge halkı içinden tayin ettikleri kaymakamlarla yönetim tarzını benimsemişlerdir; Küveyt ve Katar kaymakamlıklarının durumu buna bir örnek teşkil eder. Osmanlı gücü körfezden çekildikten ve petrolün keşfinden sonra İngilizler, Fransızlar ve Amerikalılar bölgede etkili güçler olarak görülmüşlerdir. Körfezdeki hâkimiyet müzakereleri ve bu husustaki muhtelif İngiliz raporları, buradaki Osmanlı hâkimiyetinin kısmen de olsa XX. yüzyılın başlarına kadar kendini hissettirdiğini göstermektedir. İngiltere'nin körfezdeki siyasî gözlemcisi olan Albay Ross'un raporundan anlaşıldığına göre Osmanlılar'ın Katar, Hasâ, Bidâa, Udeyd ve Küveyt'teki

hâkimiyetlerine İngilizler tarafından da uzun müddet riayet edilmiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1947'de Hindistan'ı kaybeden İngiltere körfeze karşı tutumunu değiştirdi. Hindistan'daki sömürgelerini korumak

gayesiyle önceleri gerekli gördüğü körfezdeki askerî gücünü zayıflattı. Petrol bulunmasıyla bu defa bölgenin iktisadî önemi ön plana çıkmış oldu. İngilizler Uman, Şârika ve Bahreyn'deki son askerî güçlerinin de yüklü masrafları karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar. 19 Haziran 1961'de ilk önce Küveyt bağımsızlığına kavuştu. 1971'de İngiltere körfez ülkelerinden tamamen çekildi ve 14 Ağustos 1971'de Bahreyn, 1 Eylül 1971'de Katar, 2 Aralık 1971'de de Birleşik Arap Emirlikleri istiklâllerine kavuştular. Böylece körfez ülkeleri XX. yüzyılın son otuz yılında modern dünyanın bağımsız devletleri olarak yerlerini aldılar. Bugün körfezde sınırı olan ülkeler İran, Irak, Küveyt, Bahreyn, Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve Uman'dır. Bu ülkeler arasından Irak ve İran dışındaki altı körfez ülkesi, 25 Mayıs 1981'de bir araya gelerek kurdukları Körfez İşbirliği Konseyi (Gulf Cooperation Council, el-Meclisü't-teâvünü'l-Halîcî) ile ekonomik, kültürel ve sosyal meselelerde iş birliği ve yardımlaşma içine girmişlerdir. Konseyin aldığı prensip kararları adım adım gümrük duvarlarının, vizelerin kaldırılmasını ve serbest ikametle iş kurma serbestliğinin getirilmesini hedeflemektedir. Haziran 1981'de, Körfez İşbirliği Konseyi'ne üye devletlerin maliye bakanları genel olarak yatırım, petrol, gümrük duvarlarını kaldırmak, banka muamelelerini kolaylaştırmak ve malî meselelerde koordinasyon yapmak üzere anlaşmaya vardılar. Bu anlaşma ilk ürününü Kasım 1982'de 2.1 milyar dolarlık bir yatırım fonunun kurulması şeklinde verdi. Mart 1983'te gümrük duvarlarında bir gevşeme oldu, ülkeler arasında birlikte iş kurma ve çalışma hakları tanındı, ortak yatırımlarla tesisler kurulmaya başlandı ve ülkeler arası ulaşım hizmetleri artırıldı. 1986 Ocak ayında ortak telekomünikasyon şebekesi kurulmasına karar verildi. Petrol ihracatında görülen körfezdeki yükleme sıkıntılarını hafifletmek gayesiyle borularla nakledilecek petrol için açık denizde sahili bulunan Uman'da yükleme limanları yapılması kararlaştırıldı. Hürmüz Boğazı'nın taşımacılıktaki tehlikeli durumu ve İran'ın boğazı kapatma tehdidi de böylece ortadan kaldırılmak istendi.

Ocak 1982'de toplanan savunma bakanları körfez için ortak bir savunma planı geliştirmeye çalıştılar. Plana göre körfezin iç ve dış emniyeti ortaklaşa sağlanacak ve ortak bir hava gücü oluşturulacaktı. Ekim 1983'te kara kuvvetleri, 1984'te hava kuvvetleri ortak manevralar yaptılar. 1984 ve 1985 yıllarında Körfez İşbirliği Konseyi üyeleri Avrupa Topluluğu yetkilileriyle görüşerek petrokimya ürünlerini doğrudan pazarlama yollarını araştırdılar.

Ayrıca Avrupa Topluluğu ile doğrudan ticaret yapabilmenin imkânları araştırıldı; 1986'da da aynı çerçeve içinde Amerika ve Japonya ile görüşmeler yapıldı.

Basra körfezi, sekiz yıl devam eden İran-Irak Savaşı'nda (1980-1988) ve Irak'ın Küveyt'i işgal etmesi üzerine başlayan Körfez Savaşı'nda (17 Ocak-28 Şubat 1991) büyük bir tahribata uğradı. 1980'de Irak'ın İran'a saldırmasıyla başlayan İran-Irak Savaşı'nda, körfezden batıya giden petrol nakliyatının aksamaması ve emniyet altında tutulması amacıyla Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Batılı ülkelerin buraya gönderdikleri savaş gemileriyle bölge denetim altında tutuldu. Savaş sırasında petrol yüklü tankerlerin ve her iki ülkeye ait petrol tesislerinin roket ve füzelerle karşılıklı vurulması körfezde ciddi tehdit oluşturdu. Vurulan tanker ve tesislerden denize sızan petrol çevre kirliliğine ve yangınlara sebep olurken temizlenmesi de büyük bir problem teşkil etti. 3 Temmuz 1988 tarihinde 290 yolcu taşıyan İran'a ait bir uçağın Amerika Birleşik Devletleri filosundan yanlışlık sonucu fırlatılan bir füzeyle düşürülmesi, bölgenin ve bütün dünyanın geniş tepkisine sebep oldu. İran'ın Birleşmiş Milletler'in 598 sayılı ateşkes kararını kabul etmesiyle son bulan bu savaş Basra körfezinde çeşitli acılarla büyük bir tahribat bıraktı.

İran-Irak Savaşı'ndan iki yıl sonra 2 Ağustos 1990'da Irak'ın bazı petrol ve sınır anlaşmazlıklarını gerekçe göstererek Küveyt'i işgal ve ilhak etmesiyle patlak veren körfez krizi, Irak'ın kayıtsız şartsız geri çekilmesini öngören Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararlarını tanımaması üzerine 17 Ocak 1991'de savaşa dönüştü. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin kararlarına uygun biçimde başta Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, İtalya, Suudi Arabistan ve Mısır olmak üzere pek çok ülkenin oluşturduğu müttefik güçlerle Irak arasında 28 Şubat'a kadar devam eden savaşta Basra körfezi tarihinin en büyük tahribatına sahne oldu. Irak'ın denizden ablukaya alınması için Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, İtalya, Kanada ve Avustralya gibi ülkelerin bölgeye gönderdikleri çok sayıda savaş gemisi körfezde ve girişinde mevzilendirildi. Savaşa hazırlık amacıyla bölgeye, II. Dünya Savaşı'ndan sonra görülen en büyük yığınak yapıldı. Yaklaşık 1,5 milyon askeri karşı karşıya getiren son kırk beş yılın bu en büyük savaşı sırasında Küveyt'te bombalanan petrol tesislerinden akan ve ayrıca Irak tarafından denize bırakılan milyonlarca

varil ham petrol, Basra körfezinde tarihin en büyük çevre kirlenmesine sebep oldu. Deniz yüzeyinden güneye doğru akan petrol Suudi Arabistan, Katar ve Bahreyn'in deniz suyundan içme suyu temin ettikleri arıtma tesisleri için tehlike oluştururken denizdeki canlıların da ölmesine yol açtı. Diğer tarafan Küveyt'te ateşe verilen ve yıllarca yanacağı tahmin edilen 500 kadar petrol kuyusundan yükselen dumanlar, yalnız körfez ülkelerinde değil bütün Ortadoğu'da çevre kirliliği meydana getirdi; bölgede yer yer siyah yağmurların yağmasına ve ısı düşmelerine yol açtı. Savaşta tahrip edilen ve tabii dengesi

bozulan körfezin temizlenerek eski haline kavuşturulmasının yıllar alacağı tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 4455, 5766, 8499; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Irak, Oxford 1925, s. 105-108, 187-195; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590, İstanbul 1960, Giriş; Mahmûd Ali Dâvûd, el-Halîcü'l-Arabî ve'l-alâkatü'd-devliyye (1890-1914), Kahire 1961; Cemâleddin Zekeriyyâ Kasım, el-Halîcü'l-Arabî (1840-1914), Kahire 1966; R. S. Whiteway, The Rise of the Portuguese Power in India, London 1967, s. 222; Delîlü'l-Halîc (Coğrafya), I, 3, 125-128; a.e. (Târih), I, 14-50; II, 644, 803; III, 1215, 1457; Ahmad Mustafa Abu Hakima, "The Development of the Gulf States", The Arabian Peninsula Society and Politics (nşr. D. Hopwood), New Jersey 1972, s. 31-53; Middle East and North Africa, London 1985, s. 218; Arabian Bounderies, Primary Documents 1853-1957 (ed. R. Schofield - G. Blake), Oxford 1988, II, 307-311, 321-327, 339-343, 353; Cengiz Orhonlu - Turgut Işıksal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, XIII/17-18 (1963), s. 78-79, 90-91, 99; Cengiz Orhonlu, "Seydî Ali Reis", TED, sy. 1 (1970), s. 39-56; a.mlf., "1559 Bahreyn Seferine Âid Bir Rapor", TD, XVII/22 (1967), s. 1-16; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra Körfezi Sâhillerinde Osmanlılar, Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu", a.e., sy. 25 (1971), s. 51-54; Richard N. Frye,

“The Persian Gulf and Changes in Nomenclature”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 33-43.

Mustafa L. Bilge

BASRİYYÛN

البصريّون

Mu‘tezile’nin Basra ekolüne mensup olan kelâmcılara verilen genel ad.

(bk. MU‘TEZİLE)

BASRİYYÛN

البصريّون

II-IV. (VIII-X.) yüzyıllar arasında Basra’da yetişen ve Arapça’nın gramer kaidelerini tesbit etmeye çalışan dilcilerle bunların görüşlerini benimseyen âlimlere verilen ad.

İslâmiyet’in doğuşundan sonra Araplar’ın Arapça’yı bilmeyen topluluklarla ilişkileri sonucunda hayat tarzlarında bazı değişmeler ve dillerinde bozulmalar oldu. Konuşma dilinde fasih Arapça’dan farklı özellikler görülmeye başlandı. Bu durum sadece günlük konuşmalarda değil Kur’an-ı Kerîm’in okunmasında da kendini gösterdi. Kur’an’ın doğru okunmasını ve doğru anlaşılmasını temin etmek için Arapça’nın İslâmiyet’i yeni kabul etmiş Arap olmayan milletler tarafından öğrenilmesini kolaylaştırmak, bunun için de Arap dili gramerini ilmî usullere dayalı kaideler halinde tesbit etmek gerekiyordu. Böylece Arap filolojisinin kuruluşu, klasik dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi, ayrıca ihtiyaç duyulan gramer ve lugat çalışmaları, ilk defa Arap yarımadasının kuzeydoğusunda Araplar’la Arap olmayanlar arasında âdeta bir sınır vazifesi gören Basra’da, yaklaşık bir asır sonra da ona paralel olarak Kûfe’de başlayıp üç asır kadar devam etti.

Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, prensipleri ve meselelere bakış tarzları birbirinden farklı, dolayısıyla aralarında ihtilâflar bulunan iki dil mektebinin doğmasına yol açtı. Önceleri Basriyyûn’dan faydalanarak yetişen ve II. (VIII.) yüzyıl sonlarında ayrı bir grup teşkil eden Kûfiyyûn, rekabet duygusunun etkisiyle hararetli bir çalışma içine girdi. Kûfe’de Ali b. Hamza el-Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi iki büyük nahiv âlimi yetiştikten sonra bu iki mektep mensupları arasında görüş ayrılıkları çoğalmış, ihtilâfları müstakil kitaplara konu teşkil eden çalışmaları, Arapça’nın edebî mahsullerinin derlenmesi ve kaidelerinin tesbitinde önemli rol oynamıştır.

İlk ihtilâf, Kûfe’nin temsilcisi olan Ebû Ca‘fer er-Ruâsî ile Basra’nın temsilcisi ve alfabetik Arap lugatçılığının kurucusu olan Halîl b. Ahmed el-

Ferâhidî (ö. 175/791) arasında başlamış, daha sonra Kûfeli Kisâî ile Basralı Sîbeveyhi (ö. 180/796) arasında devam etmiştir. Bu iki âlimin Hârûnürreşîd'in emriyle "Zünbûriyye" meselesi üzerinde yaptıkları tartışma çok meşhurdur (bk. Zeccâcî, s. 910). Bu ihtilâflarda tarafların muhalifleri ve müdafileri vardı. Münakaşa ve münazaraların çoğu halifelerin saraylarında cereyan etmiştir. Kûfe'nin Bağdat'a yakın olması ve Kûfeliler'in Hâşimîler'e olan sempatileri sebebiyle Abbâsî hânedanı ve vezirleri daha çok Kûfeliler'in tarafını tutmuştur. Basriyyûn'la Kûfiyyûn arasında cereyan eden münazaralar nahivcilere dair ilk tabakat kitaplarında yer almış, daha sonra bunların bir kısmını Ebü'l-Kasım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) Mecâlisü'l-ulemâʾ adlı eserinde toplamıştır. Bu ilk kaynaklar daha sonra kaleme alınan tabakat ve hal tercümesi kitaplarıyla iki mektebin ihtilâfına dair eserlere de kaynak teşkil etmiştir.

Her iki mektebin çalışmaları semâ*a ve kıyasa dayanmakla beraber farklı sonuçlar elde etmelerinin birtakım sebepleri vardır. Arap dilini hatasız bir şekilde konuşan bedevîlerin çöle yakın bir şehir olan Basra'da toplanması, Câhiliye dönemindeki Ukâz panayırını andıran ve İslâmî dönem panayırlarının en önemlilerinden biri olan Merbid'in Basra'da bulunması gibi sebeplerden ötürü Basriyyûn, titizlikle seçtikleri bedevî Araplar'ın fasih lehçesini esas alıp dile ait genel kurallar koymuşlar, bu kurallara uymayan şekilleri şâz* kabul ederek onlar için ayrıca kaide koymaya gerek görmemişlerdir. Buna karşılık Kûfe'nin dil bakımından karışık unsurlarla dolu olması sebebiyle Kûfiyyûn semâın kaynağını seçmede aynı titizliği göstermeyerek Araplar'dan rivayet edilen her kullanıma itibar etmişler, nâdir ve şâz olsa bile duydukları her şekli kaideye esas almışlardır. Bunun için Süyûtî İbn Dürüsteveyh'ten naklen, "zaruret sebebiyle kullanımı câiz olan şâz lugatları birer asıl kabul ettiği için Kisâî'nin nahiv ilmini ifsat ettiğini" söylemiştir (Bugyetü'l-vuât, II, 164).

İki mektep arasındaki anlayış farkı ve ihtilâf sebeplerine örnek olarak aşağıdaki kelimelerin çoğul yapılması hususu gösterilebilir: "Kapı" mânasına gelen bâb kelimesi ebvâb, bîbân ve ebvibe şeklinde çoğul yapılır. Ancak ebvibe fazla kullanılmayan nâdir bir şekildir. Aynı vezinde olup "köpek dişi" anlamında kullanılan nâb kelimesinin çoğul şekilleri ise enyüb, enyâb ve nüyûbdur. Aynı vezinde olan deff (tef), raff (raf) ve saff (sıra, dizi) kelimeleri sadece düfûf, rufûf ve sufûf şekillerinde cemilenir.

Def vezninde olup “el ayası” ve “yumruk” mânasına gelen keff kelimesinin çoğul biçimleri ise eküff, küfûf ve küffdür. Basriyyûn’a göre bu kelimelerden bedevî Araplar’ın

kullandığı şeklin dışında çoğul yapılması câiz değildir. Dolayısıyla “nâb” kelimesinin, “bâb”ın çoğulu olan “bîbân”a kıyasla “nîbân”, “deff” ve “saff” kelimelerinin de “keff”in çoğulu olan “eküff”e kıyasla “edüff” ve “asuff” şeklinde çoğul yapılması doğru değildir. “Bâb”ın en çok kullanılan esas çoğul şekli “ebvâb”dır. Bu kelimenin “ebvibe” şeklindeki çoğulu ise nâdir ve şâzdır, sadece Arap’tan duyulması halinde kabullenilir, fakat kullanılmaz. Kûfiyyûn’a göre ise “deff” ve “saff” kelimeleri “keff” kelimesiyle aynı vezinde olduğundan bunların da tıpkı “keff” kelimesi gibi “edüff” ve “asuff” şeklinde, “nâb” kelimesinin aynı vezinde olan “bâb”ın nâdir ve şâz çoğulu “ebvibe”ye kıyasla “enyibe”, “câr”ın (komşu) “ecvire”, “tâc”ın (taç) “etvice” şeklinde çoğul yapılması câizdir.

Buna göre Basriyyûn duydukları şekillerden seçtiklerini, Kûfiyyûn ise duydukları her şekli kıyasa esas almışlardır. Diğer bir ifadeyle Basriyyûn prensiplere, Kûfiyyûn Araplar’dan işittiklerine daha çok önem vermişlerdir. Bu bakımdan Basra mektebinde fikir hürriyeti daha çok, aklî istidlaller daha câziptir. Dolayısıyla Basriyyûn Arap dili ve edebiyatı üzerinde yüksek bir hâkimiyet kurmuşlardır. Daha sonraki Arap dilciliği Basriyyûn görüşüne dayanmaktadır. Bunun için de baştan beri genellikle Basra mektebi üstün tutulmuş, dil öğrenimi için Basra’dan Kûfe’ye çok az kişi gittiği halde Kûfe’den Basra’ya bu maksatla, özellikle de Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını okumak için pek çok talebe gelmiştir. İki mektep arasındaki ihtilâflar ilmî olduğu kadar siyasî idi. Basra ve Kûfe siyasî ve ilmî birer merkez olmaktan çıkıp her iki şehrin önde gelen âlimleri Bağdat’a göç edinceye ve münakaşayı devam ettiren üstatların ölümleri sebebiyle iş ehemmiyetini kaybedinceye kadar (IV./X. yüzyıl) bu ihtilâf sürüp gitmiştir. Bundan sonra Ebü’l-Kasım ez-Zeccâcî, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi âlimler tarafından temsil edilen Bağdat mektebi Abbâsîler’in Kûfiyyûn’u desteklemelerine rağmen bu çalışmalara uzlaştırıcı bir yön vermiştir.

Basra mektebinin ilk temsilcileri Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) ve Yûnus

Habîb'dir (ö. 182/798). Bunlardan sonra gerek bu mektebin gerekse Arap dilinin iki büyük âlimi olan Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî ile talebesi Sîbeveyhi gelir. Basra mektebi mensupları arasında Sîbeveyhi'den sonra da Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824-25 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Müberred (ö. 285/898) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi büyük âlimler birbirini takip etmiştir.

Basra mektebi mensuplarından Ebû Saîd Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö. 368/979), Basriyyûn'un hal tercümelerine dair Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. Krenkow, Beyrut 1936; Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, Kahire 1374; Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Kahire 1405/1985) adıyla müstakil bir eser kaleme aldığı gibi Ebü't-Tayyib el-Lugavî de (ö. 351/962) Basra ve Kûfe mekteplerine mensup dilcilerin hal tercümelerini Merâtibü'n-nahviyyîn'de (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1955) bir araya getirmiştir. Ayrıca Ebû Bekir ez-Zübeydî (ö. 379/989) Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1955; Muhammed Sâmî Emîn el-Hancî, Kahire 1373/1954) adlı eserinin yarısından fazlasını Basralı dil bilginlerine tahsis etmiştir. Günümüzde de Basra mektebiyle ilgili olarak Abdurrahman es-Seyyid'in Medresetü'l-Basra'sı gibi (Kahire 1968) müstakil çalışmalar yapılmaktadır. Şevki Dayf da el-Medârisü'n-nahviyye (Kahire 1968) adlı eserinin büyük bir kısmını bu mektep mensuplarının çalışmalarına ayırmıştır.

Her iki mektep mensuplarının ihtilâfları, fıkıhta hilâfiyat*a dair kaleme alınan eserler gibi, nahvin meseleleri hakkında müstakil eserler yazılmasına vesile olmuştur. Bunların en tanınmışları Ebü'l-Berekât Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn'i (nşr. Gothold Weil, Viyana 1913; M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1961, 4. baskı), Ebü'l-Beka el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn'i (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1406/1986; bu kitap Muhammed Hayr el-Hulvânî tarafından 1961'de Halep'te Mesâilü hilâfiyye fi'n-nahv adıyla da yayımlanmıştır) ile Abdüllatîf b. Ebû Bekir ez-Zebîdî'nin (ö. 802/1400) İtilâfü'n-nusra fi'htilâfi nühâti'l-Kûfe ve'l-

Basra’dır (nşr. Târık el-Cenâbî, Beyrut 1407/1987). Bu konuda daha başka eserlerin de yazılmış olduğu bilinmektedir (bk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn’in Ukberî’nin et-Tebyîn’ine yazdığı mukaddime, Beyrut 1406/1986, s. 77-83) (ayrıca bk. KÛFİYYÛN).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Enbârî, el-İnsâf fî mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1953; Ebü’l-Kasım ez-Zeccâcî, Mecâlisü’l-ulemâ˒ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 910; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1954; Sîrâfî, Ahbârü’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn (nşr. Fr. Krenkow), Paris-Beyrut 1936; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakatü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1973, s. 21-121, 157-188; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 45-69; Ukberî, et-Tebyîn an mezâhibi’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1406/1986; Abdüllatîf ez-Zebîdî, İtilâfü’n-nusra fi’htilâfi nuhâti’l-Kûfe ve’l-Basra (nşr. Târık el-Cenâbî), Beyrut 1407/1987; Süyûtî, Bugyetü’l-vuât, II, 164; a.mlf., el-Müzhir, II, 397-405; Abdurrahmân Fehmi, Medresetü’l-Arab, İstanbul 1304, s. 34-42; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, II, 283-298; Brockelmann, GAL, I, 96-117; Suppl., I, 158-177; Şevki Dayf, el-Medârisü’n-nahviyye, Kahire 1968, s. 9-150; Abdurrahman es-Seyyid, Medresetü’l-Basra en-Nahviyye, Kahire 1388/1968; Hüseyin Küçükkalay, Kur’an Dili Arapça, Konya 1969, s. 88; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîhu âdâbi’l-Arab, Beyrut 1394/1974, I, 409-415; Abdülazîz Atîk, el-Medhal ilâ ilmi’n-nahvi ve’s-sarf, Beyrut 1974, s. 137-154; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, II, 48-51; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 114-118; Nâsirüddin el-Esed, Mesâdirü’ş-şiri’l-Câhilî, Kahire 1978, s. 433-437; Sadrettin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 33-42; Sezgin, GAS, IX, 28-31; İnci Koçak, “Basra ve Kufe Mektepleri”, Doğu Dilleri, II/4, Ankara 1981, s. 143-155; I. Goldziher, “Arap Dili Mektepleri” (trc. Süleyman Tülücü), EAÜİFD, sy. IX (1990), s. 329-344; Kâmil Miras, “Abbasiler”, İTA, II, 172-176; TA, V, 368-369; Ilse Lichtenstädter - [Nihad

M. Çetin], “Nahiv”, İA, IX, 35-37; Nihad M. Çetin, “Sîbeveyhi”, İA, X, 578-585; a.mlf., “Arap (Edebiyat)”, DİA, III, 296-297.

Hulûsi Kılıç

BASSET, René

(ö. 1855-1924)

Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'nın Lunéville şehrinde doğdu; ilk ve orta öğrenimini burada yaptı. 1878 yılında Nancy'de edebiyat sahasında öğrenim gördü ve aynı yıl Paris'e gitti; Paris'te çalışmalarını Arapça, Farsça, Türkçe ve Rusça üzerinde yoğunlaştırdı. Doğu dilleri, özellikle Arapça üzerine yaptığı araştırmalar dikkati çekince 1880'de Cezayir'de Cezayir Yüksek Edebiyat Okulu'nun (L'École Supérieure des Lettres d'Alger) öğretim kuruluna alındı. Bu okulda başta Arapça olmak üzere Habeşçe, Türkçe ve Berberîce derslerini okutma görevi kendisine verildi. Bu sırada fırsat buldukça ve yaz tatillerinden faydalanarak Cezayir'den başka Fas, Tunus, Senegal ve Gine gibi Afrika'da Fransız himayesinde bulunan İslâm topraklarını gezdi. Daha çok Tunus'ta derlediği çeşitli İslâmî yazmaları, özellikle Arapça metinleri inceledi ve bunlardan ilham alarak halk hikâyeleri üzerine çok sayıda kitap yazdı. Fakat asıl ihtisası Berberî dilleri, tarihi, kültürü ve arkeolojisi üzerine olup Berberîler'le ilgili bilgilerin ele alınmasına, gelişme ve çoğalmasına kapı aralayan çok sayıda araştırması bulunmaktadır.

1898 yılında Fransız Akademisi'ne gözlemci üye olarak kabul edildi. 1905'te Cezayir'de toplanan şarkiyatçılar kongresinin başkanlığını yaptı. Lizbon, Madrit, Roma ve Şam'da birçok ilmî kuruluşun üyesi oldu ve Encyclopedie de L'Islam'ın (Leiden) idare kuruluna seçildi. Bu arada Fransız hükümeti de çalışmalarını takdir ederek onu Cezayir konsolosluğuna tayin etti; ancak Basset bu teklifi kabul etmedi ilimle meşgul olmayı tercih ettiğini bildirdi. 1911 yılında çalıştığı Cezayir Yüksek Edebiyat Okulu fakülteye dönüştürülünce (La Faculte des Lettres d'Alger) kendisi dekanlığına getirildi.

René Basset Cezayir'de öldü. Ölümünden sonra hâtırasına iki ciltlik bir eser yayımlandı (Mélanges René Basset, Fas 1925).

Eserleri. Basset birçok kitap, makale, ansiklopedi maddesi, gezi notu, hikâye ve deneme yazmıştır. En önemli kitapları şunlardır: Prières des Musulmans chinois (Paris 1878); La poesie arabe ante-islamique (Paris 1881); Contes des Dix Vizirs [Bakhtyar Nameh] (Paris 1883); Mélanges d'histoire et de littérature orientales (Louvain 1886-1888); Les aventures de Tamim ad-Dari (Rome 1891); Notice sur les manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne (Lisbonne 1894); La bordah du Cheikh el Bousiri (Paris 1894); Histoire de la conquête de l'Abyssinie par le Cheikh Chihab ed-din (Paris 1894-1901); Le livre des conquêtes de l'Ifriqyah et du Maghrip (Leyde 1896); Tableau de Cébès d'Ibn Miskaweih (Alger 1898); L'Algérie par les monuments (Paris 1900); Hercule et Mahomet (Paris 1901); La Khazradjiyah, traité de métrique arabe (Alger 1902); Deux versions arabes inédites du roman des sept vizirs (Paris 1903); Contes populaires d'Afrique (Paris 1903); Recherches sur les sources bibliographiques de la Salwat el Anfâs (Alger 1908); La Banat So'âd (Alger 1910). Basset'in Berberîler'le ilgili belli başlı çalışmaları da şunlardır: Notes de lexicographie berbère (Paris 1883-1888); Contes populaires berbères (Paris 1887); Recueil de textes et de documents relatifs K la philologie berbère (Paris 1887); Études sur les dialectes berbères (Paris 1894); Les noms de métaux et de couleurs en berbère (Paris 1895); Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites (Sousse 1905); Recherches sur la réligion des berbères (Alger 1909); Les mots arabes passés en berbère (Gieszen 1906) (eserlerinin tam listesi için bk. Mélanges René Basset, II, 463-503).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges René Basset, Fas 1925; Necîb Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 216-218; Ziriklî, el-Alâm, III, 39; E. Lévi-Provençal, "René Basset 1855-1924", Hespéris, IV, Paris 1924, s. 1-8; A. Bel, "René Basset", RAfr., LXV (1924), s. 12-19; G. Ferrand, "René Basset 1855-1924", JA, 204 (1924), s. 137-141; Muhammed Ebû Şeneb, "el-Merhûm el-allâme René Basset", MMİADm., IV/4 (1924), s. 164-166; TA, V, 370.

Ferman Karaçam

BAST

البسط

Ruhen rahatlama ve mânevî ferahlık duyma anlamına gelen bir tasavvuf terimi.

(bk. KABZ)

BAŞ

Türk devletlerinde bazı müessese ve makam isimlerinin önüne veya sonuna getirilen bir kelime.

Baş kelimesi aynı anlamdaki ser* gibi çok sayıda birleşik kelime yapımında kullanılmıştır. Eski Türk devletlerinde ve özellikle Osmanlı Devleti'nde bu kelime ile yapılan müessese ve makam isimleri yaygın olarak görülmektedir. Nitekim Fâtih kanunnâmesinde çeşitli müessese ve makamların reisleri (kapıcıbaşı, çavuşbaşı, kilercibaşı, odabaşı, hazinedarbaşı vb.) bu kelime ile nitelendirilmiştir. Bunun gibi iskân işlerini yürüten kişiye iskânbaşı; şehirlerde asayişi sağlayanlara subaşı, sekbanbaşı, asesbaşı, böcekbaşı; derbend* işlerini görenlere derbendbaşı, pandorbaşı, martolosbaşı; martolosbaşının üstünde martolos* birliklerindeki nüfuzlu kimselerin en büyüğüne harâmibaşı; derbend muhafazasına tayin edilen aşiretlerin kethüdâsına bölükbaşı denilmiş, askerî terim olarak cebecibaşı, topçubaşı, yayabaşı, delibaşı, mehterbaşı, koçubaşı, bostancıbaşı, kapıcıbaşı, binbaşı vb. kullanılmıştır. Ayrıca medreselerde talebe temsilcisi olarak seçilen kimselere de kemerbaşı adı verilirdi.

Baş kelimesi birtakım kelimelerin önüne getirilerek de birleşik şekiller yapılmıştır: Rumeli'de çeribaşı olarak adlandırılan, Anadolu'da ise "aşiret beyi" anlamına gelen başbuğ (veya baş u buğ); devlet memuriyetlerinden başhalife, başçavuş, başyazıcı, başmukataacı, başlala, başdefterdar, başbakı kulu, başefendi, başalkışçı, başmimar, başmuhasebeci vb.

Baş kelimesinin bazan kelimelerin hem önünde hem sonunda birlikte kullanıldığı görülmektedir. Meselâ saruca ve sekban bölüklerinin en büyük âmiri olup serçeşme de denilen başbölükbaşı ile başodabaşı ve başbinbaşıda olduğu gibi. Kelime hekimbaşı, kasabbaşı, pazarbaşı, dikicibaşı, çizmecibaşı, kürkçübaşı, yiğitbaşı gibi esnaf ve meslek kuruluşlarının en büyüğüne verilen unvanı da ifade etmektedir. Günümüzde de başvekil, başbakan, onbaşı, yüzbaşı, binbaşı gibi siyasî, askerî ve idarî sahalarda aynı şekilde çeşitli makam veya rütbeleri bildirmek üzere kelimelerin önüne ve sonuna getirilerek kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûs-ı Türkî, s. 264-265; Türk Lugatı, I, 592 vd.; BA, MAD, nr. 9956, s. 178; BA, Şikâyet Defteri, nr. X, s. 120; BA, MD, nr. 37, hk. 2900; BA, KK, nr. 220, s. 52; "Kanunname-i Âl-i Osman: Sûret-i hatt-ı humâyûn-ı Sultân Mehemmed Hân" (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, sy. 33 (1982), s. 31-32, 34, 35; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1338/1922, I, 900-901; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar), İstanbul 1961, s. 147; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963, s. 8, 46, 48, 50; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı, İstanbul 1967, s. 70, 71, 85; Uzunçarşılı, Medhal, s. 37, 85, 103, 431-432; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 400, 468, 504, 508; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 42-43; Feridun M. Emecen, "Târih-i Lebîbâ'ya Dâir", TD, sy. 33 (1982), s. 247; "Baş", İA, II, 328.

Yusuf Halaçoğlu

BAŞ KESMEK

(bk. SEMÂ)

BAŞ SAĞLIĞI

(bk. TÂZİYE)

BAŞA KAKMAK

(bk. MİNNET)

BAŞBAKANLIK CUMHURİYET ARŞİVİ

Ankara'da, Türkiye Cumhuriyeti'ne ait arşiv malzemesiyle arşivlik malzemenin muhafaza edildiği, düzenlenip istifadeye sunulduğu kurum.

Türkler'de arşiv fikrinin daha Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından beri var olduğu, bugüne kadar muhafaza edilmiş milyonlarca arşiv vesikasının mevcudiyetinden anlaşılmaktadır. Bugün bu vesikaların büyük bir kısmı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde muhafaza edilmekte, bazı müze, kütüphane, müftülük ve diğer devlet dairelerinde de bu devrin tarihiyle ilgili zengin arşiv malzemesi bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden başlayarak özellikle Millî Mücadele, onu takip eden dönem ve Cumhuriyet'in ilânından bugüne kadar teşekkül eden her türlü arşiv malzemesi ve zamanla arşiv malzemesi haline gelecek olan arşivlik malzemenin kontrol altına alınması, bunların arşivcilik metot ve tekniklerine uygun olarak korunması, düzenlenmesi ve ilmî bir şekilde tasnif edilip istifadeye sunulmasıyla ilgili arşiv hizmetlerinin bağımsız olarak ve merkezî bir şekilde yürütülmesi görevi ise Ekim 1976'da Başbakanlık Merkez Teşkilâtı içerisinde kurulmuş olan Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığı'na verildi. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığı daha sonra, 10 Ekim 1984 tarih ve 3056 sayılı Başbakanlık teşkilât kanunu ile kurulmuş olan Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'ne bağlandı. Aynı kanuna dayanılarak İstanbul'daki Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı da yeni kurulan bu genel müdürlüğe bağlanmış oldu.

Başbakanlık Cumhuriyet ve Osmanlı arşivlerinin tarihî gelişimine dikkat edildiğinde gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde arşiv faaliyetlerinin devletin görevleri içerisinde mütalaa edildiği ve bu faaliyetlerin daha çok merkez teşkilâtına bağlı birimlerce yürütüldüğü görülmektedir. Nitekim 1850'de binası ve tefrişi tamamlanarak hizmete sokulan ve Osmanlı dönemindeki arşiv vesikalarının bir araya toplanıp

merkezî bir arşiv teşkil edilmesi çalışmalarında önemli yer tutan Hazîne-i Evrak imparatorluğun sonuna kadar sadârete bağlı olarak faaliyet göstermiş, çeşitli isim değişiklikleri ve teşkilât düzenlemelerine uğramakla birlikte bu müessese Cumhuriyet döneminde de yine başbakanlık bünyesinde teşkilâtlandırılmıştır. Cumhuriyet dönemi arşiv malzemelerinin muhafaza ve düzenlenmesiyle görevli Cumhuriyet Arşivi'nin teşkilâtlanmasında da aynı anlayışla hareket edilmiş, 1984'te çıkarılan 3056 sayılı kanunun ikinci maddesinin (g) fıkrasında başbakanlığın arşivle ilgili görevlerinden şu şekilde bahsedilmiştir: "Türk devlet ve millet hayatını ilgilendiren tarihî, hukukî, idarî, ekonomik, ilmî doküman ve belgeleri toplamak, değerlendirmek ve düzenlemek, film, mikrofilm gibi ileri teknikleri uygulayarak arşiv malzemesini tek nüsha olmaktan kurtarmak, bunların tahribini önleyecek arşiv laboratuvarı kurmak, milletlerarası arşivcilik ile ilgili hareketleri takip etmek, önemli arşiv malzemesini yurt ve dünya bilim çevrelerine sunmak."

Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığı bu görevleri Cumhuriyet dönemi arşiv malzemesi üzerinde gerçekleştirecek ana hizmet birimleri olarak "Tesbit ve Değerlendirme", "Tasnif Hizmetleri", "Araştırıcı Hizmetleri" ve "Teknik Hizmetler" şube müdürlükleri şeklinde teşkilâtlandırılmıştır.

Cumhuriyet Arşivi'nin kuruluşu 1976 yılını bulmakla birlikte ülkemizde arşiv konusu ve hizmetleriyle ilgili, bilhassa mevzuata yönelik çalışmalar çok daha eskilere inmektedir. Özellikle 1930'lu yıllardan günümüze kadar konu ile ilgili çeşitli mevzuat yürürlüğe konmuş, ancak bunların hiçbiri arşiv meselesine temelden çözüm getirecek mahiyette olmamıştır (bu konu için bk. İsmet Binark, Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu [Mayıs 1985], s. 215-248; a.mlf., Cumhuriyet Döneminde Arşiv Hizmetlerinin Geliştirilmesi Konusunda Yapılmış Çalışmalar ve Cumhuriyet Arşivi, s. 20-42).

Mevzuat yetersizliği, teşkilâtlanma konusundaki aksaklıklar, arşiv hizmetleri için yeterli malî kaynak ve imkânların ayrılamayışı gibi sebeplerle devlet arşiv hizmetleri yakın zamana kadar ileri bir seviyeye çıkarılamamıştır. Bu sebeple Cumhuriyet dönemi arşiv malzemesinin büyük bir kısmı halen ait oldukları kurum ve kuruluşlarda, arşivcilik metot ve tekniklerinin gerektirdiği yeterli koruma şartlarından uzak bir şekilde

muhafazaya çalışılmaktadır. Ayrıca bu döneme ait arşiv malzemesinin büyük bir bölümü bugüne kadar arşivciliğin gerektirdiği şekilde ilmî metotlarla tasnif edilip değerlendirilmemiştir. Bunun yanında her yıl yeniden büyük ölçüde arşiv malzemesi ve arşivlik malzeme teşekkül etmekte ve dairelerinde yığılarak aynı âkıbete mahkûm duruma gelmektedir.

Cumhuriyet Arşivi için gerekli hazırlıklar yapıldığı sırada, arşivlerdeki ayıklama ve imha işlemlerini düzenlemek üzere 26 Mart 1956 tarihinde kabul edilen 6696 sayılı "Muhafazasına Lüzum Kalmayan Evrak ve Vesâikin İmha Edilmesi Hakkında Kanun" ile buna bağlı olarak 13 Eylül 1957 tarih ve 4/9438 sayılı "Muhafazasına Lüzum Kalmayan Evrak ve Vesâikin İmha Edilmesi Hakkındaki Nizamnâmeyi Mer'iyete Koyan İcra Vekilleri Heyeti Kararı" yürürlükteydi. Fakat bu kanun uygulamada geçerlilik kazanamamıştı. Ayrıca bu kanunla ayıklama ve imha işlemlerinin uygulama ve denetim yetkisi Millî Eğitim Bakanlığı'na bırakılmıştı ki bu 3056 sayılı kanun çerçevesinde kurulan Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nün görevleriyle ters düşmekteydi. Zira 3056 sayılı

kanunun on birinci maddesinde Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nün görevleri sayılırken, "Kamu kurum ve kuruluşlarının arşivlerinde ayıklama, saklama ve imha işlemlerini denetlemek" de yer almıştı. Bu arada 1959 yılı ve onu takip eden yılların bütçe kanunlarına, "Muhafazasına lüzum kalmayan evrak ve vesâikin imha edilmesi hakkındaki 6696 sayılı kanun hükümleri ... malî yılında uygulanmaz" şeklinde bir fıkra eklenmiş, bu durum 1988 yılına kadar devam etmiştir. Son olarak 1987 yılı bütçe kanununda da bu hüküm yer almıştır. Bazı kurum ve kuruluşlar ise 1968 yılından sonra bütçe kanunlarına konan bu hükümden faydalanarak ve kendilerine istisna ve özel yetkiler sağlayarak bu kanun hükümlerine tâbi olmaksızın hazırladıkları yönetmelik esasları dahilinde evrak ve vesika imha etme yetkisini elde etmişlerdi. Bu arada esasları bilinmeden gelişigüzel yapılan ayıklama ve imha işlemiyle de çok önemli arşiv malzemesinin yok edilmiş olması muhtemeldir.

Muhtevası yönünden günün ihtiyaçlarına cevap vermeyen ve uygulaması itibariyle de 3056 sayılı kanunun on birinci maddesinin ilgili hükümlerine ters düşen 6696 sayılı kanunun yürürlükten kaldırılması bir zaruret halini

almıştı. Bu konuda bir mevzuat düzenlemesi getirilmediği takdirde kurum ve kuruluşlar bütçe kanunlarına konan hükümden faydalanarak kendi hazırlayacakları yönetmelikler çerçevesinde ayıklama ve imha işlemlerini sürdüreceklerdi. Bu arada yine mevzuat yokluğundan dolayı devlet kurum ve kuruluşlarında ve bunların alt birimlerinde arşiv malzemesinin yeniden teşekkülü, tasnifi ve değerlendirilmesi bir ilmî disipline ve standarda bağlı olmadığı için arşiv malzemesinin ve arşivlik malzemenin teşekkülü hiçbir ortak rasyonel nizama bağlı bulunmadan tamamen gelişigüzel şekilde cereyan edecek, bu ise geleceğin arşivleri için içinden çıkılması güç durumlar ortaya koyacaktı. 3056 sayılı kanun idarî, hukukî ve teknik arşiv uygulamasına imkân verecek yeni mevzuat düzenlemelerinin yapılmasına ışık tutmuş ve uygun bir zemin hazırlamıştır.

Bu çerçevede başbakanlıkça, 6696 sayılı kanun yerine, 4 Nisan 1988 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 316 sayılı "Muhafazasına Lüzum Kalmayan Evrak ve Malzemenin Yok Edilmesi Hakkında Kanun Hükmünde Kararnâme" hazırlanmıştır. Bu kararnâmede amaç ve kapsam yeniden belirlenerek yapılmak istenen yeni düzenlemelere uygunluk sağlanmış, eski kanundan doğan tereddütler giderilmek suretiyle kurum ve kuruluşların arşivlerinde arşiv malzemesi ve arşivlik malzeme hüviyeti taşımayan, muhafazasına lüzum görülmeyen yok edilecek evrak ve her türlü malzemenin ayıklama ve imha işlemlerine dair usul ve esasların belirlenmesine imkân sağlanmış, ayrıca arşiv malzemesi ve arşivlik malzemenin tarifleri yapılmıştır. Söz konusu kararnâme 28 Eylül 1988 tarihinde kanunlaşmıştır. Zaten millî arşiv politikasının esaslarını belirlemek, bu esasların uygulanmasını takip etmek ve denetlemek görevini kanunla üstlenmiş bulunan Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nün görevlerini istenilen istikamette ve sağlıklı bir şekilde sonuçlandırabilmesi için bir dizi düzenleme yapma zarureti de kendiliğinden doğmuştu.

Bir başka düzenleme de başbakanlıkça hazırlanıp 16 Mayıs 1988 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe konulan "Devlet Arşiv Hizmetleri Hakkında Yönetmelik"tir. Bu düzenleme ile de kamu kurum ve kuruluşları ile şahıslar elinde bulunan arşiv malzemesinin ve arşivlik malzemenin tesbiti, bunların kayba uğramamalarının sağlanması, gerekli şartlar altında korunmaları, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nün bu konulardaki görev ve yetkileri, kurum ve kuruluşlarla olan münasebetleri, kurum ve

kuruluşların yüklenecekleri sorumluluklar, arşiv malzemesinin devletin, gerçek ve tüzel kişilerin ve ilmin hizmetinde değerlendirilmesi, bunların yanı sıra muhafazasına lüzum görülmeyen malzemenin ayıklaması ve imhasıyla ilgili usul ve esaslar hükme bağlanmıştır.

Başbakanlıkça getirilen bir diğer yeni düzenleme de devlet arşivlerinde ilmî araştırma ve inceleme yapmak, örnek almak isteyen yerli ve yabancı hakikî ve hükmî şahısların tâbi olacakları esaslar konusundadır. 3056 sayılı kanunun on birinci maddesinin (h) fıkrası, devlet arşivlerinden faydalanma esaslarını belirlemek, arşivlerdeki araştırma taleplerini değerlendirmek ve gerektiğinde izin vermek yetkisini başbakanlığa, dolayısıyla Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'ne bırakmıştır. Başbakanlık kanunun kendisine verdiği bu yetkiye dayanarak bu esasları yeniden düzenlemiş, 83/5963 sayılı bakanlar kurulu kararı yerine 89/14.269 sayılı bakanlar kurulu kararı yürürlüğe konulmuştur.

Bu arada Ankara'da, Cumhuriyet dönemine ait arşiv malzemesini merkezî bir şekilde toplayıp muhafaza etmek, modern teknolojinin imkânlarıyla devletin, ilmin, gerçek ve tüzel kişilerin istifadesine sunmak maksadıyla 1974 yılında inşasına başlanan Devlet Arşiv Sitesi 29 Ekim 1988 tarihinde hizmete girmiştir. Devlet Arşiv Sitesi'nde nükleer sığınak depolar, sığınak depolar ve normal depolar olmak üzere farklı özelliklerde depolar yer almıştır. Tamamı yer altında bulunan nükleer sığınak depoların girişi ayrı olup havalandırma sistemi de müstakildir. Her blokta ikişer kat olarak planlanan havalandırma sistemli sığınak depoların 4/6'sı toprak altındadır ve muhtemel bir yangına sekiz saat dayanacak şekilde projelendirilmiştir. Ayrıca her blokta üçer kat olarak planlanan ve bir yangın tehlikesine iki saat dayanacağı hesap edilen normal depolar bulunmaktadır. Bu depolarda sabit raf sistemi kullanılmış olup toplam raf uzunluğu 125 kilometredir. Bütün depolarda gerekli teknik tesisat projelendirilmiştir. Ayrıca bütün depolarda gazlı yangın söndürme tesisatı ve muhtemel bir yangın tehlikesini kontrol altında tutan ve tehlike anında otomatik olarak yangın tesisatını çalıştıran, depo kapılarını kapayarak dışarıdan hava girmesini önleyen bir elektronik kumanda sistemi de vardır. Depolarda yanıcı yapı malzemesi ve aksamı kullanılmamıştır. Devlet Arşiv Sitesi'nde ayrıca her türlü teknik servislere, hizmet ünitelerine, araştırma ve sergi salonuna, 138 kişilik simultane tercüme imkânlı toplantı salonuna, merkezî ısıtma sistemine, jeneratör ve

trafo merkezine yer verilmiştir. Site yaklaşık 108.000 m²'lik yapı toplam alanı üzerinde inşa edilmiştir. Devlet Arşiv Sitesi'nde ayrıca bir bilgi işlem merkezi de kurulmuştur. Bu şekilde tesbit edilen bilgi ve belgelerin değerlendirilerek yerinde veya bilgi ağı ile diğer merkezlerle en son teknolojiler kullanılarak hizmete sunulması mümkün olabilecektir.

Arşiv konusundaki yeni mevzuat düzenlemeleri çerçevesinde, 3473 sayılı kanun kapsamında yer alan kurum ve kuruluşların arşivlerini düzenleme çalışmaları da Cumhuriyet Arşivi Daire Başkanlığı'nın denetim ve rehberliğinde başlatılmış olup arşiv henüz araştırıcılara açık değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmet Binark, Cumhuriyet Döneminde Arşiv Hizmetlerinin Geliştirilmesi Konusunda Yapılmış Çalışmalar ve Cumhuriyet Arşivi, Ankara 1991, s. 20-42; a.mlf., "Türk Devlet Arşivi ve Arşiv Sitesi", TKDB, XXVI/2 (1977), s. 74-81; a.mlf., "Arşiv Konusunda Önbilgiler", a.e., XXVIII/2 (1978), s. 69-87; a.mlf., "Bizde Devlet Arşivi Konusu, Kısa Tarihçesi ve Günümüzdeki Gelişmeler", a.e., XXX/2 (1981), s. 57-66; a.mlf., "Milletlerarası Arşiv Konseyi", a.e., XXXI/1 (1982), s. 27-38; a.mlf., "Arşivlerle İlgili Mevzuat, Çalışmalar ve Öneriler", Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu (Mayıs 1985), İstanbul 1985, s. 215-248; a.mlf., "Devlet Arşiv Sitesi'nin Açış Konuşması", Başbakanlık Devlet Arşiv Sitesi Cumhuriyet Arşivi'nin Açılışı, 29 Ekim 1988, Ankara 1989, s. 11-16; Necati Aktaş-İsmet Binark, el-Arşîfü'l-Osmânî, Amman, 1406/1986, s. 521.

İsmet Binark

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ

Osmanlı Devleti'ne ait resmî defter, sicil ve evrakın bugün muhafaza edildiği yer.

Osmanlı Devleti'nde daha kuruluştan itibaren bir arşiv fikrinin mevcut olduğu, gerek kayıtların defter şeklinde tanzimi ile ilgili emirlerden, gerekse günümüze kadar gelen belgelerin tanzim ediliş tarzından ve titizlikle korunmuş olmalarından anlaşılmaktadır. Bununla beraber günümüzdeki anlamıyla bir arşivcilik olmamakla birlikte yazışma sisteminin özelliği, hak ve hukukun korunması düşüncesiyle yazı yazmak ve her türlü yazılı materyale duyulan saygı, biriken evrakın titizlikle korunmasında önemli derecede rol oynamıştır.

Bursa'nın başşehir olduğu dönemlere ve öncesine ait resmî belgelerin Timur istilâsı sırasında yok edildiği bilinmektedir. Edirne'nin devlet merkezi olduğu dönemlerde ise meydana gelen yangınlar, saltanat kavgaları gibi sebepler bu döneme ait belgelerden çok azının zamanımıza kadar gelmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı daha çok Kanûnî döneminden itibaren kesif ve düzenli arşivlik malzeme bulunmaktadır.

İstanbul'un fethinden sonra ilk evrak mahzeni olarak Yedikule kullanılmıştır. Bununla beraber Edirne Sarayı'nda divanhâneye ve ordu divanlarına ait defterler ancak III. Ahmed'den sonra Topkapı Sarayı'na taşınmıştır.

Kese, torba ve sandıklarda muhafaza edilen arşivlik malzeme, ilk dönemde divan toplantılarının yapıldığı Kubbealtı'nın yanı başındaki Hazîne-i Âmire'de devlet gelirleri, altın ve gümüş akçeler, değerli eşyalarla birlikte saklanmıştır. Sekiz kubbeden oluşan çift demir kapılı geniş bir bina olan Hazîne-i Âmire'ye divan defterleri ve battallarının konulması ve muhafazası için çeşitli defalar emirler verilmiştir (BA, MD, nr. 144, s. 3; nr. 166, s. 2).

Sultan I. Abdülhamid zamanında başlayan ıslahat hareketleri arşivcilik konusunda da kendini göstermiştir. Bu devirde devlet kayıtlarının korunması ve önemi konusunda bir bakıma günümüz arşivciliğine de yol gösteren birtakım prensipler ve nizamnâmeler çıkarılmıştır (BA, MD, nr. 183, s. 4).

Divan toplantılarının eski önemini yitirmesinden sonra resmî evrakın bir kısmı Sultanahmet'te Sarây-ı Atîk denilen mahzene, bir kısmı da Bâbıâli'ye yakın Tomruk Dairesi'ne taşınmıştır. Bir bölüm önemli evrak da Kubbealtı'nın bitişiğinde yer alan ve bugün silâh müzesi olan dış hazinede toplanmıştır. Maliye evrakı ise yine Sultanahmet'te Çadır Mehterleri Kışlası'nda muhafaza edilmekteydi. XVIII. yüzyıl sonlarında Bâbıâli'nin teşekkül etmesiyle Bâb-ı Âlî, Bâb-ı Defterî, Bâb-ı Seraskerî ve Bâb-ı Meşîhat olmak üzere bünyesinde evrak biriken dört daire ortaya çıkmıştır.

Bâbıâli, sadrazamın resmî makamı olan Paşa Kapısı'na I. Abdülhamid devrinden itibaren verilen addır. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarının Paşa Kapısı'nda yapılmaya başlanmasıyla divan kalemleri, reîsülküttâb, teşrifatçı ve diğer görevliler buraya taşınmış, sadârete ait dahiliye ve hariciye odaları, Meclisi Vâlâ, Dîvân-ı Deâvî gibi dairelerin birleşmesiyle Bâbıâli ünitesi teşekkül etmiştir. Zamanla Topkapı Sarayı ile Bâbıâli arasındaki mesafenin uzaklığı ve her zaman arşive müracaat için saraya memur gönderilmesinden doğan güçlük göz önüne alınarak sadrazam sarayı bahçesinde bir arşiv binası yaptırılmış ve bazı defterler buraya nakledilmiştir.

İkinci daire olan Bâb-ı Defterî'nin (Defterdarlık Kapısı) kalemlerinin evrakı başlangıçta Topkapı Sarayı'nda Defterhâne'de muhafaza edilmekteydi. Dîvân-ı Hümâyun önemini kaybedip düzenli bir şekilde toplanamaz olunca Defterhâne de Bâb-ı Hümâyun'dan girilince 1866'da yandığından yeri halen boş olan sağdaki eski maliye dairesine taşınmıştır. 1837'de Maliye Nezâreti kurulunca Bâb-ı Defterî için Sultanahmet'te bir arşiv deposu yaptırılmış, 1867'de ise Beyazıt'taki Fuad Paşa Konağı'nın Maliye Nezâreti'ne tahsisinden sonra 1899'dan itibaren hazine dairesinin altındaki dükkânlar tahliye edilerek bir evrak mahzeni inşa edilmiştir (BA, İrâde-Mâliye, nr. 17, y. 1317).

Üçüncü daireyi oluşturan Bâb-ı Seraskerî, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından önceki Yeniçeri ve Acemi Ocağı halkının maaş ve künye defterlerini ihtiva etmekteydi. Daire ocağın kaldırılmasından sonra şimdiki İstanbul Üniversitesi merkez binasının bulunduğu Sarây-ı Atîk'e taşınınca burada bir de evrak mahzeni vücuda getirilmiş ve atîk defterlerle yeni kayıtlar burada muhafaza edilmiştir. Daha sonra adı Harbiye Nezâreti olarak değişen bu dairenin pek az evrakı Osmanlı Arşivi'ne intikal etmiştir.

Dördüncü daire olan Bâb-ı Meşîhat, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla Ağa Kapısı denilen bugünkü İstanbul Müftülüğü'nün bulunduğu binaya taşınmış ve çeşitli semtlerdeki şer'î mahkeme sicilleri 1312 (1894) yılında burada toplanmıştır.

Arşivlerin bu kadar dağınık olması ve 1785'te sadrazam sarayı bahçesinde inşa edilen mahzenin yetersiz kalması yeni bir arşiv binasının yapılmasını zaruri kılmıştır. Bununla beraber geçen yıllar zarfında yeni depolar yapılmamasından dolayı arşivlik malzeme sandık ve torbalarda elverişsiz şartlarda dağınık bir şekilde muhafaza edilmiştir. Evrakın korunması ve modern mânada tanzimi çalışmaları 1845 yılına rastlar. Nitekim devrin Maliye Nâzırı Saffetî Paşa 3 Cemâziyelevvel 1261'de (10 Mayıs 1845) sunduğu bir tezkire ile Enderûn-ı Hümâyun'da saklanan evrak ve defterlerin yok olma

derecesine geldiğini ve bunların bu durumdan kurtarılması için Hazîne-i Mâliye'den tayin edilen memurlar vasıtasıyla tek tek gözden geçirildiği ve kalemlerine göre ayırımının yapıldığını ve yeni depolara konduğunu, ayrılan bir kısım evrakın ise ileride lâzım olur düşüncesiyle saklandığını bildirmektedir. Öte yandan bütün Osmanlı evrakını muhafaza edecek ve bundan sonra birikecek malzemenin de saklanacağı bir bina yapılması planlanmıştır. Nitekim 1846'da Sultan Abdülmecid tarafından modern anlamda bir arşiv binasının inşası için bir irade çıkarılmıştır. Bu iradede önemli meselelere dair bütün kayıt, senet vb. evrakın şimdiye kadar Bâbıâli ve Sultanahmet Meydanı civarındaki depolarda muhafaza edildiği, bunun ise ihtiyaç duyulan evrakın derhal bulunamamasına ve işlerin aksamasına yol açtığı anlatılmakta ve Bâbıâli'de yeni bir bina tesisinin yerinde olacağı belirtilmektedir (Takvîm-i Vekayi', nr. 309, 2.2.1262).

Bu teşebbüsten sonra Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın iş başına gelişinin altıncı ayında verilen yeni bir emirle 1847'de Hazîne-i Evrâk adıyla bir binanın yapımına başlanmıştır. İtalyan mimar Fossati tarafından çizimi yapılan bina 1491 kese 190 kuruşa mal olmuş ve 1848'de tamamlanmıştır. Binanın inşaatı sürerken çıkarılan nizamnâmeler ve kurulan heyetler ile modern arşivcilik anlayışına uygun düzenlemelere gidilmiş ve arşiv binasının tefrişi tamamlanarak 1850'de hizmete sokulmuştur. Bina iki katlı olup güvenlik ve yangına karşı kapısı ve merdiveni demirden yapılırken pencereleri içten demir kepenklerle muhafaza altına alınmıştır. Arşivlik malzemenin konduğu dolaplar ahşap olarak yapılmış, muhafaza kutuları ise belgenin özelliğine göre değişik ebat ve şekillerde düzenlenmiştir. Halen depo olarak kullanılan Hazîne-i Evrâk binasında yakın zamanlara kadar sadârete ait dahiliye ve hariciye odaları ile Meclisi Vâlâ ve Dîvân-ı Deâvî denilen Bâbıâli'nin evrakları muhafaza edilmekteydi. Bugün evrakların büyük bölümü kompakt raflı yeni depolara nakledilmiştir.

Hazîne-i Evrâk'ın Yönetimi. Bina yapım çalışmaları devam ederken Hazîne-i Evrâk'ın başına Hazîne-i Evrâk müdürü unvanıyla sadâret mektupçusu Muhsin Efendi getirilmiş, işin önemi dolayısıyla bu unvan daha sonra Hazîne-i Evrâk nâzırı olarak değiştirilmiştir. Muhsin Efendi çıkardığı bir tâlimatnâmeyle devletin kuruluşundan itibaren biriken evrakın tesbit ve muhafazasını, ayırımı yapılan evrakın yeni binaya taşınmasına kadar sandıklarda korunmasını, yapılacak bu binada özellikle antlaşma metinlerinin, hatt-ı hümâyunların, yürürlükte olan kanunlara ait defterlerin, iradelerin, müzakere tutanaklarının, teşrifat defterlerinin ve nizamnâmelerin saklanmasını bir esasa bağlamıştır.

Bu dönemde bütün nezâretlere yapılan bir tebliğle bugünkü resmî yazışmalarda kullanılan "ilgi tutma" usulüne benzer bir kural uygulanmaya konulmuştur. Defter kayıtlarının bir düzende yürütülmesi için ise cevabî yazıların hangi şube ve idarenin, hangi tarih ve numaralı yazısına cevap olduğunun açıkça belirtilmesi kararı alınmıştır. Öte yandan evrak mahzenlerinin yeniden düzenlenerek Avrupa ülkelerinde gelişen tarih araştırmacılığına paralel hale getirilmesi çalışmaları yapılmıştır.

İmparatorluğun sonuna kadar sadârete bağlı olarak faaliyet gösteren Hazîne-i Evrâk 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından

yeniden düzenlendi. Başvekâlet Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti'ne bağlı Mahzeni Evrâk Mümeyyizliği kurularak Hazîne-i Evrâk müdürü Mahmud Nedim Bey mümeyyiz tayin edildi. Hazîne-i Evrâk ile birlikte Sadâret Evrakı ve Şûrâ-yı Devlet Arşivi de buraya bağlandı. Mümeyyizlik 1927'de Hazîne-i Evrâk müdür muavinliğine dönüştürülerek Başvekâlet Müsteşarlığı'na bağlı müstakil bir daire haline getirildi. Bu daire 1929'da Başvekâlet Muâmelât Müdürlüğü'ne bağlandıysa da müsteşarlık makamıyla olan fiilî bağını korudu. 20 Mayıs 1933 tarih ve 2187 sayılı Başvekâlet teşkilât kanunu gereğince İstanbul'daki Hazîne-i Evrâk Müdür Muavinliği ile Ankara'daki Evrak Müdürlüğü birleştirilerek Başvekâlet Evrak ve Hazîne-i Evrâk Müdürlüğü haline dönüştürüldü. Aynı kanun gereğince müdür muavini İstanbul'da Hazîne-i Evrâk'ın başında kaldı ve müsteşarlık makamı ile münasebeti devam etti. 19 Nisan 1937 tarih ve 3154 sayılı kanunla Ankara'daki Evrak Müdürlüğü'nden ayrılan Hazîne-i Evrâk, Başvekâlet Müsteşarlığı'na bağlı müstakil bir teşkilât haline getirildi. Adı Arşiv Dairesi Müdürlüğü'ne çevrilen teşkilâtın personel sayısı da arttırıldı. 29 Haziran 1943 tarih ve 4443 sayılı teşkilât kanunu ile müsteşarlığa bağlı Başvekâlet Arşiv Umum Müdürlüğü statüsüne kavuşan Hazîne-i Evrâk, 9 Mart 1954 tarih ve 6330 sayılı Başvekâlet kuruluşu hakkındaki kanun çerçevesinde Başvekâlet merkez teşkilâtı içinde yer aldı. Kısaca Başvekâlet Arşivi de denilen bu kurumun adı 1960'ta Başbakanlık Arşiv Genel Müdürlüğü'ne çevrildi.

Cumhuriyet dönemi Başbakanlık Arşivi'ni tanzim ve tasnif etmek amacıyla Ekim 1976'da Başbakanlık merkez teşkilâtı içinde Ankara'da Cumhuriyet Arşivi Dairesi Başkanlığı kuruldu. 28 Şubat 1982 tarih ve 8/4334 sayılı bakanlıkların yeniden düzenlenmesi ve çalışma esasları hakkında kararnâme ile Başbakanlık Arşiv Genel Müdürlüğü'nün adı ve statüsü değiştirilerek Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'na çevrildi. 18 Haziran 1984 tarih ve 203 sayılı Resmî Gazete'nin 18435 numaralı mükerrer sayısında yayımlanan Başbakanlık kuruluş ve görev esasları hakkında kanun hükmündeki kararnâme ile Başbakanlık teşkilâtı içinde Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü kuruldu. Osmanlı ve Cumhuriyet Arşivi Daire başkanlıkları bu genel müdürlüğe bağlandı. Ayrıca 10 Ekim 1984 tarih ve 3056 sayılı Başbakanlık teşkilâtı hakkındaki kanunla da Başbakanlık merkez teşkilâtı ana hizmet birimlerinden biri haline getirildi.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin esası Dîvân-ı Hümâyun, Bâbıâli ve Sadâret'in sicil, defter ve evrakından oluşmakta idi. Cumhuriyet döneminde Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne XIX. yüzyılda kurulan bazı nezâret ve müesseselerin evrakının devri ile arşiv malzemelerinde bütünleşmeye doğru önemli adımlar atılmıştır. Dahiliye, Maliye, Hazîne-i Hâssa, Nâfia, Evkaf, Ticaret, Ziraat, Orman ve Meâdin nezâretleri, Darphâne, Hudud ve Sahiller Sağlık Genel Müdürlüğü, Emniyeti Umûmiyye vb. bunlar arasındadır. Son olarak Dışişleri Bakanlığı bünyesinde bulunan Hariciye Nezâreti Hazîne-i Evrâkı da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne devredilmiştir.

Tasnif Çalışmaları. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tasnif çalışmaları II. Meşrutiyet'in ilânından ve bilhassa Abdurrahman Şeref Bey'in vak'anüvisliğe tayini ve Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kurulmasından sonra başlar. Encümenin öncülüğü ile Ali Emîrî Efendi'nin başkanlığında kurulan bir heyet 1918-1921 yılları arasında tasnif çalışmalarını sürdürdü. "Ali Emîrî Tasnifi" diye anılan bu tasnifte belgeler padişah sırasına göre ayrılmış olup I. Osman'dan Abdülmecid devrine kadar olan padişahlara ait belgeler kronolojik bir tertip içinde sıralanmaktadır. 180.700 adet belgenin kayıtlı olduğu tasnifin Arap harfleriyle yazılmış

elli üç katalogu vardır. IV. Mehmed devri sonuna kadar olan belgelerin Latin harfleriyle katalog ve indeksleri hazırlanmış olup diğerlerinin hazırlanması da sürmektedir.

Ali Emîrî'den sonra İbnülemin Mahmud Kemal'in başkanlığında kurulan ikinci bir heyet 1921 yılından itibaren belgeleri konularına göre tasnif etmeye başladı. "İbnülemin Tasnifi" yirmi üç ana bölüm altında toplanmıştır. Her konu bölümü kendi içinde kaba bir kronolojik sıra takip etmektedir. Burada genellikle XV-XIX. yüzyıllara ait 47.125 adet belge mevcuttur. Ancak bu tasnifte erken dönemlere ait çok az belge bulunmaktadır. Çoğunluğu XVIII-XIX. yüzyıllara aittir. Tasnifin Arap harfleriyle yazılmış yirmi dokuz ciltlik bir katalogu vardır. İbnülemin başkanlığındaki heyetin tasnif çalışmaları kısa bir süre sonra durduruldu. Kurtuluş Savaşı, başşehrin Ankara'ya nakli, Osmanlı geçmişine olan ilginin azalması sebebiyle arşive bir süre gereken önem verilmedi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı Arşivi'nin Ankara'ya taşınması düşünüldüyse de bu düşünce gerçekleşmedi. 1925'te tasnif işleri Hazîne-i Evrâk'ın pek sınırlı

personeline ve Maarif Vekâleti'nden görevlendirilen kişilere bırakıldı.

1931 yılında Maliye deposundaki bir kısım belgelerin ihmal ve gaflet sonucu Bulgaristan'a satılması basında büyük yankı uyandırdı. Bu konu üzerine bilhassa Muallim Cevdet ve İbrahim Hakkı Konyalı'nın yazıları idarecileri harekete geçirdi. 8 Ekim 1932 tarihli İcra Vekilleri Heyeti kararıyla Muallim Cevdet'in başkanlığında yeni bir tasnif heyeti oluşturuldu. Kilisli Muallim Rifat, emekli bazı devlet memurları ve tarih meraklısı kimseler bu heyette yer aldılar. Bir iki kişi dışında işlerinde uzman personel yoktu. Muallim Cevdet 1935'te istifa ederek ayrıldığı halde tasnif 1937'ye kadar sürdü. "Cevdet Tasnifi" adı verilen bu çalışmada da belgeler konulara göre ayrıldı. Bu tasnif on yedi ana bölüm altında 218.833 adet belgeyi ihtiva etmektedir. Bu tasnifin Latin harfleriyle yazılmış otuz dört ciltlik katalogu mevcut olup bunların indeksi hazırlanmaktadır.

Devlet arşivinin kurulması, binalarının inşası ve arşivci yetiştirmek üzere Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi konularına dair 12 Ocak 1935 tarih ve 2/1849 sayılı İcra Vekilleri Heyeti kararnâmesi yayımlandı. Fakat bu tasarıların hiçbirisi gerçekleşmedi. Ancak modern arşiv tasnif tekniklerini uygulamak, Türkiyede'ki arşiv meselesine çözüm bulmak ve yol göstermek üzere 1935'te Macar arşiv uzmanı ve Osmanlı tarihçisi Dr. Lajos Fekete Türkiye'ye davet edildi. Fekete 1936-1937 yıllarında Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde örnek bir tasnif sistemi gerçekleştirdi. Modern arşiv tasnif usullerinden olan Provenance sistemine, yani arşiv malzemelerinin işlem gördükleri tarihlerdeki aslî düzeni içerisinde fonların parçalanmadan korunup tasnif edilmesi prensibine göre belgeler tasnif edildi. "Fekete Tasnifi"nde belgeler Bâb-ı Âsafî, Bâb-ı Defterî ve müteferrik olmak üzere üç ana bölüme ayrılmıştır. 716-1100 (1316-1689) yıllarını kapsayan bu tasnif 4642 adet belgeyi ihtiva eder. Latin harfleriyle yazılmış büyük bir cilt katalogu mevcut olup indeksi yapılmamıştır. Ancak daha sonra bu tasnifteki belgeler diğer tasnif birimlerine kaydırılmıştır.

Fekete'nin gösterdiği yolda ve Provenance sistemine göre büyük bir tasnif çalışmasına ancak 1956'da başlandı. Midhat Sertoğlu, Fazıl Işıközlü, Rukiye Bulut ve Muzaffer Erdoğan gibi uzmanların çalışmalarıyla edinilen bilgi ve tecrübelerin ışığında Osmanlı devlet teşkilâtına göre kodlar teşkil

edildi. Bu sırada İ. H. Uzunçarşılı'nın bilgisine de başvuruldu. Dîvân-ı Hümâyun, Bâb-ı Âsafî, Bâbıâli Evrak Odası, Eyâlet-i Mümtâze vesikalarının bu yeni sisteme göre tasnifine başlandı. Ayrıca II. Abdülhamid'in kurduğu Yıldız Arşivi ayrı bir bölümde ele alınıp büyük kısmının tasnifi tamamlandı. Midhat Sertoğlu'nun müdürlüğü zamanında (1958-1973) staj için bazı arşiv görevlileri yurt dışına gönderildi. Osmanlı Arşivi'nde 1980 yılına kadar yapılan tasnif çalışmaları sonunda toplam 2.5 milyon belgenin tasnifi gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında en önemli tasniflerden biri olan "Hatt-ı Hümâyun Tasnifi", genel olarak I. Mahmud'dan II. Mahmud devri sonuna kadarki hatt-ı hümâyunları ihtiva eder. Az olmakla birlikte burada bu devirden önceye ve sonraya ait hatt-ı hümâyunlar da yer almıştır. Tasnifin kronolojik sıra takip etmeyen, karışık bir şekilde Latin harfleriyle hazırlanmış otuz bir adet katalogu mevcut olup indeksleri yapılmamıştır. Diğer önemli bir tasnif de "İrade Tasnifi"dir. 1255-1309 (1839-1891) tarihleri arasındaki iradeler Dahiliye, Hariciye, Meclisi Vâlâ, Meclisi Mahsûs ve Şûrâ-yı Devlet olmak üzere beş bölüm altında toplanmıştır. Toplam 161.458 belgenin yer aldığı bu tasnifte her yıl için Arap harfleriyle bir katalog tanzim edilmiş ve her bölüme ait belgeler ayrı ayrı gruplandırılarak kaydedilmiştir. Katalogların büyük kısmının Latin harflerine çevirisi yapılmıştır. 1310-1334 (1892-1916) yılları arasındaki iradeler ise nezâretlere ve önemli devlet dairelerine göre tertip edilmiştir. Bunlar Taltifat, Hariciye, Hususî, Maliye, Adliye, Dahiliye, Askerî, Şehremâneti, Evkaf, Tekaüd, Meşihat, Rüsûmat, Nâfia, Sıhhiye, Bahriye, Zabtiye, Defteri Hâkanî, Nizam, Tophane,

İlmiye, Orman ve Meâdin, Meclisi Umûmî, Mâbeyn-i Hümâyun, Evkaf-ı Hümâyun, Telgraf, İmtiyaz, Maarif, Orman, Ticaret ve Nâfia, Maârif-i Umûmiyye, Adliye ve Mezâhib, Harbiye olmak üzere otuz iki bölümden oluşmaktadır. Hepsi için ayrı ayrı müstakil irade katalogları tanzim edilmiştir. Her yıl için bir katalog mevcut olup bütün kataloglar Arap harfleriyle yazılmıştır. Bunlardan 1327'ye kadar olan yirmi bir katalog yeni harflere çevrilmiştir.

1916 yılında iradelerin yukarıdaki usule göre tertip edilmesinden vaz geçilerek "dosya sistemi" kabul edilmiştir. İradeler ait oldukları dairelere göre değil ihtiva ettikleri meselelere ve konulara göre gruplandırılmıştır. İmparatorluğun sonuna kadar bu sisteme uyulmak suretiyle sekiz ana grup

teşkil edilmiştir. Bu sisteme 1916'da başlandığı halde daha önceki bazı iradelerden konuları itibariyle önemli olanları bu dosyalara konulmuştur. Her konu için yıl esasına göre Arap harfleriyle kataloglar tanzim edilmiştir, indeksleri yoktur. Bundan başka Tanzimat'tan itibaren çıkan iradeler taranarak Mısır, Girit, Yunan, Bulgar, Sisam meselelerine ait iradeler grubu tertip edilmiştir. Her birine ait Arap harfleriyle yazılmış kataloglar mevcuttur. Mısır'ınki dört, diğerleri ise birer adettir. Yukarıdaki dört grubun dışında Tanzimat'tan sonraki mevcut iradeler 1264 (1847) yılına kadar taranarak önemli sayılanlar ayrılmış ve iki tertip halinde "Mesâil-i Mühimme İradeleri" grubu meydana getirilmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde önemli tasniflerden biri de "Yıldız Tasnifi"dir. "Yıldız Arşivi" de denilen bu tasnif, II. Abdülhamid'in saltanat döneminde (1876-1909) Yıldız Sarayı'nda toplanan belgeler ve defterlerden oluşur. II. Abdülhamid'in hal'inden sonra Harbiye Nezâreti'ne getirilen bu malzeme, Ali Galib Bey'in başkanlığında kurulan Tedkîk-i Evrâk Komisyonu tarafından incelendi. Kitap ve albümler önce Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'ne, daha sonra İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal etti. Jurnallerin büyük kısmı yakıldı, çok az bir kısmı diğer resmî ve özel evrakla birlikte Hazîne-i Evrâk'a gönderildi. Yıldız Evrakı, Meclisi Vükelâ kararıyla ilk olarak İbnülemin Mahmud Kemal'in başkanlığında kurulan bir heyet tarafından tasnif edilmeye başlandı. Belgeler daha sonra çeşitli heyetler tarafından mahiyetlerine ve tarih esasına göre tasnif edildi. Bu arşiv altı ana bölümden oluşmaktadır. Araştırmacıların hizmetinde bulunan Yıldız Esas Evrakı Bölümü kırk ana gruba ayrılmıştır. Bu bölümde 141 karton mevcut olup Latin harfleriyle yazılmış bir adet de katalogu vardır. Diğer beş bölümden tasnifi tamamlanan Yıldız Sadâret Hususî Mâruzat Bölümü'nün on dört, Sadâret Resmi Mâruzat Bölümü'nün üç, Mütenevvî Mâruzat Bölümü'nün on bir katalogu araştırmaya sunulmuştur. Ayrıca Yıldız Perakende Evrakı Bölümü'nün bilgisayara göre tasnifi tamamlanmıştır. Bu bölümden Yıldız Kâmil Paşa Evrakı da iki katalog halinde araştırmaya açılmıştır. Öte yandan Yıldız şifre defterlerinin tasnifi de devam etmektedir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde defterlerden oluşan tasnifler de önemli bir yer tutar. Arşiv görevlilerinden Kâmil Kepeci'nin başkanlığında bir ekip tarafından meydana getirilen "Kâmil Kepeci Tasnifi" çoğu maliye

kalemlerine ait defterlerden meydana gelir. Ayrıca bu tasnifte Dîvân-ı Hümâyun kalemlerine ve Bâb-ı Âsafî'ye ait defterler de yer almaktadır. Defterler ait oldukları kalemler göz önüne alınarak tasnif edilmiştir. Burada Bâb-ı Defterî kalemlerine ait defterler çoğunluktadır ve 7500 genel numarada son bulurlar. Latin harfleriyle yazılmış tek ciltlik katalogu mevcuttur. Defterlerin kalemlere göre adları, özel ve genel numaraları, yılları gösterilmiştir.

Osmanlı Arşivi'nde muhtelif maliye kalemlerine ait defterleri, ayrıca arazi tahrir, saray, yeniçeri mevâcib vb. diğer bazı defterleri de ihtiva eden, maliyeden devralınan ve 23.811 adet olan defterlerin tasnifi de önemlidir. "Maliyeden Müdevver Defterler Tasnifi" adı verilen bu defterler Fâtih devrinden başlayarak XX. yüzyıla kadar gelmektedir. Daha önce Osmanlıca olarak tasnif edilmiş ve araştırmaya açılmış bu serinin yeni harflerle yirmi beş adet katalogu hazırlanmıştır. Ayrıca 1945'te maliyeden devralınan defter, evrak, kitap gibi arşiv malzemesi içinde yirmi civarında vakfiye de ortaya çıkmıştır. Bu vakfiyeler "Maliyeden Müdevver Vakfiyeler" adı altında tasnif edildiği gibi vesikalar da "Maliyeden Müdevver Vesikalar Tasnifi" adıyla düzenlenmiştir.

1941 yılında Millî Emlâk Müdürlüğü'nden intikal eden evrak da "Millî Emlâk'den Devralınan Defterler ve Vesikalar Tasnifi" adıyla tasnif edilmiştir. Bunlar otuz altı adet olup on üçü defterdir. "Millî Emlâk Defterleri" diye de geçmektedir.

XIX. yüzyıl Osmanlı devlet erkânını tanımak bakımından pek değerli bir fon da "Sicill-i Umûmî Defterleri Tasnifi"dir. 196 adet defteri ihtiva eden bu tasnifte 92.137 devlet memurunun biyografileri mevcuttur. Şahıs adlarına göre on yedi büyük cilt halinde alfabetik fihristleri yapılmıştır. Diğer taraftan Hazîne-i Hâssa'da çalışanların sicilleri de "Hazîne-i Hâssa Memur ve Müstahdemlerinin Sicil ve Künyeleri ile Maaş Defterleri Tasnifi" adıyla on bir adet defterden oluşmaktadır. İsimlere göre fihristi yapılmıştır. Bunlardan başka harita, plan, proje ve krokiler tasnif edilerek bunların iki ayrı katalogu hazırlanmıştır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcut ve araştırmacılara açık bulunan defter serileri Dîvân-ı Hümâyun'un, Bâb-ı Âsafî'nin, Bâb-ı Defterî'nin ve

Bâbıâli’nin çeşitli kalemleriyle Defterhâne Emaneti’ne ait olanlardır. Bu defterler belli bir tasnif grubu teşkil etmemekle birlikte bilhassa meydana geldikleri kalem veya kaynağa göre birer seri oluştururlar. Aslında bu üç ana kaynağa ait defterlere yukarıda açıklanan tasnifler içinde rastlamak mümkündür. Defter serilerinin tesbiti hususunda önemli kaynak

Mahzen Defterleri’dir. İki adet olan bu defterler bir çeşit kayıt, repertuvar ve sicil defterleridirler. Bunlardan 1 numaralı mahzen defteri 1287 (1870) yılında beylikçi kesedarı Hasan Zîver Efendi tarafından temize çekilmiş, daha sonra pek çok ilâve yapılmıştır. 348 sayfalık bir cilttir. 2 numaralı mahzen defteri ise daha sonra yazılmıştır. 235 sayfa olup sadece 48 sayfası yazılmıştır. Bu iki mahzen defterinde yer alan defter serilerinden Dîvân-ı Hümâyun’a ait defterler içinde en önemlisi, 263 adet defterden oluşan Mühimme Defterleri serisidir (bk. MÜHİMME DEFTERİ). Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nin önemli tasniflerinden biri de Defterhâne’ye ait Tapu-Tahrir Defterleri serisidir. Bunların Latin harfleriyle muntazam katalogları yapılmıştır (bk. TAPU TAHRİR DEFTERLERİ).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki tasnif çalışmaları 1980 yılından sonra yeniden canlandı. İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü’nün 30 Mart 1985’teki “Arşivcilik ve Dokümantasyon Paneli” ve Türk-Arap Kültür İlişkileri Vakfı’nın 17-19 Mayıs 1985’te düzenlendiği “Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu” ile arşiv konusu tekrar gündeme geldi. Özellikle devrin başbakanının sempozyuma bizzat katılarak arşiv konusunu bir devlet meselesi olarak ele aldıklarını söylemesi yeni gelişmeler sağladı. Ardından geniş imkânları olan bir fon kuruldu. Osmanlı Arşivi’ne bina, personel, teçhizat ve ekipman için büyük imkânlar sağlandı. Yüksek ücret politikasıyla personel sayısı arttırılarak tasnif çalışmalarına hız verildi ve böylece pek çok belgenin tasnifi tamamlanarak araştırmacıların hizmetine sunuldu. Bu imkânlar sonucu 1458-1838 arası Tanzimat Öncesi Merkez Defterleri otuz dokuz, Maliye Nezâreti Defterleri yirmi altı, Rumeli Müfettişliği, Meclisi Vâlâ, Sıhhiye Nezâreti, Darphâne Nezâreti, Âmedî Kalemi, Bâb-ı Seraskerî ve Hazîne-i Hâssa Nezâreti Defterleri de birer katalog halinde tasnif edildi. Ayrıca Bâb-ı Âsafî, Rumeli Müfettişliği, Eyâlet-i Mümtâze Kalemi ile Yıldız ve Dâhiliye Nezâreti’nin İdâre-i Umûmiyye, siyasî, hukuk kısımlarına ait evraklar seksen beş katalog halinde araştırmaya sunuldu. Bunlardan başka Dahiliye ve Hariciye

nezâretlerinin çeşitli kalemleriyle sadârete ait tasnif çalışmaları devam etmektedir. Bu son yapılan tasnif çalışmaları modern arşivcilik prensipleri doğrultusunda bilgisayara göre yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 144, s. 3; nr. 166, s. 2; nr. 183, s. 4, hk. 11; BA, İrâde-Mâliye, nr. 17, y. 1317; Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1734, vr. 12ª; Takvîm-i Vekayi', nr. 309 (2.2.1262); Abdurrahman Şeref, "Evrâk-ı Atîka ve Vesâik-i Târihiyemiz", TOEM, I (1326), s. 9-19; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 106-209; Midhat Sertoğlu, Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi, Ankara 1955; a.mlf., "Diplomatik Bilgisi Bakımından Başvekâlet Arşivi", TTK Bildiriler V (1960), s. 355-364; a.mlf., "Arşiv: İstanbul'da Bulunan Evrak Hazinesi", İst.A, II, 1064-1066; Paul Dumont, "Les Archives Ottomanes en Turquie", Les Arabes Par Leurs Archives (XVe-XXe Siècle), Paris 1976, s. 229-243; Atillâ Çetin, Başbakanlık Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1979; a.mlf., "Les Archives de Turquie, Aperçu Historique et Perspectives", Travaux et Recherches en Turquie 1983, Collection Turcica IV, Paris 1983, s. 161-178; a.mlf., "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti'nin, Osmanlı Devleti Arşivi ve Mülga Sadâret Evrâkının Muhâfazası Hakkında Aldığı Kararlara Âit Ba'zı Belgeler", TED, sy. 12 (1982), s. 593-610; a.mlf., "Les Archives de la Présidence du Conseil (Başbakanlık Arşivi) à Istanbul", Études Médiévales et Patrimoine Turc, Paris 1983, s. 27-54; a.mlf., "Yıldız Arşivi'ne Dâir", TD, sy. 32 (1979), s. 563-586; a.mlf., "Başbakanlık Arşivi", TDA, I/4 (1980), s. 68-89; a.mlf., "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Arşivlerimize Ait Belgeler", a.e., sy. 47 (1987), s. 85-109; İsmet Binark, Arşiv ve Arşivcilik Bilgileri, Ankara 1980, s. 29-30; a.mlf., "Bizde Devlet Arşivi Konusu", TKDB, XXX/2 (1981), s. 57-66; a.mlf. - Necati Aktaş, el-Arşîfü'l-Osmânî, Amman 1986; Paul Wittek, "Les archives de Turquie", Byzantion, XIII, Bruxelles 1938, s. 691-699; Bernard Lewis, "The Ottoman Archives as a Source for the History of the Arab Lands", JRAS (1951), s. 139-155; İ. Hakkı Konyalı, "Türk Hazine-i Evrakı", Tarih Hazinesi, sy. 4, İstanbul 1951, s. 175-178; a.mlf., "Türk Arşivi", a.e., sy. 5 (1951), s. 234-

238; Salahaddin Elker, “Mustafa Reşid Paşa ve Türk Arşivciliği”, TTK Tebliğler IV (1952), s. 182-189; Lajos Fekete, “Über Archivali en und Archivwesen in der Turkei”, Act.Dr. Hung., III, Wien 1953, s. 179-206; Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları”, TD, III/5-6 (1953), s. 95-122; a.mlf., “Osmanlı Mimarisi Tarihinin Otantik Yazma Kaynakları”, VD, VI (1965), s. 111-136; Cevdet Türkay, “Osmanlı İmparatorluğunda Arşiv”, BTTD, II/7 (1968), s. 44-47; Nejat Göyünç, “XV. Yüzyılda Ruûs ve Önemi”, TD, XVII/22 (1968), s. 17-34; Raoul Gueze, “Il Başvekalet Arşivi in Istanbul”, Rassegna Degli archivi di Stato, sy. 28, Roma 1968, s. 598-622; Stanford J. Shaw, “The Yıldız Palace Archives of Abdulhamid II”, Ar.Ott., III (1971), s. 212-237; Eşref Eşrefoğlu, “Bâb-ı Âlî Evrak Odası Sadâret Evrakı ve Provenance Sisteminin Uygulanması”, TED, sy. 7-8 (1977), s. 225-232; a.mlf., “Mümtâze Kalemi ve Bulgaristan Belgeleri”, GDAAD, sy. 6-7 (1978), s. 189-203; Rahim Erişti, “Devlet Arşivlerinde Yeni Bir Dönem”, TKDB, XXXIV (1985), s. 30-32; Osmanlı Arşivi Bülteni, I, İstanbul 1990; B. Lewis, “Başvekalet Arşivi”, EI[2] (İng.), I, 1089-1091.

Necati Aktaş - Yusuf Halaçoğlu

BAŞBÂKİ KULU

Osmanlı maliye teşkilâtında defterdarlığa bağlı yoklama ve vergi bakaya tahsili ile görevli âmir.

Başbâki Kulluğu'nun ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Memuriyetin Yavuz Sultan Selim zamanında ihdas edildiği belirtilmekle birlikte bu husus herhangi bir kaynağa dayandırılamamaktadır. Ancak defterdarlığın bünyesinde böyle bir işi yapan görevlinin bulunması mümkün ise de bunun bir daire şeklinde teşekkülü muhtemelen XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olmuştur. Nitekim bu döneme ait bazı vesikalarda bakaya teftişiyle görevlendirilen kimselere rastlanıldığı gibi (BA, MD, nr. 2, s. 104/1067), 1576 tarihli bir başka kayıtta bâki çavuşluğu adlı bir görevin bulunduğu ve bu çavuşların defterdarlığa bağlı olarak devlete ait bakiye gelirleri toplamakla görevli olduğu anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 28, s. 209). Ayrıca bakı kelimesinin Türkçe bakmaktan mı, yoksa Arapça "geri kalan" anlamındaki bâkiden mi geldiği tartışmalı olmakla birlikte bunların hesap bakiyelerini kontrol etmeleri ve toplamaları, tuttukları defterlere bakaya veya bâki defterleri denmesi, bu görev adının vergi bakiyeleri ile ilgisini göstermektedir.

Bazı kaynak ve vesikalarda "ser-gulâm-ı bâki" de denen başbâki kulu devlete ait gelirlerin toplanmasında önde gelen bir memurdu ve emrinde çalışanlara "bâki kulları" denirdi. Bu dairenin tam olarak teşekkül ettiği XVII. yüzyılda Başbâki Kulluğu, doğrudan doğruya defterdara bağlı beş daireden biriydi. Emrinde çalışanların sayısı ise altmış kadardı. Bunlar hazineye borcu olup da vermeyenleri, zimmetlerinde devlete ait mal bulunanları soruşturarak tahsilâtı yaparlardı. Başbâki kulunun emrindeki bâki kulları zaman zaman diğer maliye memurlarının işlerine ve hesaplarına baktıkları gibi yoklama ve teftiş için taşraya da gönderilirlerdi. Başbâki kulu, maliyeye borcu olanları kendi konağında göz altına alırdı. Burası sorgulamanın yapıldığı, borçlunun veya zimmetinde devlete ait mal bulunan kimsenin borcunu yahut zimmetini temizleyinceye kadar kaldığı bir hapishane gibiydi. Nitekim zimmetinde 2000 kuruş kalan

Midilli Nâzırı Osman Ağa başbâki kulunun konağında göz altına alınmıştı (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 10.059). Defterdar Cânib Ali Efendi 1693'te birtakım suçlar isnadıyla azledilince derhal başbâki kulu hapishanesine atılmış ve yirmi gün burada kalmıştı. 1694'te Vezîriâzam Bozoklu Mustafa Paşa azledildikten sonra kethüdâsı ve hazinedarı başbâki kulu hapsine alınarak mallarının ve parasının soruşturma ve sayımı yapılmıştı (Defterdar Mehmed Paşa, III, 139, 181). Başmuhasebeci Halil Efendi bazı yolsuzlukları ve zimmetinde mal kalması sebebiyle defterdar tarafından teftişe uğramış, borcunu ödemek üzere başbâki kulu hapishanesine gönderilmişti (Subhî, vr. 149b). Gümrükçü İshak Ağa da hesaplarının görülmesi için başbâki kulunun hapsine konulmuştu (Şem'dânîzâde, I, 180).

Başbâki kulu, defterdarlık ile halk arasındaki vergi anlaşmazlıkları davalarına bakan maliye mahkemesinde, vergi baştahsildarı sıfatıyla maliye namına iddia makamı olarak bulunurdu. Bu mahkemelerde daha çok ölen mültezimlerin zimmetlerinde kalan mallar ve müsadere sebebiyle malları alınanların davaları görülürdü. Ayrıca vefat eden bazı zengin şahısların geride bıraktıkları malların tesbiti ve gizlenenlerin buldurulma işinde de başbâki kulu görevlendirilebilirdi. Yine Rumeli kazaskerinin defterdar nezdindeki mîrî kâtibi denilen memuru ile birlikte istînaf ve temyize tâbi olmayan malî davaları da hallederdi. Nitekim 1784'te Sultan Selim Camii imamı Abdullah Efendi'nin vefatı üzerine mallarının bulunduğu bütün oda, sandık ve dolaplarını defterdar ile birlikte mühürlemiş, cenaze kaldırıldıktan sonra mîrî kâtibiyle beraber Rûşen Efendi'nin şeyhliğini yaptığı Üsküdar'daki Hüdâyî Tekkesi'nde saklandığı bildirilen mallarının sayımını ve teftişini gerçekleştirmişti (Abdullah Lebîbâ, vr. 6b-7a).

Başbâki kulunun bir başka görevi de ocaklara maaş verilmeden bir hafta önce defterdardan aldığı ve onun kuyruklu imzasının bulunduğu buyruldular (bk. KUYRUKLU BUYRULDU) ile birlikte sadrazam kapısına gelip bunları sadâret kethüdâsına pençelettirmekti. Ardından kethüdâ vasıtasıyla sadrazam tarafından kabul edilir, buyruldular sadrazam tarafından görülüp sah* işareti konulduktan sonra kendisine verilerek defterdara gönderilirdi. Başbâki kulu teşrifatta da önemli bir yere sahipti. Ulûfe dağıtılırken ve surre* çıkarılırken defterdar ile birlikte divanda hazır bulunması kanun gereği idi. Gerek bu sırada yapılan törenlerden sonra, gerekse zafer tebriki, kutlamalar gibi çeşitli vesilelerle padişah veya

sadrazam huzuruna çıktığı vakit kendisine en iyi cinsten bir hil‘at giydirilirdi (BA, KK, nr. 688, s. 3, 20, 21, 133).

Başbâki kulundan başka doğrudan defterdarlığa bağlı bir de cizye veya haraç başbâki kulu vardı. Hakkındaki kayıtlar XVII. yüzyılın ilk yarısına kadar inen cizye veya haraç başbâki kulu, cizye dolayısıyla hazineye borcu olanlarla iltizâma verilen cizye gelirlerini toplayan mültezimlerden taahhüdünü yerine getirmemiş veya borcunu vermemiş olanların takibini yapardı. Birbirinden ayrı iki memuriyet gibi görünmekle birlikte bazı hallerde cizye başbâki kulu, başbâki kuluna vekil olarak da tayin edilirdi. Nitekim 1806'da cizye başbâki kulu Mustafa Ağa, başbâki kulu Mehmed Esad Bey'in işlerini görmek için resmen vekil olarak tayin edilmişti (BA, KK, nr. 679). Cizye başbâki kulu ayrıca kendi gelirlerinden devlet adına bazı harcamaları da yapabilirdi. 1770'te riyâle* pâyesiyle Tuna seraskeri olan Ebû Bekir kaptanın gemisindeki esirler için giyim eşyası satın alma işini cizye başbâki kulu gerçekleştirmişti (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 12.005).

XVII. yüzyıla ait kayıtlara göre merkezdeki bu memuriyetlerden başka taşradaki defterdarların emrinde çalışan başbâki kulları da mevcuttu. Meselâ 1054'te (1644) Diyarbekir ve Anadolu defterdarlarına bağlı başbâki kullarının tayinlerine dair kayıtlara rastlanmaktadır. Muhtemelen bunlar aynı zamanda merkezdeki başbâki kuluna da bağlı idiler.

Başbâki kulluğu, önemli görevleri dolayısıyla, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren çok rağbet görmüş ve defterdarlığın önde gelen memuriyetlerinden biri haline gelmişti. Bu göreve yapılan tayinler genellikle çavuşbaşılıktan, surre eminliğinden, kapıcıbaşılıktan ve sipahi ağalığından oluyordu. Ayrıca başbâki kulu olarak görev yapıp sonradan vezirlik pâyesini alanlara da rastlanmakta idi. Nitekim başbâki kulu Hüseyin Ağa'ya vazifesinde gösterdiği başarılar sebebiyle Anadolu'da tahsili mümkün olmayan bazı mukataa*ları toplamak için vezâret pâyesiyle Maraş beylerbeyiliği verilmişti (Râşid, II, 44). Aynı şekilde XVII-XVIII. yüzyıl devlet adamlarından Bekir Paşa, Hasan Paşa ve Gürcü Mehmed Paşa da daha önce başbâki kulluğu görevinde bulunmuşlardı. Bu vazifenin önemi dolayısıyla bazı devlet memurları başbâki kulluğuna getirilmek için çeşitli yollar da deniyorlardı. Nitekim 1785 tevcihatında tütün gümrükçüsü Mehmed Emin Ağa başbâki kulu olabilmek için devlete muayyen bir meblâğın temini

yanında ek olarak 7500 kuruş daha vereceğini taahhüt etmişti. Böylece bu makama önce vekâleten getirilmiş, taahhüt ettiği meblâğı teslim ettikten sonra da resmen başbâki kulu olmuş, ancak bu vazifeye asaleten tayin edildiği gün defterdarın hazineye gitmesinde rehberlik ettiği sırada azledilmişti (Vâsıf, s. 336).

Başbâki kulları aylık olarak topladıkları hâsılatı ve masrafları gösterir bir defter tutarlardı. Bu defterlerde hâsılat dökümü yapıldığı gibi başbâki kulu dairesinde mûtat üzere kimlere aylık verildiği masraf kısmında belirtilirdi. Bunlar mektûbî efendi kesedarı, kalem odacısı, mehterhâne ustası ve mehterleri, defterdar saracı, Bâb-ı Defterî Camii hatibi ve hazîne-i hümâyun odacısı idi. Başbâki kulu dairesi ise saray avlusundan girilince sol tarafta bulunuyor, bunun karşısında da maliye hazinesi yer alıyordu. Başbâki Kulluğu 1249'da (1833) Cizye Başbâki Kulluğu ile birleştirilmiştir. Tanzimat'ın ilânından birkaç yıl evvel kaldırılmış, Tanzimat sonrasında ise bu vazife maliye müfettişliği tarafından yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, s. 104/1067; nr. 28, s. 209; nr. 64, s. 42/114; BA, KK, nr. 258; nr. 679; nr. 680; nr. 681; nr. 688, s. 3, 20, 21, 133; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 10.059; nr. 12.005; BA, A.RSK, nr. 1482, s. 13, 20, 27; nr. 1488, s. 23, 52, 58, 70-71, 98, 113, 177; nr. 1497, s. 8, 49; nr. 1501, s. 90; nr. 1511, s. 1-2; Defterdar Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977, II, 80, 131; (1979), III, 139, 181, 186; Silâhdar, Nusretnâme (Parmaksızoğlu), II/2, s. 305, 406; Râşid, Târih, II, 44; Subhî, Târih, vr. 149b; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 25; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 29, 32, 127, 170, 180; Abdullah Lebîbâ, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2158, vr. 6b-7[a], 11[a], 18[a], 66[a]; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 49, 178, 336, 340, 393; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 16, 20, 56, 78, 83, 129, 131; Atâ Bey, Târih, I, 275; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 208; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 333-334, 361, 387; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 155; Pakalın, I, 149, 160; TA, V, 80, 377.

Feridun Emecen

BAŞÇI İBRÂHİM CAMİİ

Bursa’da Maksem semtinde XV. yüzyıla ait cami.

Kendi adını taşıyan sokakta yer alan ve bitişiğinde bir de hamamı bulunan yapı, tek kubbeli cami mekânı ile buna kuzeyden bitişen etrafı revaklarla çevrili bir avludan oluşan küçük bir külliye şeklindedir. Yapının bânisi Başçı İbrâhim’dir (ö. 885/1481). Bursa’daki camiinin dışında çok sayıda vakıf eserinin de bânisi olan Başçı İbrâhim Bey’in bunları ihtiva eden vakfiyesi bugün Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde bulunmaktadır (nr. 7080). 1459 tarihli ilk vakfiyeye yapılan 1467 ve 1471 tarihli ilâvelerden Başçı İbrâhim’in Bursa’daki camiini üç safhada yaptırdığı anlaşılmaktadır. Bunlara göre yapının bugünkü durumunu alması yüzyılın sonlarına doğru yapılan bazı eklemelerle gerçekleşmiştir. İlk safhada tek kubbeli cami kısmı yapılmış, ikinci safhada bu kısma kuzeyden üç kanatlı revaklı bir avlu bitiştirilmiş, daha sonra ise yapının bitişiğine bir hamam eklenmiştir. Mimari açıdan bakıldığında da yapının geçirdiği bu safhalar kolaylıkla farkedilebilmektedir. Yapımından sonra zamanla harap olan cami 1854 depreminde de hasar görmüş ve ilkin 1891 yıllarında tamir edilmiştir. Cumhuriyet döneminde ise uzun yıllar depo olarak kullanıldıktan sonra Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu tarafından onarıma tâbi tutularak 1960’ta ibadete açılmıştır.

Cami tuğla ve kesme taş sıralı bir duvar örgüsüne sahiptir. Üst kısmı prizmatik üçgenlerden oluşan bir kuşak üzerine oturan bir kubbe ile örtülmüştür. Yapının kuzey cephesini kaplayan üç gözlü son cemaat yerinin örtü sistemi ortada aynalı tonoz, yanlarda kubbedir. Bu kısmın yapının bütününü kapatacak bir son cemaat yerinin örtü sistemi ortada aynalı tonoz, yanlarda kubbedir. Bu kısmın yapının bütününü kapatacak bir kalkan duvar şeklinde düzenlenen ve üç tuğla bir kesme taş sırasıyla örülen cephesi, iki yanda sivri, ortada beş dilimli yüksek bir kemer olmak üzere üç açıklıkla dışarı bağlanmaktadır. Ortadaki dilimli kemer dıştan ikinci bir kemerle kuşatılmış ve bu kemerin köşeliklerine altıgen tuğlalardan oluşan dekoratif bir örgü kuşağı yerleştirilmiştir. Bu şekilde girişe ayrılmış olan orta bölümün hem form hem de süsleme özellikleriyle farklı biçimde

belirtilmesi yönüne gidilmiştir. Son cemaat yeri cephesinde yüzey üzerine dağılmış durumda yerleştirilen üçgen formlu yedi adet çini parçası bu kısımda rastlanan diğer süs unsurlarıdır. Son cemaat yerinin üç açıklığına doğu, batı ve kuzey yönlerinden on bir açıklıklı üç kanat eklenmiş ve bu şekilde on dört gözlü bir revak elde edilmiştir. İki yan kanadın son cemaat yeri cephesiyle birleştiği kısımda seviyenin yanı sıra duvar tekniğinin de farklı oluşuyla beliren uyumsuzluk yapının bu eklemeli inşaatını açıkça göstermektedir. Dış yüzleri moloz taşla örülü olan revakın üç kanadında tonozla örtülü on bir hücre sıralanmaktadır. Revakın iç yüzlerini moloz taş ve tuğla sıralı bir örgü kaplar. Duvarları saçak hattında testere dişi frizler kuşatmaktadır. Bunlar caminin dış cephesindeki pencere kemerlerinde de görülür. Buradaki pencerelerin alınlıklarına dekoratif nitelikli dairevî mermer parçaları yerleştirilmiştir. Caminin mihrabı geç dönemde yapılmış yağlı boya bazı süslemelerle asıl niteliğini bugün büyük ölçüde kaybetmiştir. Siyah vernikle yine sonradan boyanmış olan minberi ise geometrik geçme motiflerden oluşan zengin ve özenli bir ahşap işçiliği ile iç mekânın en dikkat çekici unsurudur. Girişi yapının son cemaat yerinde bulunan minaresi batı köşesinde yer almaktadır. Silindirik gövdeli tuğla minarenin şerefe üstü son onarım sırasında yenilenmiştir. Başçı İbrâhim Camii'nin bitişiğinde yüksek kiremit kaplı kubbesi ile dikkati çeken, kesme taş ve tuğladan inşa edilmiş olan yapı, külliyenin en son eklenen unsuru olan hamamdır.

Hamamla cami arasında ve caminin güney duvarının arkasında kalan alan, çok sayıda mezarla, doğu kısımda Başçı İbrâhim Bey'in kabrinin de yer aldığı bir hazîredir. Burada Başçı İbrâhim Bey'in kabir taşında vefat tarihi 885 (1481) olarak kayıtlıdır. Ancak Kâzım Baykal kitabına bunu 896 (1491) olarak geçirmiş (bk. s. 84, 184), ikinci baskıya eklediği notlarda (bk. değişiklikler listesi, s. 84) E. Hakkı Ayverdi'ye uyarak metindeki bilgiyi tashih etmiştir.

Başçı İbrâhim Camii, benzerlerine Osmanlı mimarisinde sıkça rastlanan tek kubbeli yapı tipinin bir örneğidir. Daha sonra revaklı bir avlu eklenmesiyle büyütülen yapı, anlaşıldığına göre buna paralel olarak zaman içinde tekke ve medrese fonksiyonlarını da üstlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, s. 136-137; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 69-76; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950 → 2. bs., İstanbul 1982, s. 83-84, 184; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 29-32.

Selda Kalfazade Ertuğrul

BAŞDEFTERDAR

(bk. DEFTERDAR)

BAŞGİL, Ali Fuat

(ö. 1893-1967)

Hukukçu, fikir ve siyaset adamı.

Samsun'un Çarşamba ilçesinde doğdu. Bölükbaşıoğulları'ndan Hâfız İbrâhim Efendi'nin torunu, Mehmed Şükrü Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini Çarşamba'da,

orta tahsilinin ilk yıllarını İstanbul'da yaptı. 1914'ten itibaren tahsilini yarıda bırakarak yedek subay sıfatıyla dört yıl Kafkas cephesinde savaştı. Orta tahsilinin geri kalan kısmını Paris Buffone Lisesi'nde tamamladı (1921). Yüksek öğrenimine Grenoble Hukuk Fakültesi'nde devam etti. Paris Hukuk Fakültesi'nde "Boğazlar meselesi" konulu teziyle doktor oldu; ayrıca Paris Siyasî İlimler Okulu ile Edebiyat Fakültesi'nden diploma aldı. Lahey Devletler Hukuku Akademisi'nin kurlarına devam ederek burayı bitirdikten sonra yurda döndü (1929).

İlk görevi Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat umum müdür muavinliğidir. 1930 yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nde açılan imtihanı kazanarak doçent oldu. Bir yıl sonra aynı fakültenin Roma hukuku profesörlüğüne tayin edildi. 1933 yılının sonlarına kadar Hukuk Fakültesi'nde Roma hukuku, Gazi Terbiye Enstitüsü'nde de medeniyet tarihi dersleri okuttu. İstanbul Üniversitesi'nin kurulması üzerine teşkîlât-ı esâsiyye hukuku dersini okutmak üzere buraya geçti. Ayrıca Mülkiye Mektebi'nde hocalık yaptı; İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi müdürlüğünde de bulundu (1937). Hatay anayasasını hazırladığı gibi 1937'de Hatay'ın bağımsızlığı konusunda Cenevre'de toplanan Milletler Cemiyeti Komisyonu'nda Türk heyetinin hukuk müşavirliğini yaptı. 1939 yılında ordinaryüs profesör oldu. Türkiye'de ilk defa iş hukuku dersini ihdas etti ve bu dersi okuttu. 1938-1942 yılları arasında İstanbul Hukuk Fakültesi dekanlığı yaptı. Kısa bir süre Ankara'da Hukuk Fakültesi ile Mülkiye Mektebi'nde esas teşkilât hukuku dersleri verdi. 1943'te tekrar İstanbul Hukuk Fakültesi'ndeki kürsüsüne döndü; Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni kurdu (1947). 27 Mayıs 1960

İhtilâli'nde Millî Birlik Komitesi tarafından 147 öğretim üyesiyle beraber üniversiteden uzaklaştırıldı. Daha sonra bu öğretim üyelerinin özel bir kanunla üniversiteye iade edilmelerine rağmen o bunu bir haysiyet meselesi yaparak üniversiteye dönmedi. 10 Nisan 1961'de de emekliye ayrıldı.

Ali Fuat Başgil emekli olduktan kısa bir süre sonra politikaya atıldı. 15 Ekim 1961'de Adalet Partisi'nin Samsun listesinden bağımsız aday olarak senatör seçildi. Bu devrede cumhurbaşkanlığına adaylığını koyduysa da 27 Mayıs'ı savunan çevrelerin tepki ve baskıları sonucu cumhurbaşkanlığı adaylığından ve senatörlükten istifa etti. 1962'de İsviçre'ye giderek Cenevre Üniversitesi'nde Türk Tarihi ve Dili Kürsüsü'nde görev yaptı. 1965 seçimlerinde Adalet Partisi'nden milletvekili seçilerek tekrar parlamentoya girdi. Anayasa Komisyonu başkanlığını yaptı. 17 Nisan 1967'de vefat etti; kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır.

Ali Fuat Başgil hayatı boyunca ilmî haysiyet ve vakarını korumasını bilmiş, bir anayasa hukuku hocası olarak gerektiği zaman ilmî kanaatlerini yayın organlarında ve eserlerinde çekinmeden açıklamış, hatta bu uğurda hapse girmeyi dahi göze almıştır. Türk hukukçuları arasında siyasî, sosyal, hukukî sahalarda en çok çaba gösteren ve en çok eser veren Ali Fuat Başgil'in fikirlerinde büyük ölçüde hürriyetçi Batı düşüncesinin tesiri hâkimdir. Din ve laiklik hakkındaki görüşleriyle Diyanet İşleri Reisliği kanunu tasarısı ve 27 Mayıs 1960 İhtilâli ile ilgili tenkitleri büyük ilgi uyandırmış ve tartışma konusu olmuştur.

Eserleri. 1. Gençlerle Başbaşa (İstanbul 1949; 22. bs., 1988). Ali Fuat Başgil bu eserinde bir ömür boyu öğrendiklerine şahsî tecrübelerini de katarak gençlere rehberlik etmek istemiştir. Burada gençlere başarılı olma yolunun tehlikeli düşmanlarını anlatmakta ve başarıya ulaşmanın şartları üzerinde durmaktadır. Ayrıca terbiyenin ruh ve karakter üzerindeki tesiri ve verimli çalışma şartları hakkında gençlere yol göstermektedir. Eser Türk gençliği tarafından en çok aranan ve okunan eserlerden biri olma özelliğini hâlâ taşımaktadır. 2. Din ve Laiklik (İstanbul 1954). Din ve laiklik konusundaki düşüncelerini 28 Nisan-5 Mayıs 1950 tarihleri arasında birbirini takip eden konferanslarla önce üniversite gençliğine anlatmış, bu konuşmaları aynı yıl Yeni Sabah gazetesinde, daha sonra da kitap halinde yayımlamıştır. Burada gerçek anlamda laiklikte devletin din işlerine

karışmadığını söyleyerek din hürriyetinin vatandaşların din konusunda sahip oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuz ve endişesiz bir şekilde kullanabilmelerini gerektirdiğini belirtmiştir. Bir ülkedeki din hürriyeti ölçüsünün dini öğretme, okutma-yayma ve telkin etme hakkı olduğunu, bu hakkın resmî veya gayri resmî, kanunî veya idarî baskı altında olmasının din hürriyetinin yok olması anlamına geldiğini savunmuştur (Din ve Laiklik, s. 16). Diyanet İşleri'ni muhtar bir müessese haline koymak, Vakıflar'ı bu teşkilâta bağlamak suretiyle Diyanet'i malî serbestliğe kavuşturmak ve böylece "şart-ı vâkıf"ı da yerine getirmek Başgil'in savunduğu diğer fikirlerdir (a.g.e., s. 204 vd.). 3. La Révolution Militaire de 1960 en Turquie "ses Origines" (Geneve 1963; 27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri, İstanbul 1966, trc. M. Ali Sebük - İ. Hakkı Akın). Bu eserinden dolayı Başgil aleyhinde amme davası açılmış ve anayasa nizamını bozmak ve yabancı ülkelerde memleketin itibarını zedelemek suçlarından yargılanmıştır. Sadece 27 Mayıs İhtilâli hakkında değil Atatürk Türkiyesi ve Atatürk inkılâpları hakkında da Batılı okuyucuya doyurucu bilgiler vermek amacıyla yazılmış olan eser Batı basınında ve ilim çevrelerinde büyük bir ilgi ve hayranlıkla karşılanmıştır. Eserde çeşitli siyasî olaylar ayrıntılı biçimde ele alınmış olup birçoğunun içinde yazarın da bulunduğu bu olaylar aynı zamanda belge niteliğinde bir hâtıra özelliği taşımaktadır.

Ali Fuat Başgil'in diğer önemli eserleri şunlardır: La Question des Detroits (Ses origines, son Zvolution, sa solution aä la conférence de Lausanne, Paris 1928); Esas Teşkilât Hukuku Dersleri (I-II, İstanbul 1935-1942); Türkiye İş Hukuku (İstanbul 1940); Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri (İstanbul 1947); Vatandaş Hürriyeti ve Bunun Teminatı (İstanbul 1948); Cihan Sulhu ve İnsan Hakları (İstanbul 1948); Seçim Sistemimizin Kıymeti ve Eksikleri (İstanbul 1948); Türkçe Meselesi (İstanbul 1948); Demokrasi ve Hürriyet (İstanbul 1949); Devlet Nizamı ve Hukuk (İstanbul 1950); İlmin Işığında Günün Meseleleri (İstanbul 1960); Demokrasi Yolunda (İstanbul 1961). 1962'de İsviçre'de kaleme aldığı hatıraları da Ord.Prof.Dr. Ali Fuat Başgil'in Hatıraları (İstanbul 1990) adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları [baskı yeri ve yılı yok], s. 513-514; A. Fuat Başgil, Din ve Laiklik (İstanbul 1954), İstanbul 1985, s. 16, 178, 204 vd.; Mehmet Gökalp, Ord.Prof.Dr. Ali Fuad Başgil, İstanbul 1963; el-Mevsûatü'l-harekiyye (nşr. Müessesetü'l-Buhûs ve'l-meşârii'l-İslâmiyye), Amman 1403/1983, I, 187-188; M. Niyazi Özdemir, "Ali Fuad Başgil", Zaman, İstanbul 16 Mayıs 1989, s. 3; Ezel Erverdi, "Başgil, Ali Fuat", TDEA, I, 343.

A. Selçuk Özçelik

BAŞHALİFE

Osmanlılar’da halife unvanı taşıyan kâtiplerin ve çeşitli dairelerin reislerine verilen ad.

Tekâlif Kavâidi’nde serhalife olarak yer alan bu makam, “hulefâ-yi aklâmın başı, birincisi, kıdemlisi, başkalfa” ve “kalfabey” olarak tarif edilmiştir (I, 210-211). Ayrıca kaynaklarda halîfe-i evvel olarak da geçmektedir.

Sipah, silâhtar, cebeci, yeniçeri gibi ocakların kalemlerinin reisleri bu adla anılırken daha sonra Asâkir-i Mansûre’nin Topçular Ocağı’nda da bu isimde bir memuriyet teşkil edilmiştir. Nitekim bu ocağa ait olmak üzere halîfe-i evvel-i dökücüyân ve halîfe-i evvel-i arabacıyân adlarını taşıyan memuriyetler bulunmaktaydı. Yine tersanede maaşların sağlanması ve verilmesi gibi işleri yürüten kalyoncular başhalifesi yer almaktaydı. Ayrıca Rûznâmçe-i Evvel, Başmuhasebe ve Darphâne-i Âmire gibi maliye dairesine ait kalemlerin kâtiplerinin en kıdemlisine de bu ad verilmiştir.

Maliye dairesine ait kalemlerin başhalifelerinin tayini, hâcegân*ın teklifiyle en kıdemli halifenin bu vazifeye getirilmesi şeklindeydi. Yeniçeri, sipah, cebeci, silâhtar ve ağa kapısı kalemleri başhalifelerinin tayin ve azilleri ise diğerlerinden farklı olarak ağalarının yetkisindeydi. Başhalifeler büyük bir kusurları olmadıkça azledilmezlerdi; ancak ağaların tayin ve azletme yetkisinde bulunan başhalifeler çok defa bazı kimselerin iftirasıyla bir iki yıl içinde azledilir olmuşlardır. Bu durum karşısında verdikleri bir arzuhalle bu durumun düzeltilmesini isteyerek kendilerinin de diğer kalem başhalifeleri nizamına tâbi olmalarını ve ruûs* verilmesini sağladılar.

Başhalifelerden askerî bir ocağa bağlı bulunanlar o ocağın orta kumandanlığına (çorbacı) getirilebilmekteydiler. Meselâ 1755’te Dergâh-ı Âlî Topçu Ocağı çorbacılarından sekizinci cemaatin çorbacısının vefatı üzerine beşinci cemaatin başhalifesi İbrâhim Ali bu makama tayin edilmiştir. III. Selim zamanında Tersâne-i Âmire Hendesehânesi’nin kurulması üzerine de (1797) buraya halîfe-i evvel olarak Ahmed Hoca Kaptan getirilmiştir.

Başhalifeler 1837’den itibaren mümeyyiz veya başkâtip sıfatını almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Teşrîfât-ı Kadîme, s. 20, 25, 105, 110; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 210-211; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 483; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 529, 537-543, 545; a.mlf., Kapukulu Ocakları, II, 10, 64, 89, 101-102, 106, 175.

Yusuf Halaçoğlu

BAŞHASEKİ

(bk. HASEKİ)

BAŞI BOZUK

Osmanlı Devleti'nde savaş sırasında asıl orduya katılan gönüllü askerler için kullanılan bir tabir.

Yaya ve atlı olarak ayrı silâh ve teçhizatları olan ve ayrı kumandanların idaresi altında bulunan başı bozuk askerleri Osmanlı ordusunu oluşturan kuvvetlerdendir. Nitekim Kavalalı Mehmed Ali Paşa da başlangıçta, Mısır'ı işgal eden Napolyon Bonapart'ı oradan çıkartmak için sevkedilen başı bozuk askerlerinin kumandanı idi. Sultan Abdülmecid devrinde 1843'te Osmanlı ordusu yeniden düzenlenirken düzenli kuvvetleri oluşturan muvazzaf, yedek (redif) ve yardımcı kuvvetlerden başka başı bozuklar da teşkilâta alınmıştı. Daha ziyade Dobrucalılar, Kazaklar, Tatarlar, Çerkezler ve Doğu Anadolu'daki Türkmenler'den oluşan ve sayıları 60.000 civarında olan bu askerler savaş halinde orduya katılacaklardı. Fakat kendilerinden beklenen hizmet görülmediğinden 1854-1856 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Fransız generali Joussouf ile İngiliz generali Biston tarafından düzenli birlikler haline getirilmelerine çalışılmışsa da bu mümkün olmamıştır. Midhat Paşa sadrazamlığı zamanında bu birlikleri kaldırmak istemiş fakat bunu başaramamıştır.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda da kullanılan başı bozuk neferleri, intizamsızlıkları iyice artmış olduğundan, daha sonraki tarihlerde gönüllü olarak savaşa katılacakların düzenli askerler tarzında olmaları istenmiş, böylece bu kuvvetlerin kullanılmasından hemen hemen vazgeçilmiştir.

Başı bozuk tabiri ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında taşradan İstanbul'a gelip işsiz güçsüz siviller için de kullanılmıştır. Günümüzde Orta Anadolu'da dul kadın veya erkekler için, Trakya'da ise serseri ve külhanbeyler için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), III, 591, 653; Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1295, II, 288-289; Pakalın, I, 164-165; Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 164-165; VIII, 6; Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, Ankara 1965, II, 558; S. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 120, 204; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Başıbozuk", İA, II, 328; TA, V, 383; H. Bowen, "Bashi-Bozuk", EI^2 (İng.), I, 1077; a.mlf., "Başıbozuk", UDMİ, III, 938.

Abdülkadir Özcan

BAŞKIRT

Orta Asya Türk kavimlerinden.

Ural dağlarının kuzey ve doğu kısımları ile İdil (Volga) havzasının kuzey kesimini teşkil eden bozkırlarda yaşarlar. Yaşadıkları bölgeye Başkırdistan denir. Buranın başşehri Ufa'dır.

Başkırt (Başkurt) Türkleri'ne mensup olan A. Zeki Velidi Togan'a göre Başkırt kelimesi Beş Ogur'dan gelmektedir. Başkırtlar'ın aslı Türkistan'ı terkederek kuzeye yönelen ve sonra batıya geçen Kıpçak Türkleri'ne dayanmaktadır. Hatta bir kaynağa göre bunlardan bir grup Macaristan'a kadar gitmiştir.

X. yüzyıldan itibaren Başkırtlar'ın faaliyetleri hakkında daha geniş bilgiye rastlanmaktadır. Oğuzlar'ın X. yüzyılda batıya doğru harekete geçmelerinden sonra bölgenin nüfusça tenhalaşmasından istifade eden Başkırtlar Hîve'ye (Hârizm) kadar indiler. Fakat aralarında sık sık meydana gelen kavgalar yüzünden Karakalpak hanlarının idaresini kabul etmek zorunda kaldılar. Devrin kaynaklarında Başkırtlar'ın XI. yüzyıla kadar şaman oldukları, fakat Moğol hâkimiyetinden önce İslâmiyet'i kabul ettikleri belirtilmektedir. Cengiz ve oğulları zamanında ise Moğol ordularının süvari kuvvetlerini teşkil etmişlerdir. Daha sonra

Altın Orda Devleti idaresinde kalabalık bir topluluk halinde varlıklarını sürdürdüler. Bu devletin parçalanması (1481) üzerine Ak İdil ve Kama nehirlerinin doğusunda yaşayanları Şıbanoğulları idaresi altına girdiler. Güneyde ve güneybatıda yaşayanları ise Nogay Mirzaları tarafından idare edildiler. Çok geçmeden Şıban (Tura) hanları bütün Başkırtlar'ı kendi idareleri altına aldılar. İşte bu yıllardan başlayarak Kazan Türkleri'yle bir nevi ittifak kuran Başkırtlar onlarla birlikte Ruslar'a karşı mücadele etmeye başladılar. Fakat Kazan Türkleri'yle birlikte hareket etmeleri, 1552'de Kazan'ı, 1556'da Astarhan'ı işgal eden Ruslar'ın Başkırtlar üzerine yürümelerine yol açtı. Başkırt ülkesini idare eden Urus Mirza Rus ilerleyişine engel olamadı. Ruslar Yayık (Yayıtsk), Samara, Birsk ve Ufa

gibi yerleşim merkezlerini işgal ve tahkim ettiler. Ruslar'ın bu istilâ hareketlerine karşı Başkırt Türkleri ülkelerini büyük bir fedakârlıkla savundularsa da üstün silâh gücü karşısında yenilgiye uğradılar (1649). Ruslar Kazan Türkleri'ne yaptıkları gibi ülkelerini müdafaa eden Başkırt halkını da ağır bir şekilde cezalandırdılar. Bu ağır zulme dayanamayan Başkırt Türkleri bir müddet sonra büyük kitleler halinde isyan ettiler. En şiddetli isyanlar 1661 ve 1765 yıllarında oldu. Başkırtlar yetersiz silâh gücüne rağmen mücadelelerini azimle sürdürdüler. Onların bu şiddetli mücadelesi, Rus tarihçisi Dobrovin'in onları, "Şarkta Rus hâkimiyetine karşı amansızca mücadele eden düşman kavim" olarak tasvir etmesine yol açtı. Ancak bütün bu mücadelelerinin sonunda yine de mağlûp olmaktan kurtulamadılar.

Rus istilâsı ve zulmü karşısında İstanbul'a elçiler ve mektuplar göndererek ülkelerinin düşman istilâsından kurtarılmasını istediler. Fakat Osmanlılar'dan cevap alamamaları üzerine liderleri Murad Han maceralı bir yolculuktan sonra 1708 yılında İstanbul'a gitti ve ülkesinin kurtarılması için resmen yardım talebinde bulundu. Onun bu isteğine karşı Osmanlı hükümeti, padişahın ve Kırım Hanlığı'nın Ruslar'la barış yapmış olduğunu, fakat kendi başlarına Ruslar'la savaşmak isterlerse gayri resmî olarak yardımda bulunabileceğini bildirdi. Tatminkâr bir netice elde edemeyen Murad Han memleketine dönmek mecburiyetinde kaldı ve kısa bir süre sonra da Ruslar'la yaptığı son mücadelede şehid oldu.

Rus idaresi devri Başkırtlar için acılarla dolu bir dönemdir. Buna rağmen yılmadan çalışan Başkırtlar, işgal edilen diğer Türk illerinde olduğu gibi kendilerini yenileşme hareketlerine vererek millî şuurlarını muhafaza etmeyi başardılar. 1917 Bolşevik İhtilâli ile ortaya çıkan fırsatı değerlendirmek isteyen Başkırt Türkleri, A. Zeki Velidi Togan (o zamanlar Velidof) önderliğinde, o günlerde düzenlenen Rusya Müslümanları Kongresi'ne katılarak ihtilâlin vaad ettiği, halkların eşitliği ilkesi çerçevesinde haklarını korumaya çalıştılar. Önce Kazan Türkleri'yle İdil-Ural Tatar Devleti'ni kurmak için uğraşan Başkırtlar, anlaşma sağlanamayınca aynı işi Kazak Türkleri'yle yapmak istediler. Fakat Kazaklar'la da anlaşma olmayınca 1919'da yine A. Zeki Velidi başkanlığında Başkırt Otonom Cumhuriyeti'ni kurdular. Fakat bir müddet sonra bu küçük Başkırt Cumhuriyeti Kızılordu tarafından ortadan kaldırıldı.

Bugün petrol kuyularıyla ünlü Başkırtlar ülkesi (Başkırt-Tatar ASSR), otonom bir statüde Sovyetler Birliği kontrolünde bulunmaktadır. Başkırtlar özellikle çiftçilik ve hayvancılıkla meşgul olup ormanlık kesimlerde avcılık, arıcılık yapmakta ve kereste sanayii ile uğraşmaktadırlar. Büyük bir kısmı ise maden ve petrol endüstrisinde çalışmaktadır. 1979 sayımına göre ülkedeki toplam 3.844.280 olan nüfusun 935.880'ini Başkırtlar, 940.446'sını Tatarlar, geri kalanlarını Ruslar ve Ukraynalılar teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Materialy po istorii Başkirskoy, A.S.S.R., Moskov 1936, I-III; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1942-47, bk. İndeks; a.mlf., Hatıralar, İstanbul 1969 tür.yer.; a.mlf., "Başkırt", İA, II, 328-332; a.mlf., "Bashdjirt", EI² (İng.), I, 1075-1077; S. A. Zenkovsky, Pan-Turkism and Islam in Russia, Cambridge Mass 1960, tür.yer.; A. S. Donnely, The Russian Conquest of Bashkiria 1552-1740, London 1968; Mehmet Saray, Türkistan Türkleri, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Rusya'nın Asya'da Yayılması", TED, sy. 10-11 (1981), s. 279-302; J. G. Tewari, Muslims Under the Czars and the Soviets, Lucknow 1984, s. 38-39, 107-109; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, London 1985, tür.yer.; Shirin Akiner, Islamic Peoples of the Soviet Union, London 1986, s. 77-85; "Les Causes politiques de l'Islamisation en Russie", RMM, LVI (1929), s. 7, 38-42.

Mehmet Saray

BAŞKURT

(bk. BAŞKIRT)

BAŞLIK

Evlenecek erkeğin kız tarafına ödediği para veya mal.

Muhtelif din ve kültürlerde evlenecek erkeğin kız tarafına çeşitli adlar altında belirli bir para veya mal verdiği ve bunun farklı hukukî ve sosyal sonuçlar doğurduğu bilinmektedir.

Romalılar'da ve Atinalılar'da erkek tarafından verilen mal (bride price), bir satış bedeli olma özelliği taşır. Evlenecek erkek, kızın babasına veya bizzat kıza ödediği belli bir mal ile kadını âdeta satın almaktadır. Ancak babanın da kızının durumunu güvence altına almak amacıyla damadına bazı ödemelerde (dowry: drahoma) bulunduğu görülmektedir. İlk zamanlarda sadece Atina'da rastlanan, daha sonra bütün eski Yunan sitelerinde ve Romalılar'da uygulanan "dowry", karısını boşamaması karşılığında kızın babası veya kardeşleri tarafından kocaya verilen belli bir bedeli oluşturmaktadır. Ne var ki "dowry"nin bir özelliği kocanın mülkü haline gelmemesi, sadece tabii ve hukukî semerelerinden faydalanılabilmesi, evlilik sona erdiği takdirde de kadın ile birlikte iade edilmesidir.

Mûsevî ve kilise hukuklarında ise evlenme akdinin bir satış akdi olarak değerlendirildiği ve kızın ailesine "tamirtu: tirhatu" ve "m'aru" veya "mohar" isimleriyle ödemeler yapıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Bazan da koca kızın babasına mal veya para yerine belli bir hizmet sunmaktadır. Hz. Mûsâ'nın kayınpederi Hz. Şuayb'ın yanında kızıyla evlenmesi karşılığında sekiz ilâ on yıl çalışmayı taahhüt etmesi bu türdendir (bk. el-Kasas 28/27). Kocanın karısını boşaması halinde eşinin daha önce bâkire veya dul olmasına göre değişen belli miktarda parayı kızın ailesine verdiği, bunun da "mohar" kavramı içinde kabul edildiği görülmektedir. Bu uygulamaları başlığın bir türü olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun karşılığında kızın kocasına getirdiği belirli bir mal demek olan "dowry" âdeti de "nadn" veya "nedunyah" adı altında gerek Mûsevî hukukunda gerekse kilise hukukunda devam etmektedir. "Nedunyah" âdetinin para olarak takdim edilen özel şekline de "ketubbah" adı verilir. Bu âdetin

modern zamanlarda da özellikle Doğu Avrupa yahudileri arasında uygulandığı görülmektedir.

İslâmiyet'ten önce Arap toplumunda da mehir, sadak, sıdak veya saduka adları altında bir başlık uygulamasının varlığına rastlanmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar sadak ile mehir arasında bir ayırım yapmakta ve sadakın evlenecek kadına, mehrin ise ailesine verilen bir mal olduğunu belirtmektedirler. Kaynaklarda genellikle kabul edildiğine göre erkek tarafından hangi ad altında ödenirse ödensin takdim edilen mal evlenecek kıza verilmiyor, hatta bazan gelin bindiği deveden başka babasının evinden hiçbir şey getirmiyordu. İslâm hukuku bu uygulamayı kadının lehine olarak değiştirmiş ve mehri onun evlenirken aldığı ve serbestçe kullandığı bir mal haline getirmiştir.

İslâm öncesi Türk toplumunda da kalın adıyla anılan başlığa benzer bir ödemeye rastlanır. Kalın eski Türk hukukunda evlenecek erkeğin kız tarafına verdiği mal veya para demektir. Yâkutlar'da bu kelime kalıng olarak geçmekte ve miktarı ödemede bulunan tarafın malî durumuna göre değişmektedir. Kalının dört kısma ayrıldığı görülür. 1. Kara mal. Kızın babasına verilen kalın; genellikle baba bunu kızının çeyizini hazırlamak için kullanır. 2. Yelü. Erkeğin nişanlısını ilk ziyaretinde verdiği hediye. 3. Tüy mal. Miktarı 20-60 at arasında değişen ve düğün masraflarını karşılamak üzere verilen mal. 4. Süt hakkı. Kızın anasına nişanlı erkek tarafından verilen hediye. Erkek tarafının üstlendiği bu masraflar karşılığında kız tarafı da Orta Asya Türkleri'nin koşantı, Yâkutlar'ın ise engne dedikleri çeyiz hazırlama masrafını üstlenir. Sosyal ve hukukî bir kurum olarak karşımıza çıkan kalının hukukî yönü tartışmalıdır. Bir görüşe göre eski Türkler'de de evlenme akdi bir satış akdi gibidir ve kalın bir satış bedelidir. İkinci görüşe göre kalın kızın terbiye masraflarına bir iştiraktir. Bunun karşılığında kız tarafı da çeyiz vererek erkek tarafının ev kurma masraflarına katılır. Üçüncü bir görüşe göre ise ebeveyn evlenme akdi ile kız üzerindeki velâyet haklarını kocaya devretmektedir. İşte kalın bu devir karşılığında alınmaktadır. Bunların yanında kalının hediye olarak verildiğini söyleyen araştırmacılar da vardır. Bu dört görüşten birincisini eski Türk toplumunun sosyal yapısıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü bilindiği gibi Moğollar'ın ve Altaylılar'ın aksine eski Türkler'in sosyal hayatında kadın yüksek bir mevkiye sahipti. Buna göre onun bir eşya gibi alınıp satıldığı

söylenemez. O halde evlenme akdi bir satış akdi, kalın da bir satış bedeli değildir. Muhtemelen kalın bir taraftan nezaket için verilen bir hediye, diğer taraftan da yetiştirilme masraflarını karşılamak ve babanın hazırlamak zorunda olduğu çeyize katkıda bulunmak maksadıyla verilen bir maldır.

Eski Türkler'de kalının miktarının ve ödeme şartlarının evlenme teklifine olumlu cevap verildiği sırada belirlendiği ve ancak kalının tamamının ödenmesinden sonra düğünün yapıldığı görülmektedir. Nişan kalının teslim edilmesinden önce bozulursa erkeğin herhangi bir yükümlülüğü yoktur; teslimden sonra bozulursa nişanın kızın ailesi tarafından bozulması durumunda kalın iade edilir, böyle bir durum yoksa iade söz konusu değildir. Aynı şekilde nişanın ölüm gibi bir sebeple tarafların iradesi dışında bozulması halinde de kalının yine iade edilmesi gerekir. Evlenecek erkeğin ölmesi durumunda kayınbiraderin, kızın ölmesi durumunda da baldızın ölenin yerini alması mümkündür. Baldızla evlenme halinde erkek "baldız kalını" adı altında ek bir kalın daha verir (Arsal, I, 335-336; Cin, s. 276-278). Bu arada kalın ödenmeksizin yapılan evliliklere de rastlandığı gibi devletin kalın ödemelerine yardımcı olduğu da görülmektedir (Ögel, s. 260-263).

Türkler'in Müslümanlığı kabul etmelerinden sonra kalın bu isimle veya başlık adı altında sosyal bir kurum olarak devam etmiştir. Bu dönemde evlenecek erkeğin bizzat evlendiği kadına ödemekle yükümlü olduğu mehir uygulaması ise İslâm hukukunun koyduğu bir yükümlülük olarak karşımıza çıkar. Kalın, mehir ve başlığın birbirinden bağımsız sosyal ve hukukî kurumlar mı, yoksa biri diğerinin yerine ikame edilmiş müesseseler mi olduğu tartışmalıdır. İslâmiyet'in kabulünden sonra bir süre mehir, özellikle muaccel (peşin ödenen) mehir karşılığında kalın, ağırlık ve başlık kelimeleri kullanılmıştır (Dîvânü lugati't-Türk, III, 275; Tarama Sözlüğü, "kalın" ve "ağırlık" md.leri). Bazan da mehir karşılığında başlık kullanılmakla birlikte hukukî bir kurum olan mehirle sosyal bir uygulama olan başlığı birbirinden ayırmak için ikinciye "fuzûlî başlık" denmiştir (Tarama Sözlüğü, "başlık" md.). İbn Kemal de muaccel mehire Türkler'in örfünde kalın dendiğini söylemektedir (Mühimmât-ı Müftî, vr. 35b). Mehirle kalın ve başlığın belirli bir dönem aynı anlamda kullanılmaları, ikisinin de evlenme sırasında erkek tarafından kadına veya ailesine verilen bir mal olması benzerliğinden kaynaklanmış olmalıdır. Ne var ki bu zâhirî

benzerlik bunların aynı kurumlar olduğu sonucuna götürmez. Mehirle kalın-başlık arasında önemli farklar vardır. Mehir bizzat evlenecek kadına verilir ve o bunda dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Almış olduğu mehir karşılığında çeyiz hazırlamak mecburiyetinde de değildir. Halbuki kalın evlenecek kıza değil ailesine verilir ve kızın ailesi bununla belli bir çeyiz hazırlama mecburiyetindedir. Öte yandan mehir geçerli bir evlenmenin şartı değil sonucudur. Taraflar mehir kararlaştırmamış, hatta aksini kararlaştırmış olsalar bile evlenen kadın mehire hak kazanır. Ayrıca

mehrin evlenme anında ödenmesi de şart değildir. Çok defa bir kısmı evlilikten önce, bir kısmı da evlilik içinde ödenmekle birlikte tamamının sonraya bırakılması da mümkündür. Halbuki kalın ile başlığın miktarlarının daima evlilikten önce tesbit edilmesi ve ödenmesi veya ödenmesinin garanti altına alınması gerekmektedir. Şu halde mehirle kalın ve başlık esas itibariyle birbirinden farklı müesseselerdir. Mehir İslâm hukuku tarafından belirli hukukî, iktisadî ve sosyal sebeplerle kabul edilmiş ve hukuk düzeni tarafından korunmuş, kalın ve başlık ise eski Türk hukukundaki uygulamanın sosyal bir mirası olarak devam etmiştir; biri diğerinin yerine ikame edilmiş değildir.

Uygulamada da bu iki kurumun biri hukukî, diğeri sosyal bir vâkıa olarak yanyana yaşadığı görülmektedir. Meselâ I. Murad'ın kızı Nefise Sultan'ın Karaman Beyi Alâeddin Bey'le evlenmesinde, Nefise Sultan için onun mülk ve tasarrufunda olmak üzere mehir gönderilirken, Osmanlı sarayına ait olmak üzere "rüsûm-i kalın-başlık" adı altında büyük miktarda para ve mal da gönderilmiştir (Feridun Bey, I, 104). Bazı bölgelerde muaccel mehirle kalın ve başlığın birbirine karıştığı, özellikle söz kesme sırasında ağırlık adıyla kız tarafına yapılan ödemenin zımnen hem muaccel mehir hem de başlık olarak kabul edildiği veya bir kısmının mehir, bir kısmının başlık sayıldığı bir gerçektir. Ancak ikisi arasında hukuken mevcut olan fark özellikle nişanın bozulması sırasında ortaya çıkmakta ve mehir olarak kabul edilen kısım mutlaka iade edilirken başlık sayılan kısım hediye telakki edilerek eğer mevcutsa iadesi yönüne gidilmektedir (Pîr Mehmed, vr. 19b; Aydın, s. 106). Osmanlı toplumunda bu iki kurumun birlikte varlıklarını sürdürdüklerinin başka örnekleri de vardır. 15 Cemâziyelevvel 1247 (22 Ekim 1831) tarihli bir arîzada Sivas'a bağlı köylerde mehir 100, 150 ve en çok 250 kuruş iken başlık olarak 800, 1000 ve 1500 kuruş

alındığından söz edilmekte ve şeriata aykırı bu uygulamanın bütün Osmanlı Devleti'nde yasaklandığı belirtilmektedir (BA, Cevdet-Adliye, nr. 93; Kazıcı, s. 23-24). Muhtemelen 1291 (1874) yılında çıkarılan bir fermanda da evlenecek erkekten mehrin dışında az veya çok para veya mal istenmesi, evlenecek kız için erkekten ağırlık veya nişan adıyla bir şey alınması yasaklanmaktadır (Düstûr, Birinci Tertib, I, 736-737). Hukuk-ı Âile Kararnâmesi de ana babanın veya diğer akrabaların düğün karşılığında kocadan veya koca tarafından para veya mal almalarını yasaklamıştır (md. 90). Bütün bu örnekler Osmanlı Devleti'nde evlenecek erkek tarafından kız tarafına iki türlü ödemenin yapıldığını, bunların birbirlerinin yerine ikame edilmediğini, devletin müdahalesine ve mücadelesine rağmen başlığın da mehir yanında mevcudiyetini devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Başlık uygulamasının bugün de özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun daha çok kırsal yörelerinde devam ettiği görülmektedir. Bu durum evlenecek kimseleri büyük malî külfet altına sokmakta ve evlenmeyi zorlaştırmaktadır. Bazan da gençleri bekâr kalma ile kız kaçırma arasında bir tercih yapmaya sevketmektedir. Hz. Peygamber, "Kim evlenmeye gücü yeter de evlenmezse bizden değildir" (Dârimî, "Nikâh", 1); "İçinizden evlenmeye gücü yetenler evlensin" (Nesâî, "Nikâh", 3; İbn Mâce, "Nikâh", 1) gibi hadisleriyle bekâr kimseleri evlenmeye teşvik etmiştir. Öte yandan, "Bereketi en çok olan evlilik külfeti en az olan evliliktir" (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; Müsned, VI, 82) meâlindeki hadisle ve buna benzer diğer hadislerle de evlenmenin kolaylaştırılması gerektiği ifade edilmiştir. Hatta Resûl-i Ekrem'in mehir tesbit edilirken küçük miktarlara razı olup bir demir yüzüğü bile kâfi gördüğü, buna dahi sahip olamayan kimseyi eşine Kur'an okumayı öğretmesi karşılığında evlendirdiği bilinmektedir. İslâm'ın evlenme konusundaki bu genel tavrı karşısında başlık gibi evlenmeyi güçleştiren bir uygulamanın bu dinin yapısına ters düşeceği aşikârdır. Gerçi bazı hallerde baba aldığı parayı tamamen kızının çeyizine harcamakta ve böylece yeni kurulmakta olan ailenin teşekkülüne olumlu katkıda bulunmaktadır. Ne var ki çok defa baba hem miktarı çok yüksek tutmakta, hem de başlığa satış bedeli diyenleri haklı çıkaracak şekilde onu tamamen kendisinde alıkoymaktadır.

Başlık, gerek İslâmiyet'ten sonra gerekse bugün uygulandığı şekliyle, eski Türk hukukundaki kalının az çok şekil değiştirmiş ve dejenere olmuş

biçiminde bir sosyal uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak şehirleşme arttıkça bu uygulamanın da azalmakta ve ortadan kalkmakta olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, III, 275; Tarama Sözlüğü, "ağırlık", "başlık", "kalın" md.leri; Müsned, VI, 82; Dârimî, "Nikâh", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; Nesâî, "Nikâh", 3; BA, Cevdet-Adliye, nr. 93; Kurtubî, Tefsîr, V, 23-24; Pîr Mehmed, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 122, vr. 19b; İbn Kemal, Mühimmât-ı Müftî, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 280, vr. 35b; Feridun Bey, Münşeât, I, 104; Düstur, Birinci tertib, İstanbul 1289, I, 736-741; Ahmet Ağaoğlu, Hukuk Tarihi, İstanbul 1931, s. 101 vd.; Mehmed Hızı [Timur], Le Lien du mariage à travers l'histoire juridique turque, Paris 1936, s. 23-28; a.mlf., "Eski Örfi Hukukumuzda Nişanlanma ve Kalın Müessesesi", Ebü'l-Ulâ Mardin'e Armağan, İstanbul 1943, s. 1138 vd.; Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, I, 143-144, 152-153, 334-336; Hamide Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara 1963, I, 397; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 646; V, 530; Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Ankara 1974, s. 274-280; Hüseyin Hatemi, Hukuka ve Ahlâka Aykırılık Kavramı ve Sonuçları, İstanbul 1976, s. 291-330; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 103-108, 141-142, 196-197; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı, Diyarbakır 1986, s. 163-175; Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul 1988, s. 258-267; İ. Hinçer, "Türklerde Başlık ve Mehir", I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Ankara 1975, s. 391 vd.; Ziya Kazıcı, "Osmanlılar Döneminde Başlık", Kadın ve Aile, sy. 57, İstanbul 1989, s. 22-24; IDB, III, 283-284; "Dowry", EJd., VI, 186-190; "Marriage", ERE, VII, 447-448.

Ahmet Akgündüz

BAŞMAK-ı ŞERİF

(bk. NA‘L-i ŞERİF)

BAŞMAKLIK

(bk. PAŞMAKLIK)

BAŞMUHASEBE KALEMİ

Osmanlı maliyesinin en önemli kalemlerinden biri.

Muhâsebe-i Evvel de denilen bu büro muhtemelen XVII. yüzyılın başlarında kurulmuştur. Bundan önce Hazîne-i Âmire'ye bağlı ve muhasebeci denilen bir memurun bulunduğu Fâtih'in teşkilât kanunnâmesinden anlaşılmaktadır. Önceleri tek bir muhasebeci varken malî işlerin artması dolayısıyla biri Rumeli'de, diğeri Anadolu'da olmak üzere iki muhasebeci ortaya çıktı. Nitekim 1503'te Rumeli ve Anadolu olarak ayrılmamakla birlikte iki muhasebeci görev yapıyordu. XVI. yüzyılın başlarında 1527-1528 tarihli

bütçeden anlaşıldığına göre Anadolu ve Rumeli muhasebecileri yanında Suriye-Mısır'ın fethinden sonra Arap vilâyeti muhasebecisi adıyla bunlara bir üçüncüsü eklendi. Ancak XVI. yüzyıl ortalarına ait hazine kâtipleri listelerine göre bu sonuncusu Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başlarında Arap vilâyetinin lağvedilip Mısır, Halep ve Şam vilâyetlerinin teşkil edilmesi üzerine kaldırıldı. Bundan sonra XVI. yüzyıl boyunca merkezde Hazîne-i Âmire'ye bağlı Anadolu ve Rumeli muhasebecileri ve bunların yardımcıları görev yaptı. Nitekim Selânikî Mustafa Efendi'nin 1600 senesi başlarına kadar gelen Târih'inde başmuhasebe tabirine rastlanmamakta, Rumeli, Anadolu muhasebecileri, haraç muhasebecisi ve evkaf muhasebecisi tabirleri geçmektedir (s. 719, 728, 764). Buna karşılık 1596 Eğri seferi sırasında Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi'nin Rumeli muhasebecisi yerine başmuhasebe tabirini kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Anadolu muhasebecisi, cizye muhasebecisi, evkaf muhasebecisi vazifeleri de eserde yer almaktadır (Târih, s. 92-93). Bu sıralarda muhtemelen Rumeli muhasebecisi büronun reisi sıfatını kazanmış ve XVII. yüzyıl başlarında bunun aynı zamanda Muhâsebe-i Evvel veya Başmuhasebeci olarak adlandırılması ile Başmuhasebe Kalemi de teşekkül etmiştir.

Bu büronun teşkilinde Osmanlı maliyesinin giderek merkezîleşmesi önemli rol oynamış olmalıdır. Zira Osmanlı bütçelerinden anlaşıldığı üzere XVI.

yüzyılda eyaletlere göre bir tasnif yapılırken XVII. yüzyıldan itibaren Mısır hariç eyaletlerin gelirleri merkezle birlikte hesaplanmış ve bu hesapların tek bir elden görülmesi gerekince bir başmuhasebecinin emrinde yeni bir kalemin kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Böylece Rumeli muhasebecisi Başmuhasebe Kalemi'nin temelini oluştururken Anadolu muhasebecisi müstakil başka bir kalem halinde (Anadolu muhasebesi) teşkilâtlanmıştır. 1615 tarihli bir kayda göre Muhâsebe-i Evvel adı altındaki kalem Başmuhasebeci Nasuhî Efendi başkanlığında üç halife, dört şâkirdden oluşmakta, burada ayrıca Anadolu Muhasebesi Kalemi müstakil olarak kaydedilmiş bulunmaktaydı (BA, KK, nr. 1902, s. 84).

Başmuhasebe Kalemi gelir giderler, maliye ile ilgili kanun ve nizamlar, Enderun ve Has Ahur hazinelerinde bulunan mücevherlerle her çeşit eşyanın kayıtlarını kontrol ederdi. Tophane, Tersane, Matbah, Zahire, Haremeyn ve Maliye hazineleri yaptıkları işlere göre altı şubeye ayrılmış ve bu kaleme bağlanmışlardı. Her şube hoca denilen başkâtipler tarafından idare edilmekteydi. Hangi hazineye ait olursa olsun verilen senet suretleri mutlaka Başmuhasebe Kalemi'nden geçerdi. Bu hazinelerin memurları değiştirildiği zaman hesapları Başmuhasebe Kalemi tarafından görülür, kayıtlarla karşılaştırıldıktan sonra zimmetlerinin bulunup bulunmadığı tesbit edilirdi. Mühimmat, mukataat ve mâlikâneye ait kayıt defterleriyle hükümet adına verilen sipariş ve girilen taahhütlerin hesapları ve muâmelât kayıtları da Başmuhasebe Kalemi tarafından tutulur ve saklanırdı. Muhâsebe-i Evvel veya Hisâbat Kalemi denen bu büro başmuhasebeci adı verilen bir müdür tarafından idare edilir, ona bağlı kâtiplerin kıdemlisine de başhalife denirdi.

Gelir giderleri denetlemek görevini yüklenen başmuhasebeci, bütçelerde yer alan bütün maliye kalemlerinin de yöneticisi durumundaydı. Maliye kalemlerinin çalışmaları onun gözetimi altında gerçekleştirilirdi. Cizye, mukataa, avârız, bedel-i nüzül gelirlerinin tahsili, mukataaların satışı, bunlarla ilgili muâmelâta dair emirler ve gerekli bazı ödemelerin yapılması için çıkan fermanların asılları ile maliye tarafından yazılan hükümler bu kalemde saklanır, ilgili kalemlerdeki defterlere kaydedilmek üzere kaime* ve ilmühaber verilirdi (BA, MAD, nr. 9917, s. 60). 1691'deki cizye reformundan önce devletin gelirlerinin en büyük bölümünü Başmuhasebe Kalemi denetliyordu. Bu dönemde denetlediği gelirler arasında cizye,

mukataa, timar ve zeâmet bedelleri, eyaletlerin gelirleri ve avârız türü vergilerden olan iştirâ bedelleri başta geliyordu. Cizye reformundan sonra kalemlerin gelir kaynaklarında önemli yapı değişiklikleri oldu. Bu reformla cizye gelirleri bir kalemde toplandı, maliye kalemlerinin de aslî fonksiyonlarına göre çalışmaları yeniden düzenlendi. Bu arada Başmuhasebe Kalemi'nin farklı gelir kaynakları daha geniş bir alana yayıldı. Nitekim 1679'da Muhâsebe-i Evvel bürosuna ait yetmiş gelir kalemi tesbit edilmiştir. 1690-1691'de 99, 1698-1699'da 225, 1701-1702'de 185, 1710-1711'de 239, 1716'da 141 kalem gelir kaynağı bütçelerde Başmuhasebe Kalemi'ne ait olarak gösterilmiştir. 1690-1716 yılları arasında bu büroya ait olup 10 milyon akçeyi aşan gelir kaynakları arasında Gümüşhane hasları, Diyarbekir Voyvodalığı, Erzurum gümrüğü, Halep muhassıllığı, Rakka, Girit, Sayda-Beyrut ve Trablusşam mukataaları başta gelmekteydi. 1734'te toplam gelir kaynakları 297 iken bu rakam 1748'de 557 gibi büyük bir sayıya ulaşmış, 10 milyonun üzerindeki gelir kalemleri aynı kalmıştır.

En önemli gelir kalemi olan Başmuhasebe, aynı zamanda bazı giderlerin hesabını da tutuyordu. 1696-1705 bütçelerine göre bu büro bazı kale muhafızları mevâciblerini, vazifeleri, has ve sâlyâne giderlerini de yönetmekteydi ve gider büroları arasında dördüncü-beşinci sırada yer alıyordu (% 6,2-% 8,5). Ayrıca hazineye girmeden önce belirli bir harcama alanına tahsis edilen gelirleri ifade eden mahsuplarda Başmuhasebe Kalemi içinde 1696-1698 döneminde sürekli yükselme görülürken 1700'lerden sonra sürekli düşüş meydana geldi. Bunda Karlofça Antlaşması'nın getirdiği siyasî şartlar çerçevesinde toprak kayıpları, toplanması mümkün olmayan ve azalan gelirlerin bütçeden çıkarılması ve satılamayan mukataalar rol oynamıştır.

1785-1786'da ise Başmuhasebe Kalemi gelir yekûnu 4.790.668 kuruşa ulaşmıştı. Bu yıllarda Başmuhasebe'ye bağlı gelirler mukataa, mensuhat, cebeli, eşkinci bedeliyeleri, berat rüsûmu, mâlikâne mukataalardan sağlanan muaccele gelirler ve Gümüşhane madeni idi. XIX. yüzyılda ordu hazinesi hesapları genellikle aylık olarak buraya gönderilir, bunlar Başmuhasebe defterlerine geçirilirdi. Îrâd-ı cedîd hazinesi kurulunca buna ait hesap defterlerinin bir sureti burada saklandı. Ayrıca Tersane hazinesi için de aynı durum geçerliydi. 1250'den (1834-35) sonra Başmuhasebe Maliye

muhasebesi şekline dönüştürüldü. Tanzimat'tan sonra bir müddet daha aynı şekilde Maliye Nezâreti'ne bağlandı. Daha sonra bu büro Muhâsebe-i Umûmiyye Müdiriyeti halinde teşkilâtlandırıldı. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde D.BŞM kodu altında bu büroya ait defter ve evrak serileri oldukça büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Bu kalemin başlıca defterleri arasında mukataat, hâsılat, hazine vâridat ve masraf defterleri, berat, mâlikâne ve ahkâm kaydına mahsus defterler, eyalet hazinelerinin vâridat ve masârifat defterleri, bakaya ve zimmet defterleriyle muhallefât defterleri, havale defterleri, müşâhere defterleri ve cizye defterleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 559, s. 8-9; nr. 9917, s. 60; BA, KK, nr. 1764, s. 121; nr. 1902, s. 84; nr. 6593, vr. 242b; TSMA, D. 3208; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 666, 719, 728, 764, 813; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 92-93; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-Vukuât, İstanbul 1327, IV, 118-119; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 184-187, 292-293; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 346-347, 354-355, 371; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 44, 83-89, 111-113, 180; a.mlf., "XVII ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Bütçeleri", Ord.Prof. Ömer Lûtfi Barkan'a Armağan (İFM, özel sayısı, XLI/1-4, 1985, s. 405); Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 37; Necati Aktaş - İsmet Binark, el-Arşîfü'l-Osmânî, Amman 1986, s. 22; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 93-94, 123, 159; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 324; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", a.e., XVII/1-4 (1960), s. 199-204; a.mlf., "İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 307, 351; "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi" (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, XXXIII (1982), s. 38, 44; Pakalın, I, 168; II, 568-569.

Feridun Emecen

BAŞMUKATAA KALEMİ

Osmanlılar'da defterdarlığa bağlı kalemlerden biri.

Mukataa-i Evvel Kalemi de denilen bu büro muhtemelen XVI. yüzyılın ortalarında kurulmuştur. Bundan önce mukataa*larla ilgili kayıtları tutan ve Hazîne-i Âmire kâtipleri arasında yer alan bir mukataacının varlığı bilinmektedir. Fâtih'in teşkilât kanunnâmesinde mukataacı tabiri geçmekte olup hazine kâtibi ve muhasebeci ile bir arada zikredilmiştir. 1503 tarihli kayıtlara göre merkezde hazine kâtipleri arasında görevleri açık olarak belirtilmemiş olan üç mukataacı bulunuyordu. 1527-1528 tarihli bütçedeki kâtipler listesinde ise, Rumeli, Anadolu ve Arap vilâyeti mukataacılarının isimleri kaydedilmişti. 1561-1562 tarihli bir listede, Hazîne-i Âmire kâtipleri içinde mukataa-i evvel unvanlı bir görevliye rastlanması bu büronun hazineye bağlı olarak kurulduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Selânikî'nin Târih'inde de başmukataacı tabiri 1585 yılındaki bir tayin münasebetiyle geçmektedir (s. 156). Bunun bir kalem olarak teşkilâtının tamamlanması ve görevlerinin belirlenmesi ise XVII. yüzyılda gerçekleşmiş olmalıdır.

Başmukataa Kalemi özellikle Rumeli'deki Filibe pirinç sahaları, Kratova maden mukataaları ile Vidin, Niğbolu, Kili, Varna, İbrâil, İsakça, Tulça, Maçin, Ahyolu mukataaları gibi Tuna nehri kıyısındaki bütün iskele ve tuzlaların mukataa hesaplarını denetler, bu mukataalar hakkında çıkan emir ve nizamların kayıtlarını tutar ve muhafaza eder, bu arada bazı vazife, has* ve sâlyâne* tahsislerine de bakardı. Rumeli'ye ait eminler ve diğer görevlilerin beratları, hüküm ve tezkireleri bu dairedeki kâtipler tarafından yazılırdı. Bunlar daha sonra defterdara takdim edilip mühürlenir, kubbe vezirlerinin tetkikinden sonra tuğralanırdı. Ayrıca mukataaları iltizam*a alanların tatbik mühürleri de bu kalemde bulunurdu. Bundan başka, üçüncü defterdarlığa bağlı bir Mukataa-i Evvel Kalemi vardı ki bu da İstanbul, Edirne, Selânik, Mora ve civarındaki mukataalara bakardı.

1686-1687 yılı bütçelerine göre Başmukataa Kalemi'nin en önemli gelirlerini Rusçuk Voyvodalığı, Ahyolu tuzlası ve Varna mukataaları teşkil

etmekteydi. Bu tarihten sonra da en önemli gelir kaynakları Rumeli'de toplanmıştı. Bundan dolayı savaşlardan sonraki toprak kayıpları ve birçok mukataanın işgal bölgelerinde kalışı, gelir kaynaklarını azalttı, kalemin fonksiyonu da önemini kaybetti. Kaleme ait 1690-1691'de yirmi iki, 1698-1699 ve 1701-1702'de yirmi altı, 1734-1735'te otuz dört, 1748'de yirmi yedi gelir kaynağı vardı. Bunlar arasında, Filibe, Vidin nezâretleri, Astâr-ı Eflak hasları, Kili-İsakça mukataaları, İbrâil, İsmâil, Üsküp nezâretleri başta geliyordu. Gelir kaynak türünde 1690-1735 döneminde artma olmakla birlikte gelir rakamlarında sürekli azalma olmuştur. Nitekim başmukataanın 1690'da toplam geliri bütçede 30 milyonu geçmişken bu rakam 1748'de 16 milyon dolayına inmiştir. Gider olarak ise bu büronun önemsiz harcamalarda bulunduğu ve diğer bürolara göre bütçede çok alt sıralarda yer aldığı anlaşılmaktadır. Maliye Nezâreti'nin kurulması sırasında (1838) görevlerinin, mukataa işleriyle meşgul olan haslar, İstanbul ve mâlikâne* kalemleriyle birlikte yeniden teşkil edilen Mukataat Muhasebesi'ne devri üzerine bu kalem lağvedilmiştir. Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Kepeci Tasnifi (KK) yanında Bâb-ı Defterî, D. BMK kodu altında bu kaleme ait defter ve evrak serileri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 559, s. 8-9; BA, KK, nr. 1764, s. 121; nr. 6593, vr. 242b; BA, Bâb-ı Defterî, D. BMK, nr. 22.457, 22.461, 22.465, 22.866; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 156; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 92-93; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 187-188; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 341-343, 352; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 92-94, 105, 113, 168-169; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 37; Necati Aktaş - İsmet Binark, el-Arşîfü'l-Osmânî, Amman 1986, s. 16; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 324; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar", a.e., XVII/1-4 (1960), s. 206-207; a.mlf., "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 351-352; "Fatih'in Teşkilât

Kanunnâmesi” (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, XXIII (1982), s. 38; Pakalın, I, 169.

Feridun Emecen

BAŞRÛZNÂMÇECİ

(bk. RÛZNÂMÇE)

BAŞTİNA

Osmanlılar'da genellikle Balkanlar'daki gayri müslim halkın elinde bulunan büyük çiftliklere verilen ad.

Slavca asıllı olup "miras" anlamına gelen baştina kelimesi, Osmanlı fethi öncesi Bosna'da kralın önemli bir hizmet karşılığı bir şahsa dâimî ve mutlak mülk olarak verdiği arazi parçaları için kullanılmaktaydı. Muhtemelen Bizans döneminde de bu tür arazi parçaları aynı adla mevcuttu. Nitekim sadece Balkanlar'da değil aynı zamanda Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedilen Trabzon ve civarındaki gayri müslim halkın elindeki çiftlikler de tahrir defterlerinde baştina tabiriyle anılmıştı. Bosna'daki bu araziler, mutlak mülk statüsünde olduğundan sahibi tarafından satılabilir, terk veya ferâğ olunabilirdi. Ayrıca bu topraklara sahip olanlar bütün angarya ve vergilerden muaftılar. Böyle bir toprağı ele geçirmek, aynı zamanda asalet unvanına sahip olmayı da gerektirmekteydi. Bütün bu özellikleri dolayısıyla baştina Osmanlı arazi hukukuna aykırı veya yabancı bir kavram değildi ve bir bakıma padişah temlik*lerine benzemekteydi. Bosna fethedildiğinde burada önemli miktarlara ulaşan baştinalar timar* sistemi içine alınarak sahiplerinin ellerinde

bırakılmıştı. Ancak bunlar eskisinden farklı olarak arazilerinde ektikleri mahsulün vergilerini vermekle yükümlü kılınmışlardı. Sırbistan ve Makedonya'da ise baştinalar voynuk* statüsündeki gayri müslimlerin elinde olup eski asalet sınıfı ile ilgisi bulunmamaktaydı.

Osmanlılar devrinde baştina adı ile tasarruf bakımından birbirinden ayrı iki çeşit arazi parçası kastedilmekteydi. Bunlardan ilki raiyyet baştinası, diğeri ise askerî hizmet sınıflarına ayrılan baştinalardı. Gayri müslim raiyyetin elindeki baştinaların Osmanlı genel arazi sistemi içindeki çiftliklerden esas itibariyle bir farkı yoktu. Tek fark bunların hıristiyan raiyyetin elinde bulunması ve haraca bağlı olmasıydı. Bu gibi topraklara ayrıca haraçlı baştina adı da verilmekteydi.

Genellikle normal bir çiftlikten daha geniş toprakları içine alan baştina,

Osmanlı kanunnâmelerinde “ziraat olunan yer” ifadesiyle müslümanların elindeki çiftliklere benzer şekilde tarif edilmektedir. Bu topraklar babadan oğula geçer ve sipahi ondan tapu resmi alamazdı. Ancak ölen baştina sahibinin oğlu yoksa kızı ve diğer akrabası bu topraklarda hak iddia edemezdi. Sipahi bu şekilde boşalan baştinayı bir başkasına tapu ile verirdi. Fakat oğlu olmaksızın ölen baştina sahibinin toprağı üzerindeki değirmen, bağ, bahçe ve ev vârisleri olan akrabalarına kalırdı. Eğer ölen baştina sahibinin kızı veya diğer akrabası herhangi bir şekilde toprağı ele geçirip boş bırakmamış ve vergilerini muntazaman ödemişse o vakit sipahi bunlara müdahale edemezdi. Ayrıca baştinası babasından intikal eden oğul bu toprakları bölüp başkalarına satamazdı. Devlet esas olarak bu tip toprakların parçalanmamasını ve asıl şekli ile korunmasını benimsemişti. Hatta herhangi bir yolla parçalanma olursa bu parçalar birleştirilir, bir bütün halinde sipahi tarafından bir başkasına tapu ile verilirdi. Osmanlı öncesi uygulamalarının bir devamı olarak Sofya kanununa göre baştina sahibi yetiştirdiği mahsulün öşrünü verdikten sonra ayrıca ek olarak 2’şer kile buğday ve arpa vermekle de mükellefti. Yine her baştina başına 10 akçe otlak resmi, 2 akçe bostan resmi, 2 akçe kenevir resmi ödeniyordu. Baştinada beslenen domuzların ikisi için 1 akçe verilirdi. Fakat bu yalnızca Sofya ve civarına mahsus bir uygulama idi, diğer yerlerde farklılıklar vardı. Meselâ Ohri’de ek olarak yalnızca baştina başına otlak ve bostan vergileri alınıyordu. Baştina sahibi ziraat yapmayıp toprağını özürsüz olarak boş bırakır ve bunu itiyat haline getirirse ondan bedel-i ispençe* ve diğer mahsul bedeli olarak 150 akçe istenirdi. Eğer baştina sahibi baştinasını bırakırsa o takdirde sipahi bunu bir başkasına verebilirdi.

Askerî statüdeki voynuk, doğancı, yuvacı, martolos gibi zümrelerin ellerindeki baştinalar reâyâ baştinalarından farklı bir özellik gösteriyordu. Bunlardan voynuklar baştinaların mahsulü ile geçinirler ve hizmetleri karşılığı öşür ve rüsûm vermezlerdi. Bilhassa Makedonya ve Sırbistan’daki bu tür voynuk baştinaları fetihten önce de mevcuttu. Osmanlılar askere duyulan ihtiyaç dolayısıyla Sırp baştinalarını muhafaza etmişlerdi. Voynuk defterlerinden anlaşıldığına göre bu baştinalar büyük çiftlikler şeklindeydi. Meselâ Alacahisar ve Köstendil’deki bazı baştinalar altı tarla, bir çayır, iki bostan, dokuz bağ, bir bahçe ve bir harmandan ibaret olup bazılarında değirmen ve meyve ağaçları da vardı. Kanunnâmelere göre voynuklardan öşür, kovan öşrü, hınzır resmi ve 100 koyuna kadar ganem resmi alınmazdı.

Eğer voynuklar timar toprağındaki bir baştinayı ekerlerse o zaman ektikleri yerin sipahisine gerekli vergileri ödemekle yükümlü bulunurlardı. Doğancı ve yuvacı statüsündeki gayri müslimlerse hizmetleri karşılığı avârız* vergilerinden muaf olmakla beraber baştinalarında yetiştirdikleri mahsulün öşrünü verirlerdi. Martolos denilen Osmanlı hizmetindeki hıristiyan muhafız ve akıncıların bazılarının da baştinaları vardı.

Ayrıca İstanbul ortakçılar kanununda, ortakçılık statüsündeki hıristiyan kulların ellerinde bulunan topraklar da baştina adı ile belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XXIXXXX; Nicoara Beldiceanu, Code de Lois Coutumières de Mehmed II: Kitab-ı Qavanın-i Osmanı, Wiesbaden 1967 (faksimile), vr. 28ª, 31b; Avni Ömer, "Kanûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkanî" (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı), TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 398; Barkan, Kanunlar I, s. 59, 94, 96, 252-254, 265, 280, 293-295, 311, 331, 921; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 299; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 171-175; Yavuz Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1986, s. 54-90; Ciro Truhelka, "Bosna'da Arazi Meselesinin Tarihi Esasları" (trc. C. Köprülü), THTM, I (1931), s. 54-57, 61-64; İlhan Şahin, "Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", TD, XXXII (1979), s. 930.

Feridun Emecen

BAŞVEKÂLET ARŞİVİ

(bk. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ)

BAŞVEKİL

Osmanlı İmparatorluğu’nda XIX. yüzyılda sadrazamlar, Türkiye Cumhuriyeti’nde ise bir müddet hükümet başkanları için kullanılan resmî unvan.

Sultan II. Mahmud devlet teşkilâtında giriştiği ıslahat sırasında Sadrazam Rauf Paşa’nın unvanını 30 Mart 1838 tarihli bir hatt-ı hümâyunla “başvekil” olarak değiştirdi. Bu unvan padişahın ölümünden sonra 3 Temmuz 1839’da Hüsrev Paşa’nın sadrazam tayin edilmesiyle sona erdi. Sultan II. Abdülhamid’in 4 Şubat 1878’de Ahmed Vefik Paşa’yı “başvekil” tayin etmesi ise Osmanlı Devleti’nde 1876’dan beri yürürlükte bulunan Meşrutiyet’in bir gereği sayılabilir. Gerçekten Ahmed Vefik Paşa bu makamı “mes‘ûliyyeti vükelâ” usulünün memlekette yerleşmesi için sadâretin başvekâlete değişmesi şartıyla kabul etmişti. Ancak padişah 14 Şubat 1878’de Meclisi Meb‘ûsan’ı dağıttığı halde başvekilliği kaldırmadı. 18 Nisan 1878’de Ahmed Vefik Paşa’nın yerine tayin ettiği Sâdık Paşa da aynı unvanı kullandı. 28 Mayıs 1878’de Mütercim Rüşdü Paşa sadrazam tayin edildiği zaman başvekillik unvanı kaldırıldı. Abdülhamid, Tunuslu Hayreddin Paşa’yı “mes‘ûliyyeti vükelâ” usulüne taraftarlığı yüzünden sadâretten uzaklaştırdığı halde halefi Ârifî Paşa’yı 29 Temmuz 1879’da başvekil sıfatıyla tayin etti. Ondan sonra tayin edilen Said, Kadri, Abdurrahman ve Ahmed Vefik paşalar da başvekil unvanını kullandılar. Başvekil unvanının kullanılması bu üçüncü dönemde öncekilere nisbetle daha uzun sürmüş ve Küçük Said Paşa’nın 3 Aralık 1882’de sadrazamlığa tayinine kadar üç buçuk yıl devam etmiştir.

I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin yenilmesi üzerine İstanbul hükümetinin ülke bütünlüğünü korumada âciz kalması, Anadolu’da Mustafa Kemal Paşa’nın öncülüğünde Millî Mücadele’nin başlamasına sebep olmuştur. 23 Nisan 1920’de Ankara’da Türkiye Büyük Millet Meclisi açılmış ve işleri yürütmek için üyeleri meclis tarafından seçilen İcra Vekilleri Heyeti kurulmuştur. Meclis reisi İcra Vekilleri Heyeti’nin de başıydı. Bu

hükümet tarzı, 10 Ocak 1921 tarihli teşkîlât-ı esâsiyye kanunu ile düzenlendi. Millî Mücadele zaferle neticelendikten sonra 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edildiği gün Türkiye Büyük Millet Meclisi teşkîlât-ı esâsiyye kanununun bazı maddelerini değiştirdi. 12. maddeye göre cumhurreisi tarafından seçilecek olan başvekil diğer vekilleri belirleyecekti. 20 Nisan 1924 tarihli anayasada bu hüküm 44. maddede aynen kalmış, 45. maddede de İcra Vekilleri Heyeti'ne başvekilin başkanlık edeceği açıklanmıştır. 10 Ocak 1945'te anayasanın dili sadeleştirilince başvekil unvanı "başbakan"a çevrilmiştir. 1961 ve 1982 anayasalarında başbakanın görev, yetki ve sorumlulukları çeşitli maddelerde belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, IV, 207, 215; Lutfî, Târih, VI, 38-39; Abdurrahman Şeref, Târih Müsâhabeleri, İstanbul 1339, s. 264-266; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 179; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 152; VI, 123; VIII, 268-273, 289; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980, s. 140-141, 168, 242, 246; Türkiye Cumhuriyeti, 1924, 1961, 1982 Anayasası (haz. Ayhan Yalçın), İstanbul 1982, s. 27-29, 128-129, 261-264.

Ercüment Kuran

BATÂİH

(bk. BATÎHA)

BATÂİHİYYE

(bk. RİFÂİYYE)

BATALYEVS

İspanya'nın Extremadura bölgesinde bir şehir.

Aynı adlı ilin merkezi olan Batalyevs (bugünkü Badajoz), Portekiz sınırının yakınında Vâdi Âne (Guadiana) ırmağının güney kıyısında kurulmuştur. İspanya ile Portekiz arasında stratejik bakımdan önemli bir mevkide bulunan şehir, Madrid'i Lizbon'a bağlayan ana yol üzerinde ticaret, turizm ve sanayi merkezidir. 1982 sayımına göre nüfusu 102.615'tir.

Romalılar zamanında Pax Augusta veya Butoa adlı bir köy olan Batalyevs Gotlar zamanında Roma Krallığı idaresindeki Merida (Mâride) şehrine bağlı bir bölge idi. İslâm'ın ilk devirlerinde Endülüs'ün batı kısmının merkezi oldu ve el-Beşernel adıyla anıldı. Batalyevs isminin müslümanlar tarafından kullanılışı, Abdurrahman b. Mervân el-Cilîkı'nin Muhammed b. Abdurrahman el-Evsat'a baş kaldırıp bölgeye hâkim olduğu zaman ortaya çıktı (261/875). Batalyevs Cilîkı zamanında şehir haline gelecek şekilde yeniden imar edildi; etrafı surlarla çevrildi ve ortasına bir cami yapıldı. Bu dönemde parlak bir hayat yaşayan şehir bölgenin merkezi oldu. Cilîkı'nin ölümünden sonra onun soyundan gelen üç emîr peşpeşe bölgenin yönetimini ellerinde tuttular. 317 (929) yılında Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman (912-961) Batalyevs'i Kurtuba Devleti'nin topraklarına kattı ve birçok bina inşa ederek şehrin gelişmesini sağladı.

Endülüs Emevîleri'nin zayıflamaya başlamasıyla II. Hakem'in kölesi Sâbûr es-Saklebî Kurtuba'da ayaklanarak Batalyevs dahil bütün batı bölgesini hâkimiyetine aldı (403/1012-13). Onun ölümünden (413/1022) sonra ise bölgeyi Berberî Miknâse kabilesinden İbnü'l-Eftas lakabıyla anılan Abdullah b. Muhammed b. Mesleme (1022-1045) ele geçirdi ve Eftasîler Emirliği'ni kurarak (418/1027) Batalyevs'i bu emirliğin merkezi yaptı. Ölümünden sonra emirlik, âlim ve cesur bir kimse olan oğlu Ebû Bekir Muhammed el-Muzaffer'in (1045-1068) yönetimine geçti. Tarih ve edebiyat sahalarında el-Muzafferî lakabıyla elli bölümlük bir kitap yazan Ebû Bekir Muhammed bölgede Eftasîler Emirliği'ni güçlendirdi. Onun vefatı üzerine Batalyevs iki oğlu Yahyâ ve Ömer arasındaki kavgalara sahne

oldu. Bu kavgalar Yahyâ'nın ölümüyle (473/1081) sona erince bölgenin hâkimiyeti Mütevekkil diye bilinen Ömer'in eline geçti. Mütevekkil emirliğin merkezi haline getirdiği Batalyevs'i güzel ve büyük binalarla imar etti. Şehir onun zamanında ilim ve sanat merkezi oldu. Mütevekkil'in hâkimiyeti 1094 yılına kadar devam etti. Bu tarihte Mütevekkil şehri kuşatan Murâbıtlar karşısında güçsüz kalınca Portekiz Kralı VI. Alfonso'dan yardım istedi. Ancak bu hareketi Batalyevs halkını kızdırdı ve halk şehri Murâbıtlar'a teslim etti. Murâbıt kumandanı Sîr b. Ebû Bekir'in Mütevekkil ile ailesini öldürtmesiyle Eftasîler'in hâkimiyeti sona erdi (1094). Murâbıtlar'ın hâkimiyetinden sonra bölge, Endülüs'ü ele geçiren Muvahhidler'in idaresine girdi ve bu dönemde Batalyevs, Portekiz ve Kastilyalılar'ın saldırılarına karşı bir set durumuna geldi. 1228'de Portekiz Kralı VII. Alfonso'nun şehri kuşatıp ele geçirmesiyle müslümanların buradaki hâkimiyeti de son bulmuş oldu. Portekizler'in eline geçtikten sonra müslümanların çoğu bölgeyi terketmek zorunda kaldı ve iskân edilen yerlilerle şehir tekrar hıristiyanlaştırıldı.

İdrîsî'nin naklettiğine göre müslümanların hâkimiyetinde bulunduğu sürece Batalyevs düzenli sokaklara, sağlam kalelere sahip mâmur bir şehirdi; ayrıca müslümanlar Vâdi Âne nehri kıyısında da yüksek bir kale inşa etmişlerdi (421/1030). Şehirde yapılan birçok camiden günümüze sadece İbn Şübük Mescidi ulaşmıştır; surlar ise harabe halindedir. Batalyevs'te İslâm hâkimiyeti sırasında pek çok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında en önemlileri İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127) ile Ahmed b. Muhammed b. İbnü'l-Arîz el-Bekrî'dir (ö. 621/1224).

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 179, 180, 181; Himyerî, er-Ravzü'l-mitâr (trc. İhsan Abbas), Beyrut 1975, s. 93; Makkarî, The History of Mohammedan Dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu-t-tib (trc. Pascual de Gayangos), Delhi 1984, I, 61, 369; II, 256, 522; A. G. Palencia, Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 118-122; Dozy, Spanish Islam, s. 312-314, 716; Şevki Dayf, el-Mugrib fî hule'l-Magrib,

Kahire 1978, I, 360-378; The Statesman’s Yearbook 1984-85 (ed. J. Paxton), London 1984; Géographie d’Aboulféda, II/2, s. 247; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, New Jersey 1985, s. 84-85, 129-130; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Fî Târîh ve hadâreti’l-İslâm fi’l-Endelüs, İskenderiye 1985, s. 101-105; Receb Muhammed Abdülhalîm, el-Alâkat beyne’l-Endelüsi’l-İslâmiyye ve İsbânya’n-Nasrâniyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye), s. 368-373; C. Picard, “La fondation de Badajoz per Abd Al-Rahman Ibn Yunus Al-Jilliki (Fin IXe siècle)”, REI, XLIX/2 (1981), s. 215-229; Mv.M, s. 100-101; C. F. Seybold, “Badajoz”, İA, II, 191-192; a.mlf. - A. Huici Miranda, “Batalyevs”, UDMİ, IV, 607-609; a.mlf.ler, “Batalyaws”, EI² (İng.), I, 1092.

Rıza Kurtuluş

BATALYEVSÎ

البطليوسي

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127)

Endülüslü dil ve edebiyat âlimi.

444'te (1052) Batalyevs'te (Badajoz) doğdu. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî diye anılır. İlk öğrenimini babasından, sonra da ona ilmî araştırmalarda yol gösteren ağabeyi Ebü'l-Hasan Ali'den yaptı. Kıraat ilmini Abdullah b. Muhammed ed-Dânî ve İbnü'l-Latîniyye diye tanınan Ali b. Ahmed b. Hamdûn el-Mukrî el-Batalyevsî'den, lugat ilmini ise Âsım b. Eyyûb el-Batalyevsî'den tahsil etti. Ardından Meriyye'ye (Almeria) giderek (464/1071-72) Abdüddâim b. Hayr el-Kayrevânî'nin derslerine devam etti. Bir yıl sonra Kurtuba'ya geçti ve orada muhaddis Ebû Ali el-Gassânî'den hadis öğrendi. Ayrıca başka yerlerden Kurtuba'ya gelen âlimlerden de faydalandı.

Batalyevsî, Endülüs Emevî Devleti'nin küçük emirliklere bölündüğü tavâif-i mülûk devrinde yaşadı. Zaman zaman bu küçük emirlikleri dolaştı. Tuleytula'da (Toledo) Kadir-Billâh Yahyâ (1074-1085) ile irtibat kurdu. Buradan Sarakusta'ya (Zaragoza) geçerek Ahmed el-Müstaîn-Billâh et-Tücîbî (1085-1109) ile, sonra da Sehle ve Şentemeriye'deki (Santaver) Benî Rezîn hükümdarlarının sonuncusu olan Ebû Mervân Hüsâmüddevle Abdülmelik b. Hüzeyl (1044-1103) ile görüştü ve emîrden büyük itibar gördü. Ancak prenslerle yakından ilişki kurmanın faydasız, hatta tehlikeli olduğunu kısa sürede anlayınca devlet büyüklerinden uzaklaştı. Hayatının en verimli çağı da bundan sonra başladı. Kurtuba mescidinde dil, edebiyat, lugat ve dinî ilimler okuttu. Kısa bir süre sonra Belensiye'ye (Valencia) yerleşti ve ölümüne kadar orada yaşadı. Her ne kadar genç yaşta telif hayatına başladıysa da kitaplarının çoğunu burada yazdı ve pek çok talebe yetiştirdi. Uklîşî diye tanınan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Maad, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Abderî el-Belensî, Belensiye kadısı Mervân b. Abdullah b. Mervân el-Belensî, es-Sıla müellifi İbn Beşküvâl ve

Kadî İyâz bunlardan bazılarıdır.

Çeşitli ilim dallarında geniş bilgi sahibi olan Batalyevsî lugat âlimi, dilci, şair, münekkit bir edip, tarihçi, muhaddis, düşünür ve aynı zamanda çok eser veren bir yazardır. Lugat, dil ve edebiyat sahasındaki çalışmaları ön planda gelmektedir.

Şiirlerinden pek azı günümüze ulaşmıştır. Medih, mersiye, tasvir, gazel türündeki şiirlerinin yanı sıra dinî konulu şiirleri de vardır; bunların içinde en güzelleri zühd ve hikmete dair olanlardır. Ezhârü'r-riyâz'da şiirlerinden çeşitli örnekler bulunmaktadır (III, 107-149). Felsefî eserlerinde din ile felsefe arasında çelişki bulunmadığını göstermeye ve özellikle Sokrat, Eflâtun ve Aristo gibi ünlü filozofların tek tanrı inancına sahip olduklarını ispata çalışarak felsefeyi müslümanlara sevdirme amacını gütmektedir. Kâinatın sonradan yaratıldığını, varlığını koruyabilmek için Allah'a muhtaç olduğunu belirttikten sonra Allah'ın sadece küllîleri bildiğini ileri süren Fârâbî ile İbn Sînâ'nın yanıldıklarını ifade etmekte, İslâm dinine ters düşen fikirleri eski Yunan filozoflarına nisbet edenlerin onları hiç anlamadıklarını söylemektedir.

Eserleri. A) Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri. 1. el-Müselles. Batalyevsî'nin sözlükçülük alanında dehasını gösteren iki cilt halindeki bu eseri, ilk harfi üç hareke ile okunabilen kelimeleri toplamıştır. Kitap Salâh Mehdî el-Fertûsî tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1981-1982). 2. el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb. İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'inin şerhi olup Batalyevsî'nin en önemli eserlerinden biridir. Kitap önce Abdullah b. Mîhâîl el-Bustânî (Beyrut 1901), daha sonra da Mustafa es-Sekka ve Hâmid Abdülmecîd tarafından yayımlanmıştır (IIII, Kahire 1981). 3. Zikrü'l-fark beyne'l-ahrufi'l-hamse ve hiye'z-zâ ve'd-dâd ve'z-zâl ve's-sâd ve's-sîn. Beş bölümden ibaret olan eserde önce ilk üç harfin (meselâ , العضب , العذب العظب), sonra ilk iki harfin, daha sonra da "zâ" ile "zâl", "dâd" ile "zâl" ve "sâd" ile "sîn"in muhtelif kelimelerde aynı kalıpta kullanıldığı zaman aldığı mânalar belirtilmiş ve lugat tertibinde alfabetik olarak hazırlanmıştır. Eser, Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 1431) esas alınarak Hamza Abdullah en-Neşretî tarafından yayımlanmış (Kahire 1402/1982), daha sonra Abdullah en-Nâsır (Dımaşk-Beyrut 1984) ve Ali Zevîn (Bağdad 1985) tarafından da neşredilmiştir. 4. Şerhu Saktı'z-zend. Maarrî divanının

ve onun diğer bazı şiirlerinin şerhi olan eseri İbn Hallikân, Maarrî'nin divanını şerhetmek maksadıyla yazdığı Davü's-Sakṭ'tan daha mükemmel bulmaktadır. Saktu'z-zend'in diğer şârihleri arasında divanı alfabetik sıraya koyan da odur. Bu şerh, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin eserlerini neşretmek için kurulan komisyonun (Lecnetü ihyâi âsâri Ebi'l-Alâ el-Maarrî) yayımladığı Şürûhu Saktı'z-zend adlı eser içinde yer almaktadır (Kahire 1945-1948, 1949-1954, 1964). 5. Şerhu'l-muhtâr min Lüzûmiyyâti Ebi'l-Alâ. Maarrî'nin Lüzûmü mâ lâ yelzem diye de bilinen Lüzûmiyyât adlı divanından seçmeler yaparak bunları şerhetmek suretiyle meydana getirdiği eser Hâmid Abdülmecîd tarafından neşredilmiştir (Kahire 1970-1984). 6. Kitâbü'l-Mesâil ve'l-ecvibe. Dil, edebiyat ve tefsir hakkında kendisine sorulan yetmiş yedi soruya verdiği cevapları topladığı bu risâlesini İbrâhim es-Sâmerrâî yayımlamıştır (Bağdad 1964). 7. el-İntisâr mimmen adele ani'l-istibsâr. Batalyevsî'nin Saktu'z-zend'i şerhi sırasında felsefe, gramer, lugat, şiir vb. konulardaki görüşlerine Ebû Bekir b. Arabî tarafından yöneltilen tenkitlere verdiği cevapları ihtiva eden bir risâle olup Hâmid Abdülmecîd tarafından neşredilmiştir (Kahire 1955). 8. Islâhu'l-halel el-vâkı fi'l-Cümel. el-Hulel fî egalîtı'l-Cümel adıyla da anılan eser, Ebü'l-Kasım ez-Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sındaki beyitlerin açıklamasına ve yanlış bulduğu hususların tashihine dairdir. Eseri Hamza Abdullah en-Neşretî yayımlamıştır (Riyad 1980). Aynı kitap üzerine kaleme aldığı el-Hulel fî şerhi ebyâti'l-Cümel adlı bir diğer şerhinin Bağdat Evkaf Kütüphanesi (nr. 2381), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (nr. 1110) ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Muhammed Mişkât bölümünde birer yazma nüshası bulunmaktadır. 9. el-Kurt ale'l-Kâmil. Müberred'in el-Kâmil adlı kitabının şerhi olan eser Zuhûr Ahmed Zuhûr tarafından Pencap Üniversitesi yayınları arasında neşredilmiştir (Lahor 1980). 10. el-İsm ve'l-müsemmâ. Ahmed Fârûk küçük bir risâleden ibaret olan eseri, Millet Kütüphanesi'ndeki (Feyzullah Efendi, nr. 2161, vr. 93-95) nüshasıyla birlikte iki nüshasını daha karşılaştırarak yayımlamıştır (MMLADm., XLVII/2, s. 325-343).

B) Dinî ve Felsefî Eserleri. 1. el-İnsâf*. Âlimlerin dinî konularda farklı düşünmelerinin sebeplerini sekiz bölüm halinde incelediği bu eser birkaç defa yayımlanmıştır (Kahire 1319, 1399/1978). 2. Kitâbü'l-Hadâik fi'l-metâlibi'l (âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-avîsa. Yeni Eflâtuncu filozofların görüşleriyle ilgili olarak kendisine sorulan çeşitli sorulara verdiği

cevaplardan oluşan yedi bölümlük bir eserdir. M. Zâhid Kevserî'nin mukaddimesiyle birlikte İzzet Attâr el-Hüseynî tarafından Kahire'de (1365/1946), Muhammed Rıdvân Dâye tarafından da Dımaşk'ta (1408/1988) yayımlanmıştır. XVII. yüzyıla kadar yahudi din felsefecilerinin başvuru kaynağı olan Kitâbü'l-Hadâiḳ'in Moses b. Tibbon (XIII. yüzyıl) ve Samuel b. Motat'a ait (yalnız ilk dört bölümü, Guadalajara 1370) İbrânîce tercümeleri David Kaufmann tarafından Die Spuren al-Bataljusis in der jüdischen Religionsphilosophie (Budapest 1880) adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca İspanyol müsteşrik Asin Palacios eseri al-Andalus (V, 45-154) dergisinde İspanyolca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (1940).

Kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Muktebes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes, Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî, et-Tezkiretü'l-edebiyye, Şerhu hamsi makalât min kelâmi'l-felâsife, Ebyâtü'l-meânî, Cüzün fî ileli'l-hadîs (Cüzün fîhi ilelü'l-hadis_), el-Mesâilü'l-mensûre fi'n-nahv, Şerhu'l-Fasîh li-Saleb, Risâle ilâ kabri'n-nebî.

BİBLİYOGRAFYA

Batalyevsî, el-İnsâf (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319, nâşirin girişi, s. 3 vd.; a.mlf., el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkâ - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1981, nâşirlerin girişi, I, 5-21; a.mlf., "el-İsm ve'l-müsemmâ" (nşr. Ahmed Fârûk), MMLADm., XLVII/2 (1972), s. 325-343; Kadî İyâz, el-Gunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 158-159; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 664; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 141-142; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 96-98; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XIX, 532-533; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 198; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 448, 449; Süyûtî, Bugyetü'l-vuât, II, 56; a.mlf., el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 201, 469; Makkarî, Ezhârü'r-riyâz (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), Kahire 1358/1939, III, 101-149; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 64 vd.; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 10, 100, 165; II, 189, 300; Serkîs, Muʿcem, I, 569; Brockelmann, GAL, I, 547; Suppl., I, 758; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, VI, 121; Ahmed Emîn, Zuhrü'l-İslâm,

Beyrut 1388/1969, III, 90; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, V, 152; Muhammed Yûsuf Mûsâ, "el-Batalyevsî", el-Muktetaf, sy. 3, Kahire 1951, s. 275-277; sy. 4, s. 345-347; Hamza en-Neşretî, "Min alâmi'n-nühât fi'l-Endelüs: Abdullah b. es-Sîd el-Batalyevsî", Advâü'ş-şerîa, VII, Riyad 1396, s. 488-506; Sâhib Ebû Cenâh, "İbnü's-Sîd el-Batalyevsî", el-Mevrid, VII/1, Bağdad 1977, s. 79-96; Zuhûr Ahmed Azhar, "İbnü's-Sîd el-Batalyevsî el-Endelüsî", el-Arab, XII/11-12, Riyad 1978, s. 890-938; E. Lévi-Provençal, "Batalyûsî", İA, II, 334; a.mlf., "al-Batalyawsı", EI² (Fr.), I, 1125.

M. Reşit Özbalıkçı

BATALYUS

(bk. BATALYEVS)

BATANAY, Kemal

(ö. 1893-1981)

Türk mûsikisi bestekârı ve ta‘lik hattatı.

7 Şubat 1893’te İstanbul’un Fatih semtinin Hırkaişerif mahallesinde doğdu. Babası Kayserili Müridoğulları soyundan imam Mehmed Ziyâeddin Efendi, annesi Ayşe Hanım’dır. İlk tahsilini beş yaşında aynı semtteki Ağa Mektebi’nde başlayıp Zeyrek’te Sâliha Sultan Mektebi’nde bitirdi. Orta tahsilini Fâtih Rüşdiyesi ile Vefa İdâdîsi’nde yaptı. İdâdîde iken babasının yanında hıfza çalışarak on dört yaşında hâfız oldu. Bu arada cami derslerine devam etmeye başladı. Zamanın meşhur hocalarından Tevfik Efendi ve Manisalı Mustafa Efendi’den Arapça, Farsça ve dinî ilimler tahsil etti. İdâdînin son sınıfında iken Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi sahn kısmına da devam etti. Medresenin beşinci sınıfında iken Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi’ne girdiyse de I. Dünya Savaşı sebebiyle askere alındığından devam imkânı bulamadı. Bu savaşta İstanbul, Bandırma ve Çanakkale’de üç yıl yedi ay süreyle levazım zâbiti olarak görev yaptı. Savaştan sonra İlâhiyat Fakültesi lağvedilince yüksek tahsilini yarıda bırakmak zorunda kaldı. 1920’de girdiği Şirket-i Hayriyye Tâdât Kalemi’nde altı yıl çalıştıktan sonra İstanbul Ticaret Odası’na geçti. II. Dünya Savaşı sırasında Kilyos’taki Karadeniz Boğazı Muhafızlığı’nda on dokuz ay yedeksubay olarak görev yaptı. Otuz iki yıllık memuriyet hayatından sonra 1958’de Ticaret Odası’ndaki vazifesinden emekliye ayrıldı. 1976’da açılan İstanbul Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı’na repertuvar hocası olarak tayin edildi. Ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Bu arada 1971-1980 yılları arasında Kubbealtı Mûsiki Enstitüsü’nde Münir Nurettin Selçuk’la birlikte dersler verdi. 22 Haziran 1981 Pazartesi günü vefat etti ve Feriköy Mezarlığı’na defnedildi.

Kemal Batanay ilk eşi Ayşe Hamide Müveddet Hanım’dan sonra Tanbûrî Naime Hanım ile evlenmişti. Tanbûrî Ercüment Batanay ilk hanımından olan oğludur.

Kemal Batanay, mûsiki ve hat sanatındaki eserleriyle yüzyılımızın önemli sanatkârları arasında yer aldı. İlk mûsiki bilgilerini küçük yaşta babasından edindi. Daha sonra Kasımpaşa'daki Küçük Piyale Camii imamı Şeyh Cemal Efendi'den

meşketti. I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Galata Mevlevîhanesi neyzenbaşısı Mehmed Emin Efendi (Yazıcı), Yenikapı Mevlevîhanesi'nde Hâfız Ahmed Efendi (Irsoy) ve Rauf Yektâ Bey gibi mûsikişinaslarla tanıştı. Onlardan Mevlevî âyinleri ve dinî eserler meşketti. Altı yıl Galata Mevlevîhanesi'nde âyinhanlık ve cuma imamlığı yaptı. Hamparsum notasını öğrendi. Mûsikide en çok faydalandığını belirttiği hocası Rauf Yektâ Bey'in ölümüne kadar (1935) on altı yıl talebesi oldu. Bu arada Ömer Bey'den tanbur öğrenmeye başladı. Bu konuda Refik Fersan ve Kadı Fuad Efendi'den ayrıca istifade etti. Mûsikide faydalandığı kişiler arasında Subhi Ezgi, Ahmet Avni Konuk ve H. Sadeddin Arel bilhassa belirtilmelidir. Dinî ve dindışı sahalarda verdiği eserlerde klasik form ve motifleri ustaca kullanmıştır. Sanatkârların Batı'ya ve fanteziye rağbet ettikleri bir dönemde klasik tavrın canlı kalmasında ve genç nesillere intikalinde önemli rol oynamıştır. Başta Süleyman Çelebi'nin mevlidinin bestesi, nikriz Mevlevî âyini ve dügâh na't-ı Mevlânâ olmak üzere on bir dinî eseri mevcuttur. Bugün elimizde bulunan yegâne mevlid bestesi olması bakımından bu eser bilhassa önem taşımaktadır. Dindışı sahada ise otuz dört söz, dokuz saz eseri bestelediği bilinmektedir.

Özellikle ta'lik hattında şöhrete ulaşan Kemal Batanay'ın bu yazıdaki ilk hocası Bâb-ı Fetvâ'da Hasan Hüsnü Efendi'dir. Onun vefatından sonra Sultan Selim Camii müezzini hattat Mehmed Hulûsi Efendi'den ders görerek 1918'de icâzetnâmesini aldı. Sülüs, nesih ve rik'a yazılarını da Erkân-ı Harbiyye Matbaası baş hattatı Sofu Mehmed Efendi'den öğrendi. Bugün çeşitli müzelerde ve özel koleksiyonlarda ta'lik kıtaları, celî-ta'lik beyit, âyet ve hadis levhaları bulunmaktadır. Hammâmîzâde İhsan Bey'in Ömer Hayyâm Rubâileri (İstanbul 1966) ve Yahya Kemal Beyatlı'nın Hayyam Rubâîlerini Türkçe Söyleyiş (İstanbul 1963) adlı eserlerinde tercüme edilen kıtaların Farsça metinleri de ta'lik hattı ile Kemal Batanay tarafından yazılmıştır.

Kemal Batanay manzum tarih düşürmede de başarılı idi. Boğaz Köprüsü

için hazırladığı manzum inşa kitâbesinin tarih mısraı şöyledir: “Târîh-i ikmâlini tam söyledi yazdı Kemâl/Avrupa Asya bir oldu bağladık cânipleri” (1973). Bestekârlığı ve hattatlığı yanında iyi bir tanburî ve hânende idi. İcralarında klasik tavra bağlılığı ile tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 577-579; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikîsi, İstanbul 1970, s. 374-379; Muhiddin Serin, Hat San’atımız, İstanbul 1982, s. 85-87; a.mlf., “Hattat Kemâl Batanay”, KAM, IX/3 (1980), s. 37-41; Mehmet Aksoy, “Kemâl Batanay”, a.e., s. 43-50; Haydar Sanal, “Kaybettiğimiz Değerli San’at Adamı Hâfız Kemâl Batanay”, Kök Dergisi, I/6, İstanbul 1981, s. 16; Hakkı Göktürk, “Batanay (Hâfız Kemal)”, İst.A, IV, 2209-2210; Öztuna, TMA, I, 99-100.

Muhittin Serin

BATARYA İLE ATEŞ

Süleyman Nazif'in (ö. 1927) vatanî hislerini dile getiren yazılarından meydana gelen eseri.

"Irkına, vatanına, tarihine ihanet etmiş olan efrâd ve akvâmın hiçbirini unutma Türk oğlu! Unutma ve affetme!" sözleriyle başlayan eser, bir şehid evlâdı olması dolayısıyla Cenab Şahabeddin'e takdim ve "evlâd-ı şühedâ"ya ithaf edilmiştir.

Süleyman Nazif bu yazılarında bilhassa zekâsının canlılığı, üslûbunun sağlamlığı ve coşkun vatanî duyguları ile dikkatleri çekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1877'den bu yana girdiği Plevne ve Kafkas cepheleri harekâtı ile Rus, Girit, Balkan, Trablus ve Çanakkale savaşlarında din, vatan ve millet uğrunda canlarını feda eden şehidlerle gaziler ve akıl almaz fedakârlıklar gösteren yiğit vatan çocukları heyecanlı bir dille yüceltilmektedir. Kendisi de bir "imparatorluk çocuğu" olan Süleyman Nazif, özellikle "Rus Kimdir-Moskof Nedir?", "Batarya ile Ateş", "Girit", "Girit'in Târihçe-i İğtişâşı", "Çimen Tepe", "Çanakkale'nin İstanbullu Şühedâsına", "İstanbul Bizim Ebedî Pâyitahtımız" adlarını taşıyan yazılarında, bütün bu savaşlar karşısında şahsının olduğu kadar bir neslin ve bir devrin ruh halini de sert, mustarip ve samimi bir dille ifade eder.

Batarya ile Ateş'te yer alan makaleler mahiyetleri itibariyle fikir yazısı olmaktan çok bizzat şahit olunan bir olaydan, çarpıcı bir gazete haberinden, bir kitaptaki pasajdan hareket edilerek kaleme alınmıştır. Henüz I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği günlerde Türk milletinin duygu ve heyecanlarına tercüman olan bu makalelerde, yazarın dinî ve millî heyecanının ön planda geldiği hareketli ve etkileyici bir üslûp dikkati çeker. Bütün yazılarında olduğu gibi bunlarda da fikirlerinin altındaki his ve heyecanlarını gizleyemeyen Süleyman Nazif, Türk nesrinin en güzel örnekleri arasında yer alan ve üslûbunda zirveye çıktığı yazılarını bu kitabında toplamıştır.

Gördüğü büyük ilgi ile ardarda iki baskısı yapılan eserin ilk baskısında (İstanbul 1334) yirmi bir yazı yer alırken ikinci baskısında (İstanbul

1335/1917) kitap yeni ilâve edilen parçalarla zenginleşerek yazı sayısı otuz yediye yükselir. Batarya ile Ateş'te yer alan yazılar şekil bakımından makale, musâhabe, tenkit, mektup ve hitabet türlerinde olup pek çoğu kitabın adına uygun şekilde, "Umûmî Harb'in ilk senelerinde top gibi gürlemiş parçalar"dır. Şeyh Şâmil ve akrabası Dağıstanlı Mehmed Fâzıl Paşa'dan başka yine millî, içtimaî bakışla Keçecizâde İzzet Molla ve Abdülhak Hâmid'i de birer yazı ile ele alan Süleyman Nazif, Hilâliahmer ve Harbiye Mektebi gibi müesseseleri de ayrıca konu etmiştir. Sonunda Sully Prudhomme'un "Repentir" (nedâmet) ile "Fleurs de Sang" (ezhâr-ı hûn) adlı iki şiiriyle bunların tercümelerinin de yer aldığı eser kısmen sadeleştirilerek yeni harflerle de yayımlanmıştır (Millî Hareket Yayınları, İstanbul 1969). Eserin, Süleyman Nazif'in

"Târihin Yılan Hikâyesi" (İstanbul 1341) adlı Hz. Osman'dan itibaren ortaya çıkan hilâfet meselelerindeki ihtilâfları ele alan küçük risâlesi de eklenerek ilk baskısından yapılan sadeleştirilmiş bir neşri daha vardır (haz. Sabahaddin Arıç, Tercüman-1001 Temel Eser, İstanbul 1978).

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Alâettin [Gövsa], Süleyman Nazif, İstanbul 1933, s. 56-57; Şükrü Kurgan, Süleyman Nazif, Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1955, s. 22-24; Şevket Beysanoğlu, Doğumunun 100. Yılında Süleyman Nazif (Hayatı, San'atı, Eserlerinden Seçmeler), Ankara 1970; Süleyman Nazif, Malta Geceleri, Firâk-ı Irak ve Galiçya (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1979, s. 11-32; Şuayb Karakaş, Süleyman Nazif, Ankara 1988, s. 214-216; TDEA, I, 347.

Abdullah Uçman

BATH

(bk. İMÂLE)

BATHÂ

(bk. EBTAH)

BATI ALMANYA

(bk. ALMANYA)

BATI SAHRÂ

Afrika’nın batısında eskiden İspanyol Sahrâsı denilen bölge.

Fas’ın güney, Moritanya’nın kuzey sınırları arasında kalan ve Atlas Okyanusu’na kadar uzanan 266.000 km² yüzölçümünde, 195.000 nüfuslu (1989) bir bölgedir. En önemli şehri 1937’de İspanyollar tarafından kurulan el-Uyûn’dur. Batı Sahrâ (es-Sahrâu’l-garbiyye) adı coğrafî olmaktan çok siyasî bir terimdir. Bugünkü Moritanya ile birlikte Batı Sahrâ ve Batı Sûs’un tamamı müslümanların bölgeyi fethinden itibaren Sûsülaksâ (uzak Sûs) adıyla tanınmıştır. Bölge çok az yağmur aldığından burada oturan Berberî kabileleri asırlardır vahadan vahaya göç ederek yaşarlar. Bölgenin en büyük yer altı zenginliği, kuzeyde Sâkiyetülhamrâ’da bulunan fosfat yataklarıdır; balıkçılık da önemli bir gelir kaynağıdır.

Ukbe b. Nâfi‘ kumandasındaki ilk İslâm orduları Afrika’nın fethi sırasında Sâkiyetülhamrâ’ya kadar olan toprakları ele geçirmişler ve bu bölge daha sonra sırasıyla İdrisîler’in (789-926), Zîrîler’in (972-1148), Murâbıtlar’ın (1061-1147) ve Muvahhidler’in (1130-1269) yönetiminde kalmıştır. Bu dönemlerde Sûsülaksâ’da yaşayan yerli halk, Berberîler ile Bahreyn civarından geldikleri bilinen Benî Ma‘kıl ve Benî Hilâl gibi kabilelerden oluşuyordu. Berberîler çeşitli kabilelerin karışımından meydana geliyordu ve bunlar içinde en meşhur olanı Tevârık (Tuvâregler) kabilesi idi. Zenâga ve Zenâte de bölgede yaşayan diğer Berberî kabilelerinin önemlilerindendi. Benî Ma‘kıl Fas’a göç ettikten sonra Benî Hilâl kabilesiyle karışarak Sahrâ’da yerleşmişlerdi. Ancak Merînîler zamanında Sûs ve Der‘a civarında otururken sonraları Sâkıyetülhamrâ bölgesine göç ettiler.

XV. yüzyıldan itibaren Sâkıyetülhamrâ ile Senegal arasında bir tehdit unsuru olan İspanyol ve Portekizliler, XVI. yüzyılda Fas’ta hüküm süren Sa‘dîler tarafından geri püskürtüldüler. Sa‘dîler Osmanlılar’ın yardımıyla 1578’de Vâdilmehâzin Savaşı sonunda bölgeyi ele geçirdiler ve Ahmed el-Mansûr devrinde (1578-1603) Tuvat ve Edrar’ı alarak Tinbüktü’ye ulaştılar (1591). XVII. yüzyılda, içinde Batı Sahrâ’nın da yer aldığı bölge Filâlîler’in idaresine geçti ve Fas’a bağlandı.

XIX. yüzyılın başlarında Fas ekonomik sebepler yüzünden Avrupa devletleriyle ilişki kurarak İspanya, İngiltere, Fransa, İsveç ve Norveç ile dostluk ve barış antlaşmaları imzaladı. Fransa ve İspanya'nın Batı Sahrâ'ya ilgi duymaları, burada bulunan Tuvat'ın Fransız coğrafyacılarının ilmî araştırmalarına konu teşkil etmesi üzerine başladı. Bölgenin maden bakımından zengin olduğunun ortaya çıkması sömürgeci fikirlerin doğmasına sebep oldu. Bunun üzerine Fas sultanları bölge halkını uyarıcı faaliyetlerde bulundular. I. Hasan Tuvat ahalisine gönderdiği 7 Ağustos 1884 tarihli mektubunda Fransızlar'ın asıl maksatlarına temas ederek dikkatli olmalarını, kendi temsilcilerini seçerek Tafilât valisine bağlanmalarını ve Fas yönetiminde yerlerini almalarını istedi. Bölgede yaşayan halk Senûsî ve Derkavî tarikatlarına mensup olduğundan yabancı müdahalesine karşı hassas davranıyor ve Fas sultanına bağlılıklarını sürdürüyordu. Bu sebeple Fransızlar XIX. yüzyılın sonlarına kadar bölgeye nüfuz edemediler. Hatta 1845 antlaşmasıyla Fas'ın bölgeden çekildiğini iddia ederek buraya bir vali tayin etmek istedilerse de başarılı olamadılar. Daha sonraki mücadeleler sırasında Fransızlar Batı Sahrâ'nın önemli merkezlerinden Aynisâlih'i işgal ettiler (1900) ve direnenlerden ileri gelenleri öldürdüler. Aynı yıl Tuvat'ı da işgal eden Fransızlar Batı Sahrâ'yı idarî bakımdan üç bölgeye ayırarak Cezayir'deki Fransız generaline bağladılar. 1901 yılında Fas ve Fransa arasında yapılan protokole göre bölgede Fransız nüfuzu kabul edildi ve 1902'de imzalanan ikinci bir protokolle de bu durum pekiştirildi.

Fransızlar'ın Batı Sahrâ'ya el attıkları tarihlerde İspanyollar da aynı maksatlarla bölgeye geldiler. Ancak Faslı Sahrâlılar'ın mukavemeti karşısında varlık gösteremediler. Batı Sahrâlılar 1884, 1887 ve 1894 yıllarında Dahle, Sâkıyetülhamrâ, Vâdizzeheb ve İfni gibi yerlerdeki İspanyol merkezlerine saldırarak buraları

tahrip ettiler. Bu mücadeleler sırasında Şeyh Mâülayneyn (ö. 1910) bir lider olarak önemli rol oynadı. Bölgenin Fransız kontrolüne geçmesinden sonra 1934'te Fransa ile İspanya arasında bir antlaşma imzalandı ve İspanya Moritanya'yı Fransa'ya, Fransa da Batı Sahrâ'yı İspanya'ya bıraktı.

İspanya Sâkıyetülhamrâ'da el-Uyûn şehrini kurup buradaki fosfat

madenlerini işletmeye başladı. Madenlerin işletilmesiyle ilgili olarak diğer Avrupa topluluklarından teknik personel yanında asker de gönderilmesi, bölgeye yöneltilen istilâ hareketinin bir kısmını oluşturdu. İspanyollar'la mücadeleler Fas'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra şiddetlenerek devam etti ve nihayet 7 Nisan 1956'da Batı Sahrâ'nın bir kısmı Fas'ın eline geçti.

Bu dönemde İspanyol hâkimiyetindeki bölgede Avrupalı nüfus arttırılmaya çalışıldı. Çoğunluğunu İspanyollar'ın oluşturduğu yabancılar 1959'da 5267 iken 1970'lerde 42.000'e ulaştı. Bu yeni nüfusun iskânı amacıyla yerliler Agadir, Tanta, Terfaye ve Rabat gibi şehirlere göç etmeye zorlandılar. Ayrıca 1970'te el-Uyûn'da yapılan bir katliamla yerli nüfus eritilmeye çalışıldı ve halkın bir kısmı baskı karşısında bölgeyi terketti.

İspanya Batı Sahrâ'nın bağımsız bir devlet olmasını istediğinden 11 Mayıs 1967'de Genel Sahrâ Cemiyeti (el-Cem‘iyyetü'l-âmme li's-Sahrâ) adıyla kırk üyeden oluşan bir örgüt kurdu. Böylece Batı Sahrâ'yı Fas etkisinden uzak tutmak ve kurulacak yeni devletin siyasî, askerî ve iktisadî hayatına müdahale etmek kolay olacaktı. Diğer taraftan İspanyol idaresine karşı mücadele vermek ve Batı Sahrâ'nın bağımsızlığını elde etmek amacıyla, kısa adı Polisario Cephesi (Frente Popular para la Liberacion de Sakiet el-Hamray Rio de Oro) olan bir teşkilât kuruldu (1970). Bu teşkilât Batı Sahrâ ile ilgili gelişmelerde önemli rol oynadı. Batı Sahrâ üzerinde hak iddia eden Fas, Moritanya ve Cezayir 1970'te bir araya gelerek sömürge kuvvetlerinin bölgeyi terketmesini isteyen bir karar aldılar. Daha sonra Fas Kralı II. Hasan 1974'te Birleşmiş Milletler'e başvurdu ve alınan bir kararla mesele Lahey Milletlerarası Adalet Divanı'na havale edildi. Lahey'de İspanyollar'ın Batı Sahrâ'ya geldikleri tarihte bölgenin hangi devletin mülkiyetinde olduğu ve Batı Sahrâ ile Fas ve Moritanya'nın hukukî bağlantılarının tesbit edilmesi konuları görüşüldü. Fas bölge üzerinde tarihe dayanan hakları olduğunu iddia etti. İspanya ise bölgede mahallî yöneticilerle anlaşmak suretiyle hâkimiyet kurduklarını ve durumlarını 1904'te Fransızlar'la yaptıkları antlaşmayla pekiştirdiklerini savundu. Açılan davanın sonuçsuz kalması üzerine II. Hasan ülkesinin ileri gelenleriyle yaptığı görüşmeler sonunda Batı Sahrâ'yı Fas'a ilhak etmeye karar verdi. İspanya'nın bölgede müstakil bir hükümet kurulması teklifini Fas ve Moritanya kabul etmediler. Batı Sahrâ'nın Fas'a ait olduğuna dair

kendi mahkemelerinden bir karar çıkartan ve bunu dünyaya ilân eden II. Hasan, 6 Kasım 1975'te 350.000 kişilik bir toplulukla Batı Sahrâ'daki el-Uyûn şehrine doğru "yeşil yürüyüş" (el-mesîretü'l-hadrâ') adını verdiği bir toplu gösteri hareketi başlattı. İspanya, Birleşmiş Milletler nezdindeki mukabil teşebbüslerinin sonuçsuz kalması üzerine, 14 Kasım 1975'te Madrid'de yapılan bir antlaşma ile Batı Sahrâ'dan çekilmeyi ve bölgeyi Fas ile Moritanya'ya bırakmayı kabul etti. Ancak bölgenin üçüncü komşusu Cezayir bu antlaşmaya karşı çıkarak Batı Sahrâ'nın bağımsızlığı için çalışan Polisario Cephesi'ni destekleyeceğini ve askerî müdahalede bulunacağını açıkladı. Bu durum karşısında Fas birlikleri bölgeyi işgal ederek el-Uyûn şehrine yerleştiler (11 Aralık 1975).

Polisario Cezayir'de Sahrâ Arap Demokratik Cumhuriyeti (Sahara Arab Democratic Rẻpublic) adıyla sürgünde bir hükümet kurdu (27 Şubat 1976) ve bu sırada bölgeden Cezayir'e bazı ilticalar oldu. Batı Sahrâ Nisan 1976'da imzalanan bir antlaşma ile Fas ve Moritanya arasında taksim edildi. Buna göre bölgenin kuzey kesimleri ve fosfat madenleri Fas'a, güney kesimi Moritanya'ya kaldı. Moritanya'nın Polisario gerillaları karşısında başarılı olamaması üzerine Fas bütün bölgeyi koruma görevini yüklendi. Cezayir'in Sahrâ Arap Demokratik Cumhuriyeti'ni tanıması Fas ile ilişkilerinin tamamen bozulmasına sebep oldu. Moritanya'nın isteği üzerine Fransa da Fas'ı destekler mahiyette hava müdahalelerinde bulundu. 1978'de Moritanya'da bir ihtilâlle meydana gelen hükümet değişikliğinden sonra Moritanya-Polisario ilişkilerinde yumuşama başladı ve 1980'de Moritanya Batı Sahrâ'daki haklarından Polisario lehine vazgeçti. Bunun üzerine Fas Polisario'nun denetimine geçen Batı Sahrâ'daki toprakları işgal etmeyi planladı ise de Birleşmiş Milletler'in araya girmesi buna engel oldu ve 1981'de Batı Sahrâ kırk beş ülke tarafından tanındı; ardından da Afrika Birliği Teşkilâtı'na kabul edildi. Ancak Fas buna karşı çıktı ve çatışmaların yeniden başlaması üzerine Amerika Birleşik Devletleri'nden askerî yardım almaya yöneldi (1982). 1983'te Adisababa'da yapılan Afrika Birliği toplantısında Batı Sahrâ'da referandum yapılması kararı alındıysa da uygulanmadı.1986'da Polisario Cephesi Batı Sahrâ'ya sahip çıkarak denizde ve karada dış güçlere karşı mücadeleye girişti. Şubat 1987'de Fas kuvvetleriyle Polisario kuvvetleri arasında çatışmalar oldu ve aynı günlerde Cezayir'de bulunan Sahrâ Arap Demokratik Cumhuriyeti Başkanı Muhammed Abdülaziz'e başarısız bir suikast düzenlendi. Haziran 1987'de

Birleşmiş Milletler, Batı Sahrâ'da referandum yapılması ile ilgili olarak özel bir heyetin incelemelerde bulunmak üzere Fas, Cezayir ve Kongo'ya gönderilmesini kararlaştırdı ve ayrıca Fas ordusunun da Batı Sahrâ'daki faaliyetlerine son vermesini istedi. II. Hasan Temmuz 1987'de Fas'ın Avrupa Topluluğu'na girmek için yaptığı müracaatı hesaba katarak referandum sonuçlarını olumlu karşılayacağını açıkladı. Ancak Polisario, bölgede kontrolün Birleşmiş Milletler veya Afrika Birliği tarafından sağlanmasını istedi.

Fas'ın, 1976 yılında Sahrâ Arap Demokratik Cumhuriyeti'ni tanıması üzerine Cezayir'le kestiği diplomatik ilişkileri on iki yıl sonra 16 Mayıs 1988 tarihinde yeniden kurması Batı Sahrâ sorununun çözümü için umut verdi. Fas ve Cezayir'in diplomatik ilişki kurduktan sonra yaptıkları görüşmelerde meselenin halk oyu ile çözümlenmesi konusunda anlaşmaya varmaları, Batı Sahrâ'nın geleceği için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Fas Kralı II. Hasan 4-5 Ocak 1989 tarihinde Polisario yetkililerinden oluşan üç kişilik bir heyetle görüştüyse de Fas-Polisario görüşmeleri süreklilik kazanamadı. Diğer taraftan Fas-Cezayir ilişkilerinin gelişmesinden sonra Birleşmiş Milletler genel sekreteri meselenin çözümüyle ilgilendi. Genel sekreter referandum teklifinin Fas ve Polisario tarafından şartlı olarak kabul edilmesi üzerine Haziran 1989'da bölgeye gelerek ilgili taraflarla görüşmeler yaptı. Birleşmiş Milletler'in denetiminde bir referanduma gidilmesi konusu hâlâ tartışılmakta olup taraflar arasında görüş ayrılıkları devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. G. P. Martin, Quatre siècles d'histoire marocaine, au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912, Paris 1923; R. Guillermo - J. Sanchez, El Sahara occidentàl, Madrid 1932; E. F. Hernandez, Sahara espagnol, Madrid 1942; Mv.M (Mülhak), I, 133-136; Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 124-125; The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver - M. Crowder), London 1981, s. 259-260; Sıddîk İbnü'l-Arabî,

Kitâbü'l-Magrib, Beyrut 1404/1984, s. 195; Hamed el-Menûnî, Mezâhiru yekazati'l-Magribi'l-hadîs, Beyrut 1405/1985, II, 170-187; Abdülkerîm Kerîm, el-Magrib fî ahdi'ddevleti's-Sadiyye, Rabat 1398/1978, s. 97-147; Middle East and Nort Africa 1988, London 1987, s. 617-621; G. Yver, "al-Maghrib", EI^2 (İng.), V, 1187.

Mustafa L. Bilge

BATI ŞERİA

الضفّة الغربيّة

Filistin’de İsrail işgali altında bulunan bir bölge.

Filistin’in Şeria nehri ile Lut gölünün batısındaki Judea ve Samaria bölgelerini kaplayan ve bugün Batı dünyasında West Bank veya Cisjordanie adlarıyla tanınan kesimidir. Batı Şeria (ed-Dıffetü’l-garbiyye) bir coğrafya deyimi olmaktan ziyade siyasî bir deyimdir ve yüzölçümü yaklaşık 5879 km² olan bölgenin tek coğrafî sınırı, Ürdün ile İsrail’i ayıran Şeria nehri ve Lut gölünün batı kıyılarından ibarettir; diğer sınırları ise coğrafî olmayıp son kırk yılda Arap-İsrail mücadelesinin ortaya çıkardığı siyasî sınırlardır. Tülkerm, Nablus, Cenin, el-Halîl (Hebron), Beytülahm (Bethlehem), Ramallah ve Eriha (Jericho) bu bölgenin önemli şehirleridir. Filistinliler’in anavatan olarak kabul ettikleri Batı Şeria toprakları üzerinde yaşayan nüfus 1 milyon kadardır.

Filistin topraklarında I. Dünya Savaşı’ndan sonra İngiliz manda yönetimi sırasında başlayan Arap-Yahudi mücadelesi, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun 29 Kasım 1947 tarihinde on üç red (Türkiye dahil) ve on çekimser oya karşılık otuz üç oyla kabul ettiği 181 (II) sayılı kararı ile 1948 yılında İsrail Devleti’nin kurulması üzerine yeni bir şekle büründü. Birleşmiş Milletler Filistin Özel Komitesi’nin bir raporuna dayanan bu karar Filistin topraklarını Araplar’la yahudiler arasında taksim ederek biri Arap, diğeri yahudi olmak üzere iki ayrı bağımsız devletin kurulmasını öngörmekteydi. Taksim kararı ile Filistin topraklarının % 42,88’i Araplar’a, % 56,47’si yahudilere verilmekte ve Kudüs şehri de milletlerarası bir bölge olarak Birleşmiş Milletler’in vesâyeti altına konulmaktaydı. Çizilen bu sınırlara göre yahudi devletinin nüfusu 498.000’i yahudi, 407.000’i Arap olmak üzere 905.000, Arap devletinin nüfusu da 10.000’i yahudi gerisi Arap olmak üzere 735.000 idi. Toplam 205.000 olan Kudüs bölgesinin nüfusu ise yaklaşık 105.000 Arap ve 100.000 yahudiden oluşuyordu. Bu tablonun teşekkülünde başlıca sebep, Araplar’ın dağınık yaşamalarına karşılık dünya yahudilerinin bölgeye bir plan dahilinde göç etmeleridir.

Birleşmiş Milletler'in 181 (II) sayılı kararı ile Arap devletine ayrılan arazi esas itibariyle İsrail'in kuzeyindeki Akkâ ve Lübnan'a bitişik bölge ile Şeria nehrinin ve Lut gölünün batısında, kuzeyde Nâsıra'dan (Nazareth) güneyde Bi'rüssebi'ye (Beersheba) kadar uzanan bölge ve batıda İsrail'e ayrılan ve Akkâ'dan başlayan kıyı şeridine bitişik toprak parçası ile bugünkü Gazze Şeridi ve İsrail-Mısır sınırındaki Avca bölgesini kapsayan topraklardan meydana geliyordu. Arap devletine ayrılan bu topraklar, içine aldığı bugünkü Batı Şeria'dan çok daha genişti.

Birleşmiş Milletler'in bu kararı üzerine Yahudi Millî Konseyi Tel Aviv'de yahudilere ayrılan topraklar üzerinde bir İsrail Devleti'nin kurulduğunu ilân etti (14 Mayıs 1948). Arap ülkeleri Filistin'in taksimini kabul etmedikleri gibi kurulan İsrail Devleti'ni ortadan kaldırmak için askerî harekâta giriştiler ve İsrail ile Araplar arasında 1948-1949 savaşı vuku buldu. Bu savaşta Ürdün hariç Suriye, Mısır ve Lübnan başarılı olamadılar. Bunlardan Mısır ancak Gazze Şeridi'ni, daha başarılı muharebeler yapan Ürdün ise 181 (II) sayılı Birleşmiş Milletler kararının Arap devletine ayırdığı ve Şeria nehrinin batısında bulunan toprakların bir kısmını ve Kudüs'ün müslüman kesimini teşkil eden Doğu Kudüs'ü ele geçirdi. Ürdün'ün ele geçirdiği bu topraklar bugünkü Batı Şeria toprakları olup doğu sınırı, Şeria nehri ile Lut gölünün kuzey kısmının batı kıyıları idi ve kuzeyde Nâsıra'nın güneyinden el-Halîl'in güneyine kadar uzanmakta, batıda da Akdeniz kıyısına 14-15 km. mesafede bulunan Kalkilya ve biraz daha kuzeydeki Tülkerm'e ulaşmaktaydı. 24 Eylül 1950'de Hâşimî Ürdün Krallığı işgal ettiği Batı Şeria'yı ilhak kararı aldıysa da bunu sadece İngiltere ve Pakistan devletleri tanıdı. Diğer taraftan, 1948-1949 savaşı 1 milyon kadar Filistinli'nin İsrail işgalinden kaçarak komşu Arap ülkelerine sığınmalarına sebep olmuş ve Mısır'ın ele geçirdiği Gazze Şeridi'ne 250.000 kadar Filistinli iltica etmiştir.

1967 Haziranında yapılan üçüncü Arap-İsrail savaşında Ürdün, elindeki Batı Şeria toprakları ile Mescidi Aksâ'nın da içinde bulunduğu Doğu Kudüs'ü İsrail'e kaptırdı. Bu savaşta İsrail Batı Şeria'nın yanı sıra Gazze'yi ve bütün Sînâ yarımadasını işgal ettiği gibi ayrıca Suriye cephesinde stratejik Golan tepelerini de kontrolü altına aldı; bu şekilde hâkimiyeti altındaki toprakları savaştan önce sahip olduklarının üç misline çıkardı.

1967 savaşından önce Arap ülkeleri ve Filistinliler İsrail'i ortadan kaldırmak için çalışırlarken bu savaştan sonra işgal ettiği Batı Şeria, Gazze Şeridi ve Golan tepeleriyle Sînâ yarımadasından çekilmesi için çaba harcamaya başladılar. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 22 Kasım 1967 tarihli ve 242 sayılı kararı İsrail'in bu topraklardan çekilmesini öngörüyor, ancak buna karşılık bu devletin "güvenlikli ve tanınmış" sınırlara sahip olması hakkını kabul ediyordu. Bilhassa bu karar dolayısıyla 1967'den sonra Batı Şeria'dan çok söz edilir olmuş ve bu bölge ile Gazze, Ortadoğu meselesinin temel unsuru haline gelmiştir.

İsrail 26 Mart 1979'da Mısır'la yaptığı barış antlaşmasından sonra Sînâ'dan

çekildiği halde 29 Temmuz 1980'de Doğu Kudüs'ü ve 14 Aralık 1981'de de Golan tepelerini ilhak etti; Doğu Kudüs'ün ilhakı ile birlikte de Kudüs'ü İsrail'in "ebedî ve değişmez" başşehri olarak ilân etti. İsrail Batı Şeria'yı ise resmen ilhak etmeyip işgal altındaki bir toprak olarak askerî yönetiminde tutmakta ve halkının tamamı Filistinli olduğu için burayı tedricî şekilde yahudileştirebilmek amacıyla da yahudi yerleşim merkezleri kurma yoluna gitmektedir; bu merkezlerin miktarı bugün 100'ü çok aşmış durumdadır. Yahudi yerleşim merkezlerinin kurulması sonucu karşı karşıya gelen yerli halkla yahudiler ve askerler arasında çatışmalar ortaya çıktı. 1982'den itibaren giderek artan çatışmalar halen devam etmekte ve İsrail bu hareketlere karşı gayet zecrî tedbirler uygulamaktadır.

Batı Şeria ile Gazze nüfusunun çok büyük çoğunluğunun Filistinli olması, bu iki toprağı müstakbel Filistin devletinin anavatanı haline getirmiştir. Ancak Mısır ile İsrail arasında 17 Eylül 1978'de yapılan Camp David anlaşmalarında Batı Şeria ve Gazze'de özerk bir Filistin yönetimi kurulması öngörüldü ise de yapılan uzun müzakerelere rağmen bunu gerçekleştirebilmek mümkün olmadı. Gerek Filistin Kurtuluş Örgütü gerekse Arap ülkeleri öngörülen bu Filistin özerkliğini kabul etmemişler ve Batı Şeria ve Gazze'de "Bağımsız Filistin Devleti"nin kurulmasında ısrar etmişlerdir. Buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail de Filistin'in bağımsızlığını kabul etmemekte direnmektedirler. İsrail Filistinliler'in bağımsızlık hakkını tanımazken Filistinliler'in tek yasal temsilcisi olarak kabul edilen Filistin Kurtuluş Örgütü de İsrail Devleti'nin yaşama ve var olma hakkını uzun süre kabul etmedi. Ancak 15 Kasım 1988 tarihinde

Bağımsız Filistin Devleti'nin kuruluşunu ilân eden Cezayir Deklarasyonu ile Birleşmiş Milletler'in 181 (II) ve 242 sayılı kararları kabul edildiğinden İsrail Devleti'nin varlığı da dolaylı biçimde benimsenmiş oldu. 1967'den bu yana İsrail'in işgali altında olan Batı Şeria'da 1 milyona yakın Filistinli, işgal yönetiminin baskı ve sindirmeye dayanan politikası sebebiyle çok zor şartlar altında yaşamaktadır. Aralık 1987'de işgal altındaki topraklarda başlayan Filistinliler'in ayaklanmaları (intifada) ve 1 Ağustos 1988'de Ürdün'ün Batı Şeria ile her türlü hukukî ilişkisini kestiğini ilân etmesi üzerine Filistin Kurtuluş Örgütü, işgal altındaki Filistin topraklarında Bağımsız Filistin Devleti'ni fiilen kurma teşebbüslerini hızlandırdı ve Filistin Millî Konseyi'nin Cezayir'deki olağan üstü toplantısında alınan kararıyla da bağımsız devletin kurulduğu ilân edildi (15 Kasım 1988). Kısa sürede pek çok ülke tarafından tanınan ve Yaser Arafat başkanlığındaki sürgünde bir hükümetin yönetiminde bulunan Bağımsız Filistin Devleti'nin toprakları arasında Batı Şeria ve Gazze'nin yanı sıra Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 181 (II) sayılı kararı ile "Arap devleti"ne ayırdığı diğer toprakların da yer aldığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East II: A Documentary Record 1914-1956, New York 1958, s. 281-295; James R. Kurth, "U. S. Policy and the West Bank", The Middle East Reader (ed. Michael Curtis), New Jersey 1986, s. 396-400; Michael Curtis, "Academic Freedom and the West Bank", a.e., s. 281-284; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 75; "Palestine", Arabia, V, London 1982, s. 8-16; "Palestine Today", Afkar/Inquiry, II/11, London 1985, s. 26-35.

Fahir Armaoğlu

BATI TRAKYA

Karadeniz, Marmara ve Ege denizleriyle Balkan-Rodop dağ silsilesi arasında kalan ve Trakya adı verilen arazi parçasının batı kesimi.

Trakya doğu ve batı olmak üzere iki kısma ayrılır. Doğu Trakya, bugünkü Türkiye'nin Avrupa kıtasındaki arazisini teşkil eder. Bunun dışındaki kısım ise Batı Trakya olup 1913'te kurulan Batı Trakya Hükûmet-i Müstakillesi sınırları esas alındığında bir kısmı Yunanistan'ın, diğer bir kısmı da Bulgaristan'ın sınırları içinde bulunmaktadır. 1923 Lozan Antlaşması'yla sınırları çizilen Batı Trakya ise bugün tamamen Yunanistan'ın idaresinde olan bölgedir.

Günümüzde Batı Trakya doğudan Meriç nehriyle Türkiye'den, batıdan Mesta Karasu nehriyle Makedonya'dan, kuzeyden Rodop dağları ile Bulgaristan'dan ayrılmış olup güneyden de Ege deniziyle çevrilidir. Bölge İskeçe, Gümülcine ve Meriç vilâyetlerinden oluşmaktadır.

Osmanlılar'ın 1356'da Rumeli'ye geçmeleriyle birlikte Türk akınlarına hedef olan Batı Trakya'da 1360'ta başta Dedeağaç (Mekri) olmak üzere sırayla Dimetoka ve çevresi alındı. 1363'te Sazlıdere Muharebesi'nden sonra Edirne'nin ele geçirilmesinin ardından Evrenos Bey Gümülcine ve yöresini Osmanlı topraklarına kattı. Balkanlar'da ilerlemeye devam eden Osmanlı kuvvetleri 1372'de ikinci Çirmen veya Meriç savaşıyla, elden çıkmış olan Gümülcine'yi tekrar aldığı gibi bu şehirden başka Borla, İskeçe, Marolye (Maroniye), Kavala, Drama, Zihne ve Serez'i de zaptetti ve böylece Makedonya ticaret yolları Osmanlılar'ın kontrolüne girdi.

Osmanlı fütuhatıyla birlikte yöreye Anadolu'nun çeşitli kesimlerinden büyük miktarda Türk nüfusu nakledildi. Taputahrir kayıtlarından bölgeye yapılan bu ilk nakil konusunda bilgi edinilmektedir. Meselâ Sultan I. Murad döneminden itibaren Gümülcine, Dimetoka ve Ferecik'e Bergama, Söğüt, Saruhan, Menteşe, Hâmid, Gerede, Göynük, Canik, Ahlat, Ayvalı, Ayıntab (Gaziantep) gibi Anadolu'nun çeşitli yerleşim birimlerinden nüfus nakledildiği gibi Özbek, Dânişmendlü, Saruca Dânişmend, Saruhanlu,

Karagözlü, Bayat, Dağeri, Yörükler, Arpuz Ata, Saltuklu, Oğuz, Döğerdüğünü, Barak, Sıçanlu, Salur, Eymir ve Bayındur gibi Türkmen boylarına mensup gruplar yerleştirilerek mahalle ve köyler teşkil edilmiştir. Getirilen bu aşiret ve ahali grupları yerleştikleri yörelere aşiretlerinin veya geldikleri Anadolu şehirlerinin isimlerini verdikleri gibi Eskici Hacı, Debbâğlar, Hacı Karagöz, Kadı Mescidi, Hacı Hızır, Hacı Hayreddin, Koca Nasuh, Yenice, Bergamalu, Aşçı Mescidi, Obacılar, Çekirdeklü, Balabanlu, Denizlü, Çobanlu, Çakırlar, Çadırlu, Bulduklu vb. gibi Türkçe adlar taşıyan köyler kurmuşlardır.

Batı Trakya şehirlerinden Gümülcine, Dimetoka ve Ferecik'in tapu tahrir defterlerine göre XV-XVI. yüzyıllardaki nüfusu aşağıdaki şekildeydi:

Bu nakil dışında çeşitli yörük teşekküllerinin de bölgeye yerleştirildiği görülmektedir. Bunlardan Tanrıdağı (Karagöz) yörükleri 1543'ten 1642'ye kadar olan dönemde Demirhisar, Kelmeriye, Drama, Kavala, Sarışâban, Çağlayık, Yenice-i Karasu, Gümülcine, Eğrican, Dimetoka, Ferecik ile Doğu Trakya ve Bulgaristan'a; Selânik yörükleri ise yoğun olarak bütün Makedonya ve Tesalya'ya, dağınık ve az olarak da Bulgaristan ve Dobruca'ya; Ofçabolu yörükleri de Manastır ve Kosova vilâyetleriyle az sayıda Bulgaristan ve Dobruca'ya yerleşmişlerdi. Ayrıca Vize yörükleri, Doğu Trakya ile Dimetoka ve Hasköy'de iskân edilmişti.

Bölgenin Türkler tarafından iskânından hemen sonra toprakların ekserisi mülk olarak gazilere dağıtılmıştır. Bunlardan birçoğu ise vakıflar kurmuşlardı. Meselâ Dimetoka'da Abdal Cüneyd Zâviyesi Vakfı ile Yıldırım Bayezid Han Vakfı ve Yahşi Fakih b. Dânişmend Vakfı, Mehmed Paşa İmareti Vakfı, Cüneyd Fakih Vakfı, Nûreddin Fakih Vakfı, Çakmak Dede Vakfı, Edirne'deki I. Murad İmareti'ne ait vakıf (Gümülcine), yine Edirne'deki Sultan I. Bayezid Külliyesi'ne ait vakıf (Gümülcine), Murad Paşa Vakfı (Gümülcine), Evrenos Bey Vakfı (Gümülcine), Süpüren Kasab Zâviyesi ve Mescidi Vakfı, Börkciler Zâviyesi Vakfı, Konukçu Şemseddin Zâviyesi Vakfı, Ahî Evran Zâviyesi Vakfı gibi toplam otuz vakıf; Ferecik'te Murâdiye Vakfı, Sultan Bayezid Medresesi Vakfı, Süleyman Paşa Vakfı, Ahî Turasan Vakfı, Gemici İshakoğlu Ali Vakfı, Dolu Dede Zâviyesi Vakfı, Şabhâne Mescidi Vakfı en önemlilerindendi.

Osmanlı yönetimine geçişinden itibaren Batı Trakya Osmanlı idarî teşkilâtında Rumeli eyaleti içerisinde yer almıştır. 93 Harbi de denen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan (3 Mart 1878) Ayastefanos Antlaşması ile Doğu kısmı Bulgaristan'a bırakılmış, antlaşmanın kırkıncı gününde 14 Nisan 1878'de Çirmen yakınlarında işgal kuvvetlerine karşı ilk direniş başladı. Bu direniş kısa zamanda Balkan sıradağlarıyla Ege denizi arasında kalan bölgede yaşayan bütün Türkler'e de yayılarak Rus ve Bulgar işgaline karşı bir silâhlı ayaklanmaya dönüştü. Batı ve Kuzey Trakya ile Rodoplar tamamen Türk ihtilâlcilerinin hareket sahası oldu. Ayaklanan halkın maksatlarını öğrenmek ve onları yatıştırmak üzere Rus memurlarıyla birlikte İstanbul'dan da Serasker Kapısı Hassa Meclisi âzasından Sâmi Paşa ile Vasa Efendi bölgeye gönderildi. Stanimaka civarında Osmanlı ve Rus temsilcileriyle görüşen Türk millî hareket reisleri, Osmanlı idaresinden başka bir idare altına girmeyeceklerini ve Osmanlı toprağında Rus askeri bulundukça silâhlarını bırakmayacaklarını bildirdiler. Bunun üzerine Ahmed Ağa Timirski adında bir kişinin önderliğinde Batı Trakya geçici hükümeti kuruldu. Bu hareket Türk halkı arasında bir uyanış ve yeniden dirilme işareti oldu. Bâbıâli'ye, basına ve yabancı devletlere verilen muhtıraların ve yapılan müracaatların genellikle yirmi beş otuz halk vekili ve 100 kadar köy meclisi ve müdürlerinin mühürlerini taşıması, bu ayaklanmanın bir halk hareketi olduğunu göstermektedir.

Batı Trakya ve Rodoplar'daki bu Türk ayaklanması Avrupa devletlerinin de dikkatini çekmiş ve Ayastefanos Antlaşması'nı değiştiren 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması'yla Şarkî Rumeli imtiyazlı vilâyetinin kurulmasında hiç şüphesiz etkili olmuştur. Bu vilâyetin kurulmasıyla bir dereceye kadar rahatlayan Türkler vilâyetin 1885'te Bulgaristan'a ilhakından sonra yeniden ayaklanmışlar ve sonunda Osmanlı Devleti'ne katılmaya muvaffak olmuşlardır.

Balkan Harbi sonunda Batı Trakya Bükreş Muahedenâmesi'yle (10 Ağustos 1913) Bulgaristan'a bırakıldı. Türkler üzerindeki Bulgar baskısı günden güne arttı. Bunun üzerine Edirne'ye çekilmiş olan Türk akıncı müfrezelerinden umum çeteler kumandanı Eşref Kuşçubaşı 116 kişilik bir gönüllü grubu ile Batı Trakya'ya girdi ve Bulgarlar'a karşı oradaki Türkler'i organize etti. Bölgedeki Türkler kısa zamanda ayaklanıp duruma hâkim oldular. Bugün Bulgaristan'ın güney kesimini oluşturan Rodoplar

bölgesiyle Yunanistan'ın idaresinde bulunan Batı Trakya'yı ve Makedonya'nın da bir kısmını içine alacak şekilde batıdan Struma Karasu'ya kadar ulaşan bölgeyi kontrolleri altına aldılar. 31 Ağustos 1913'te merkezi Gümülcine olmak üzere Garbî Trakya Hükûmet-i Muvakkatesi ilân edildi. Müderris Sâlih Efendi'nin başkanlığında kurulan hükümet Dedeağaç'ın alınmasından sonra Garbî Trakya Hükûmet-i Müstakillesi adıyla bağımsızlığını ilân etti. Cumhuriyet'in sınırları doğuda Meriç nehri, batıda Struma Karasu, kuzeyde 1912 Balkan savaşlarından önceki Kırcaali-Robçoz hattı ve güneyde de Ege denizine ulaşmaktaydı.

Türkler'in bu başarısı Bulgarlar'ın şikâyetlerine sebep oldu. Büyük devletlerin müdahalesi yüzünden Osmanlı hükümeti de Batı Trakya Hükûmet-i Müstakillesi'ni desteklemedi ve 29 Eylül 1913 tarihli İstanbul Muahedesi ile Batı Trakya Bulgarlar'a bırakıldı. 25 Ekim 1913'e kadar Bulgaristan'a teslimi şart koşulan Batı Trakya'da Garbî Trakya Hükûmet-i Müstakillesi varlığını ancak elli yedi gün sürdürebildi.

I. Dünya Savaşı sırasında 30 Temmuz 1915 tarihinde Yüzbaşı Fuat Balkan'ın sevk ve idaresinde Drama'da Batı Trakya Kurtuluş Komitesi kuruldu. Daha sonra Fuat Balkan'ın İstanbul'a çağrılması üzerine 27 Eylül 1917'de Kavala'dan İstanbul'a hareket etmesiyle bu teşebbüs de başarısız kaldı. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra (30 Ekim 1918), 10 Kasım 1918'de İstanbul'da bulunan Batı Trakyalılar'ın düzenlediği bir kongre kararıyla Batı Trakya Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti kuruldu. Bu cemiyet, İtilâf devletleri adına Fransız kuvvetlerinin Batı Trakya'yı işgali (15 Ekim 1919) sıralarında faaliyetini sürdürdü ve merkezini Gümülcine'ye nakletti. Batı Trakya'nın Yunanlılar tarafından işgali günlerinde de (22 Mayıs 1920) Gümülcine'nin kuzeyinde Hemetli'de Türkler Batı Trakya hükümetini kurdular (27 Mayıs 1920). Peştreli Tevfik Bey'in başkanlığında kurulan bu hükümet bölgenin Yunanlılar'ın eline geçmesiyle dağıldı. Batı Trakya Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti Batı Trakya'yı üç ana bölge halinde ayırmıştı. Bunlardan Yunanistan Batı Trakyası Drama, Kavala, Sarışâban, Pravişte, Serez, Zelava ve Demirhisar kazalarından;

Bulgaristan Batı Trakyası Kırcaali, Koşukavak, Ortaköy, Gümülcine Platosu, Darıdere, Paşmaklı, Robçoz, Nevrekop ve Razlık kazalarından; Batı Trakya olarak nitelenen kısım ise Gümülcine, Dedeağaç, Sofulu ve

İskeçe kazalarından meydana gelmekteydi. Bu bölgelerde mevcut toplam nüfus aşağıdaki tabloda görüldüğü şekildeydi:

Bugün Batı Trakya olarak bilinen bölgede ise Gümülcine'de 59.967 Türk, 8834 Rum ve 9997 Bulgar; Dedeağaç'ta 11.744 Türk, 4800 Rum ve 10.227 Bulgar; Sofulu'da 14.736 Türk, 11.542 Rum ve 5490 Bulgar; İskeçe'de 42.671 Türk, 8728 Rum ve 552 Bulgar nüfus yer almaktaydı. Her üç bölgedeki nüfusun oranı ise grafikte görüldüğü üzere idi:

Fransız kuvvetlerinin bölgeden çekilmesinden sonra Batı Trakya Yunanistan'ın eline geçti. 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşması'yla Batı Trakya Türkleri'nin statüleri yeniden belirlendi ve bugüne kadar da bu statü geçerliliğini muhafaza etti.

Lozan Antlaşması'ndan önce Yunanistan'daki müslüman azınlıklarla ilgili olarak 2 Şubat 1830 Londra Protokolü, 24 Mayıs 1881 İstanbul Milletlerarası Sözleşmesi, 1-14 Kasım 1913 Atina Antlaşması ve 3 numaralı protokol ile 10 Ağustos 1920 tarihli Yunan Sevri gibi antlaşmalar yapılmıştı. Lozan Antlaşması'yla bu antlaşmalar tamamen yürürlükten kalkmamış, hatta 10 Ağustos 1920 tarihli Yunan Sevri, Lozan'da ek bir protokolle bazı değişikliklere uğrayarak geçerli sayılmıştır.

Lozan Konferansı sırasında 30 Ocak 1923'te imzalanan sözleşme ile Türkiye ve Yunanistan arasında mecburi nüfus mübâdelesi yapıldı, fakat Batı Trakya Türkleri ile İstanbul Rumları "établi" (yerleşik) kabul edilerek bu mübâdeleden istisna edildiler. Bu sözleşmeye göre Türk ve Yunan temsilcilerinin de dahil olduğu bir karma komisyon kuruldu ve Ekim 1923'ten itibaren çalışmalarına başladı. Komisyonun çalışmaya başlaması ve mübâdele işlerinin ele alınması ile birlikte Türkiye ve Yunanistan temsilcileri arasında "yerleşik" deyiminin kapsamı konusunda görüş ayrılığı çıktı. Anlaşmazlık iki ülke arasındaki siyasî münasebetlere etki edince 1 Aralık 1926'da Türkiye ile Yunanistan arasında bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşma ile mübâdele konusunda birçok mesele çözümlendi. Ancak yine birtakım anlaşmazlıklar çıktı ve Türk-Yunan münasebetleri gerginleşti. Nihayet 10 Haziran 1930'da imzalanan anlaşmayla yerleşme tarihleri ve doğum tarihleri ne olursa olsun İstanbul Rumları ile Batı Trakya Türkleri'nin hepsi yerleşik deyiminin kapsamı içine alındı. Böylece Batı

Trakya Türkleri’nin tamamına yerleşik belgesi verildi.

Lozan Antlaşması’yla Batı Trakya’da Yunan vatandaşı olarak Yunan idaresinde yaşamaya bırakılan, fakat bazı imtiyazlara sahip olan 129.120 kişilik Türk cemaatinin hakları, antlaşmanın “Azınlıkların Himayesi” başlığını taşıyan birinci kısmının 3. faslında belirtilmekte ve garanti altına alınmaktadır. Söz konusu bölümün 37-45. maddeleri özetle Türk toplumuna din ve ırk farkı gözetmeksizin her türlü vatandaşlık hakkının tanınmasını, kendilerine ait özel çeşitli kültürel ve dinî mahiyette eğitim müesseseleri kurup idare edebileceklerini, kendi dilleriyle eğitim yapabileceklerini ve kendi dillerini mahkemede dahi kullanabileceklerini, dinlerini öğrenip uygulayabileceklerini, Türk cemaatinin mâbed, mezarlık, vakıf ve diğer kuruluşlarının her türlü himayeyi göreceğini ve benzeri hükümleri ihtiva etmektedir. Ayrıca bu antlaşmanın hükümlerinin anayasa ve bütün kanunların üzerinde olacağı, bunlara aykırı kanun çıkarılamayacağı da hükme bağlanmıştır. Lozan Antlaşması’yla birlikte imzalanan 16 numaralı ek protokolle Yunan Sevri yürürlüğe konulmuştur.

Yunanistan’da azınlıkların himayesine dair Sevr’de 10 Ağustos 1920 tarihinde imzalanan ve Yunan Sevri denilen bu muahede ile Yunanistan’da yaşayan bütün müslüman-Türk cemaatinin hakları korunmaktadır. Yunan Sevri’nin 14. maddesinde de Yunanistan’daki müslümanTürkler’in kişi ve aile hukuku konularında kendi örf ve âdetlerini, kendi hukuk sistemlerini uygulamakta serbest olacakları, vakıflarının ve dinî kuruluşlarının tam bir şekilde tanınacağını, korunacağını ve yenilerinin de kurulabileceğini hükme bağlamaktadır.

Bugün Batı Trakya’da Türkler’e ait 241 ilkokul, iki orta-lise ve iki de imam-hatip lisesi benzeri medrese bulunmaktadır. Ancak medreselerin son yıllardaki eğitim seviyesi düşmüştür. Batı Trakya Türkleri’nin eğitim müesseseleri özel azınlık okulu statüsünde olup velilerden oluşan encümenler tarafından idare edilmektedir.

Türkiye ile Yunanistan arasında 20 Nisan 1951’de imzalanan kültür antlaşması ve buna istinaden 1968’de imzalanan Ankara ve Atina protokolleriyle Batı Trakya Türkleri’nin eğitim müesseseleri Türkiye’den gönderilen formasyonlu öğretmenlere kavuşmuş ve okul kitapları da

Türkiye’den gönderilmeye başlanmıştır. Ancak gerek öğretmenlerin zamanında yerine ulaşmaları, gerekse ders kitaplarının dağıtımı konusunda çeşitli engellemelerle karşılaşılmaktadır. Bugün Türkçe okutulan derslerin sayısı da azaltılmıştır. Halbuki Lozan Antlaşması’na göre Yunan dili hariç bütün derslerin Türkçe okutulması gerekmektedir. Liselerde Türkçe okutulan derslerin yıl sonu imtihanları 1984-1985 ders yılından beri Yunanca yapılmaktadır. 1969’da faaliyete başlayan Özel Selânik Pedagoji Akademisi, ilkokullara öğretmen yetiştiren Gümülcine ve Şahin medreseleri mezunlarını almakta ve bunları azınlık statüsüne aykırı bir uygulamayla üç yıllık Yunanca eğitimden sonra öğretmen olarak mezun etmektedir. İdarenin öğretmen tayinine karışmaması gerekirken bazı Türk ilkokullarına gönderilen öğretmenlerin veliler tarafından istenmemesi sonucunda söz konusu okullar kapanmış ve öğrenciler eğitimden mahrum kalmışlardır. Şu sıralarda Türk yerleşim bölgelerine Yunan ortaokulları açılmakta ve yöredeki ilkokul mezunu Türk çocuklarının

bu okullara gönderilmesi Yunan makamlarınca mecbur tutulmaktadır.

Lozan Antlaşması’na göre (md. 39) Batı Trakya’da yaşayan Türkler’in her yerde ana dilleri Türkçe’yi kullanabilecekleri hükme bağlanmış olduğu halde bugün resmî dairelerde Türkçe konuşanların işleri görülmemektedir.

1920’lerden itibaren faaliyet gösteren Gümülcine Türk Gençleri Birliği, İskeçe Türk Birliği ve Batı Trakya Türk Öğretmenleri Birliği dernekleri, adlarındaki “Türk” kelimesinden dolayı, 29 Kasım 1983’te Rodop Valisi Apostolos Papadimitru tarafından kapatılmaları hususunda bidayet mahkemesinde dava açıldı. Mahkeme valinin isteği doğrultusunda 23 Şubat 1984 tarihinde Gümülcine’deki derneği kapatma kararı aldı. İstînaf mahkemesine yapılan itirazlar 9 Aralık 1986’da reddedildi ve karar Yunan Yargıtayı’nca da 2 Ekim 1987 tarihinde onaylanarak yürürlüğe girdi. Buna rağmen söz konusu dernekler bugün de faaliyetlerini sürdürmektedirler. Yine aynı tarihlerde Yunan hükümet sözcüsünün Batı Trakya’da Türk olmadığını söylemeye kalkışması Batı Trakya Türkleri’nin tepkisine yol açmış, 29 Ocak 1988 tarihinde Gümülcine olayları meydana gelmiştir.

1971’de İskeçe’deki tarihî Tabakhane Camii’nin park yapma gerekçesiyle yıktırılmasından sonra yakın yıllarda camilere yönelik saldırılar,

kundaklamalar, kabristan ve mezarlıkların park ve yeşil saha içine alınıp tahrip edilmesi gibi olaylar giderek artış göstermiştir.

Batı Trakya Türkleri'nin cemaat idare heyetleri, 1913 Atina Antlaşması'na dayanılarak 1920 yılında çıkarılan kanuna göre Türkler tarafından seçilmekteydi. Bu heyetlerin görevi Türk vakıflarını ve şehirlerdeki ilkokulları idare etmekti. Faaliyetleri de müftüler tarafından denetlenirdi. Türk toplumunun temsil organı durumundaki cemaat yönetimlerinin statüsünü değiştirmek maksadıyla Yunan yönetimi zaman zaman isim değişikliği müdahalesinde bulunmuştur. 1951'de heyetin adı İslâm Cemaatlerine Ait Servetleri İdare Komisyonu olmuş, 1967'de ise Müslüman Emlâkini Tedvîre Memur Heyet adını almıştır. Ayrıca 1967'de çıkarılan bir kanunla seçimle iş başına gelenler uzaklaştırılmış ve tayinle yeni heyetler oluşturulmuştur. Bugüne kadar görevleri devam eden bu heyetler Türk vakıflarını muhafaza edememiştir. Gümülcine vilâyetindeki heyet vakıfları koruyabilmişse de yönetimin çıkardığı güçlükler karşısında 8 Ağustos 1989'da istifa etmiştir. Yunanistan yönetimi, Türkler'in uygulanmasını istedikleri 1920 tarihli kanuna karşılık 1980'de başka bir kanun çıkarmıştır. Bu kanuna göre Türk vakıfları küçük birimlere ayrılmakta, müftülerin elinde olan denetim hakkı valiye verilmektedir. Türkler bu kanunu kabul etmediklerinden Yunan yönetimi de bugüne kadar bütün çabalara rağmen bunu uygulama alanına koyamamıştır. Türkler'in kişi ve aile hukuku konularında kadılık (hâkimlik) yapan ve dinî liderleri olan müftülerin de milletlerarası antlaşmalara ve 1920'de çıkarılan kanuna göre Türkler tarafından seçilmesi gerekirken 1985'te vefat eden Gümülcine müftüsünün yerine Yunan yönetimince doğrudan bir müftü tayin edilmesi kabul edilemez bir müdahale olarak nitelendirilmektedir. Dinî müesseselere yapılan bu tür müdahaleler Türkler'in hak arama mücadelesini başlatmıştır.

Bugün Batı Trakya Türkleri'ne inşaat ve tamir izni verilmemekte, gayri menkul satın almalarına müsaade edilmemektedir. Arazileri de çeşitli sebeplerle kamulaştırılmaktadır. Mayıs 1978'de Gümülcine'nin Yahyabeyli, Vakıf, Kafkasköy ve Ambar köylerinde 4000 dönümlük ekim alanı sanayi sitesi yapmak için, 1980'de Gümülcine'nin kuzeybatısında Yaka tarlaları olarak bilinen 3000 dönümlük tarla Trakya Dimokritos Üniversitesi için, gene Gümülcine'nin kuzeyinde 4300 dönüm arazi askerî bölge için kamulaştırılmıştır. 1984'te Gümülcine'nin Karacaoğlan, Ircan, Sirkeli ve

Kozlukebir nahiyelerine bağlı 8000 dönümlük bir arazi açık hava hapishanesi için kamulaştırılmıştır. Ayrıca 1982'de İskeçe'nin İnhanlı köyü arazisi Türkler'den alınıp Rumlar'a verilmeye çalışılmış ve Türkler'e ait topraklar Rumlar'a dağıtılmak istenmiştir. Yunan vatandaşlık yasasının 19. maddesine göre Batı Trakya Türkleri vatandaşlıktan kolayca çıkarılabilmektedirler. Çünkü bu yasaya göre Rum asıllı olmayan Yunan vatandaşları Yunanistan dışında ikamet ettikleri takdirde İçişleri Bakanlığı'nın kararıyla vatandaşlıktan çıkarılabilirler.

Günümüzde Batı Trakya Türkleri, milletlerarası ve Türkiye ile Yunanistan arasındaki anlaşmaların sağladığı haklarının Yunan idaresince ihlâl edilmesi üzerine haklarının iadesi için mücadelelerini sürdürmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu-Tahrir, nr. 20, s. 141-288; nr. 77, s. 399-457; nr. 167, s. 7-16; nr. 306, s. 115-126; nr. 311, s. 36-65; nr. 370, s. 19-42, 4348; Les Statistiques de la Population en Thrace-Occidentale (nşr. Publication du Comité de la Thrace-Occidentale), İstanbul 1920; Lozan Sulh Muahedenâmesi, Mukavelât ve Senedât-ı Sâire 24 Temmuz 1339/1923, İstanbul 1339; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1955, I-II; Ahmet Aydınlı, Batı Trakya Faciasının İçyüzü, İstanbul 1971; Iawoa Kamosawa, "The Case of Turks in Western Thrace", Population Mobility in the Mediterranean World, Studies in the Historical and Contemporary Aspectes (nşr. Mediterranean Studies Research Group), Tokyo 1982; Baskın Oran, Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu, Ankara 1986; Nevzat Gündüz, 1913 Garbî Trakya Hükümet-i Müstakilesi, Ankara 1987; Hıristaki Karagöz, "İslâm Cemâatları Kanunu Müftüler ve Başmüftü İntihâbiyle İslâm Cemâatleri'ne Ait Varidât-ı Evkafın Sûret-i İdâresine Müteallik Kanun, No: 2345, 24 Haziran-3 Temmuz 1920", Mecmûa-i Kavânîn-i Yunâniyye, sy. 5, Selanik 1337/1921, s. 52-66.

Yusuf Halaçoğlu - Halit Eren

BÂTIL

(bk. BUTLÂN)

BÂTIL

باطل

Hz. Peygamber’e veya bir İslâm büyüğüne nisbet edilen asılsız söz.

(bk. MEVZÛ)

BÂTIL

الباطل

Gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünceleri ifade eden terim, hakkın karşıtı.

“Boşa gitmek, temelsiz ve devamsız olmak” anlamındaki butlân kökünden türeyen bâtıl, türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de otuz altı defa geçmektedir. Söz konusu yerlerde “yalan” (el-Mü’min 40/78; Fussılet 41/42), “boşa çıkan amel” (el-Bakara 2/264), “çirkin, faydasız ve gayesiz iş” (Âl-i İmrân 3/191), “Allah’ın dışında ilâh diye tapınılan put” (Lokmân 31/20), “hakkı örten perde” (Âl-i İmrân 3/71), “hakkın zıddı” (eş-Şuarâ 42/24), “gerçek bilgiye dayanmayan delil” (el-Mü’min 40/5) gibi birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlgili âyetlerde sellerin veya ateşte eritilen nesnelerin üzerindeki köpüğe benzetilen (er-Ra‘d 13/17) bâtılın hak karşısında varlığını

sürdüremeyeceği ve kısa zamanda yok olup gideceği bildirilmiş (el-İsrâ 17/81), Ehl-i kitabın bile bile hakkı bâtıla karıştırıp gerçeği gizlediği açıklanmış ve onlar böyle davranmamaları için uyarılmışlardır (Âl-i İmrân 3/71; el-Bakara 2/42). Yine bu âyetlerde Kur’an’a bâtılın hiçbir şekilde yaklaşamayacağı, Allah’ın ona karışacak bâtılı yok edip hakkı devam ettireceği belirtilmiş (Fussılet 41/42; eş-Şuarâ 42/24), meşruiyet sınırları dışına çıkarak birbirlerine ait malları bâtıl yollarla yememeleri için insanlar uyarılmış (en-Nisâ 4/29), göklerin, yerin ve aralarındaki varlıkların bâtıl olarak (boşu boşuna) yaratılmadığına işaret edilmiştir (Sâd 38/27). İlgili âyetlerde ayrıca bâtılın (ilâh diye tapınılan varlıklar) hiçbir şeyi ilk defa yaratamayacağı gibi yok oluşundan sonra da onu tekrar diriltemeyeceğine dikkat çekilmiş (Sebe’ 34/49), kendilerine gökten ve yerden rızık veren Allah’ı bırakıp da bu nevi işlerin hiçbirine gücü yetmeyen putlara tapan bâtıl inanç sahipleri kınanmış (en-Nahl 16/72-73) ve neticede bunların hüsranda kalacakları haber verilmiştir (el-Ankebût 29/25).

Bâtıl, hadislerde de Kur’an’dakine yakın anlamlarda kullanılmıştır. İlgili

hadislerde Allah'tan başka her şeyin bâtıl olduğu (Buhârî, "Rikak", 29), Allah'ın ehl-i hakkı ehl-i bâtıla mağlûp olmaktan koruduğu (Ebû Dâvûd, "Fiten", 1), müslümanların hakkı, gayri müslimlerin ise bâtılı temsil ettiği (Buhârî, "Şurût", 15) ve dinî konularda bilgi almak için Ehl-i kitap âlimlerine başvurulması halinde bâtıl olan bir akîdeyi tasdik etme veya bir gerçeği yalanlama ihtimali bulunduğu (Müsned, III, 338) bildirilerek bâtıla genellikle hakkın zıddı bir anlam verilmiştir. Hz. Peygamber ayrıca bazı hadislerinde şiirleri bâtıl diye nitelendirmiştir. Hadis yorumcuları bundan şiir sanatının övgü veya yergi vesilesi olamayacağı sonucunu çıkarmışlardır (İbnü'l-Esîr, btl" md.).

Âyet ve hadislerdeki anlamlarından hareketle İslâmî kaynaklarda bâtıl şu şekillerde tarif edilmiştir: Şeriatın yasakladığı her şey, gerçekliği bulunmayan her şey, yalan ve yanlış olmasa bile planlanan hedefe ulaştırmayan her türlü faydasız iş, söz ve davranış, genellikle kabul edilmiş inançlara uygun olmayan hükümler. Bazan da "hükmün gerçeğe, düşüncenin de kendi reel konusuna aykırı bulunması" diye tanımlanarak bâtılın sadece inanç ve hükümleri değil tasavvurları da içine alan bir terim olduğu kabul edilmiştir (Cemil Salîbâ, I, 193). Buna göre bir hüküm veya tasavvurun gerçeğe aykırı oluşunu ifade ettiği için bâtılın kesin hiçbir delile dayanması mümkün değildir. Bununla birlikte konusunu daha çok duyu verilerinin dışında kalan inanç ve düşünce problemleri oluşturduğu veya bâtılın hak suretinde görünme, hakkın da bâtılla karıştırılma imkânı bulunduğu yahut da toplumda bâtılın lehinde, hakkın ise aleyhinde bir dayanışma içine girildiği için insanlar çok defa bâtılı hak, hakkı da bâtıl telakki edebilmişlerdir.

Bâtıl İslâmî literatürde yanlış, asılsız ve ilâhî kaynaklı olmayan din ve mezhepler için kullanıldığı gibi farklı mezhepleri benimseyen hak din mensuplarınca çeşitli grupları kötülemek maksadıyla da sık sık başvurulan bir terim olmuştur. Tasavvufta ise Allah'ın dışında kalan bütün varlıklar değişkenlik ve fânilik özellikleri taşıdıklarından bâtıl kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “btl” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “btl” md.; Lisânü’l-Arab, “btl” md.; et-Taʿrîfât, “bâtıl” md.; Tehânevî, Keşşâf, “hak” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “btl” md.; Müsned, III, 338; Buhârî, “Rikak”, 29, “Şurût”, 15; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 12; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-ayün, s. 195-197; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, V, 118; X, 69-70; Teftâzânî, Şerhu’l-Akāʾid, İstanbul 1317, s. 5; Ebü’l-Beka, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 98-99; Elmalılı, Hak Dini, II, 1261, 1341; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), IV, 142-143; VII, 579; XI, 436; Cemil Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 193-194; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362-63 hş./1403-1405, I, 426-429.

Fahrettin Olguner

BÂTIL İNANÇ

(bk. HURAFE)

BATILILAŞMA

Batı dışındaki toplumlarda Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşma çabalarını ifade etmek için kullanılan bir tabir.

I. GİRİŞ

Günümüz Türkçe'sinde Batılılaşma (Garplılaşma) tabiri, genel olarak Batı ülkeleri dışında kalan toplumlarda, özel olarak da Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiyesi'nde Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasî, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ancak Osmanlılar'ın Batı'ya yönelişinin başlangıcından beri öncelikle askerî ve eğitim müesseselerini içine alan değişme, başkalaşma ve gelişmelere, bir taraftan sosyal olayların karakteri, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin tarihî özelliği ve coğrafî konumu dikkate alınarak birçok isim verilmiştir. XVIII. yüzyılın başlarında teceddüd veya ıslahat, daha sonra tanzimat olarak adlandırılan hareketler, İstanbul'un çeşitli kesimlerindeki farklı yaşayış biçimlerini de ifade etmek üzere asrîlik, asrîleşme gibi benzer kavramlarla da anlatılmaya çalışılmıştır. Osmanlılar'ın son yılları ve Cumhuriyet'in başlarında gözlenen gelişmeler Batılılaşma hareketini ifade edecek bir tarzda muasırlaşma, muasır

medeniyet seviyesine ulaşma gibi tabirlerle de anlatılmış, dildeki sadeleştirme gayretiyle zamanla bunun yerine çağdaşlaşma deyimi benimsenmiştir.

Bazı araştırmacılar Batılılaşma kavramı yerine çağdaşlaşma veya modernleşme kavramlarını kullanmayı uygun görüyorlarsa da çağdaşlaşma Doğu-Batı farkı olmaksızın bütün toplumlar için geçerli bir harekettir ve farklı toplumların birbirlerinden bazı sosyal ve kültürel müesseseleri alması şeklindeki bir hareketi anlatmaktadır. Ayrıca modernleşme ve çağdaşlaşma kavramları Batılılaşma kavramında olduğu gibi kültürel ve sosyal değer ifadelerinden daha çok teknik, teknolojik, prodoktif, rantabl, rasyonel gibi ilk bakışta herhangi bir mânevî değer ifade etmeyen, nisbeten nötr ve daha çok maddî gelişmelere yönelik bir anlam taşımaktadır. Bu anlamda çağdaşlaşma veya modernleşme kavramları, yenileşme ve değişme hareketlerinin vazgeçilmez olanıdır; bütün milletler için söz konusu olup tarihin bütün devirlerinde görülen bir olgudur. Bu bakımdan Türk tarihinde özellikle Tanzimat'tan günümüze kadar yapılagelen değişiklik ve yenilikler için çağdaşlaşmadan çok Batılılaşma deyimi uygun düşmektedir.

Batılılaşma hareketinin Osmanlı İmparatorluğu içerisinde en yoğun bir şekilde tartışıldığı II. Meşrutiyet döneminde kendilerine Garpçılar adını veren bir grup ortaya çıkmıştır ki bunlar konu üzerinde yoğun bir tartışmayı başlattıkları gibi daha sonra kurulan yeni Cumhuriyet'in

resmî ideolojisinin de önemli unsurlarını ortaya çıkarmışlardır. Günümüzdeki Türk toplumu üzerinde de etkileri süren bu hareketin son iki safhası Osmanlı Batılılaşması ile doğrudan ilişkili ve onun bir sonucu olmakla beraber ortaya çıkardığı değişiklik bakımından daha da önemlidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, idarî ve askerî sıkıntılarla karşılaşması devletin yöneticilerini ıslahat tedbirleri almaya sevketmiştir. Ancak genellikle yapıldığının aksine bu ıslahat tedbirlerini bir çeşit Batılılaşma başlangıcı olarak görmek yanlış olur. Genç Osman, IV. Murad ve Köprülüler devrindeki ilk ıslahat girişimleri, Batı'nın taklidi gibi bir düşüncenin tamamıyla dışında ve imparatorluğun meselelerine bütünüyle kendi iç dinamiği çerçevesinde çözümler bulma düşüncesini taşımıştır. Bunun ötesinde Osmanlı üst tabakaları ve yöneticileri Batı kültürüne karşı

küçümseyici bakış açılarını sürdürmüşlerdir. Nitekim bu dönemde kaleme alınan, ıslahatı konu alan ve aralarında Koçi Bey Risâlesi gibi oldukça ün kazananları da bulunan eserlerde Batı'nın taklidi alanında herhangi bir ifadeye rastlanmaz ve problemlere, her şeyin düzen içinde olduğu eski dönemlerdeki kuralların uygulanması ile çözüm bulunması sürekli bir biçimde önerilir.

Bundan sonraki safha ise imparatorluğun Batı ile ilgilenmeye başlaması biçiminde ortaya çıkmıştır. Özellikle Lâle Devri süresince Batı kültür ve müesseselerine yoğun bir ilgi vardır. Damad İbrâhim Paşa tarafından Paris'e elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi'ye verilen tâlimatta, "Fransa'nın vesâit-i umrân ve maârifine dahi lâyıkıyla kesb-i ıttılâ ederek kabil-i tatbîk olanların takrîri" ifadesi göze çarpmaktadır. Nitekim Mehmed Çelebi, çok değişik bulduğu bu yapının görünürdeki özelliklerini ortaya koymaya çalıştığı gibi beraberinde Paris'e giden oğlu Said Mehmed Efendi de İstanbul'da matbaa kurmak için ilk girişimleri başlatmıştır. 1730-1731 Patrona Halil İsyanı ile sona eren Lâle Devri'nin ardından da Batı ile temaslar sürdürülmüştür. I. Mahmud, III. Mustafa ve I. Abdülhamid dönemlerinde bilhassa Batı'nın askerî usullerinin uygulanması çabalarına ağırlık verilmiş, Batı ile olan temaslar sıklaşmış ve dâimî elçiliklerin kurulması yaygınlaşmıştır. Bu girişimin "Avrupa kaidesi" çerçevesinde hareket etme fikriyle ortaya konulması ilginçtir. Nitekim Osmanlı metinlerinde söz konusu gelişme, "Avrupa'nın terakkiyât-ı cedîdesi ve Devleti Aliyye'nin vakt ü hâli iktizâsınca düvel-i Avrupa ile peydâ olan revâbıt-ı adîde düvel-i Avrupa kaidesince sefaret usulünün vaz' ve tesisi" biçiminde anlatılıyor. Nihayet III. Selim döneminde Batı ile temaslar arttırıldığı gibi özellikle askerî alanda Batılılaşma çabalarına büyük bir hız verilmiştir. Bu hususta özel görevle Paris'e gönderilen İshak Bey aracılığıyla bizzat Fransa kralından Fransızlar'ın söz konusu alandaki fikri sorulmuş ve bir dizi mektup teati edilmiştir. Ancak bütün bu çabaların, temelde askerî bakımdan büyük bir çöküntü içinde olan bir devletin yöneticilerinin bu çöküntüye çare bulmanın ötesinde büyük bir yapı değişikliğini tasarlamadığı da bir gerçektir. Batı ile geliştirilen ilişkiler sonucunda buradaki değişik içtimaî yapı ve kültürle karşılaşan Osmanlı seçkinlerinin geçirdiği zihniyet değişikliğinin yakın tarihte yaşanılan büyük toplumsal değişimin hazırlayıcısı olduğunda şüphe yoktur. Bu ilişki sonrasında Batı ile temasa geçen başka sosyal yapılarda olduğu gibi

Osmanlı toplumunda da Batı'yı tanıdığı için kendisini diğer toplum unsurlarının önünde gören ve kendisine öteki kesimleri eğitme, değiştirme ve yönlendirme vazifesini atfeden bir seçkinler grubu ortaya çıkmıştır.

Bu kimseler ilk merhalede çok değişik bir yapı karşısında bulunduklarını farketmişler ve hemen bunun sonrasında bu değişik yapının üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bu durum Ebûbekir Râtib Efendi'nin sefaretnâmesinde bir aşağılık kompleksi olarak ortaya konulurken başka bir yazıda galip Avusturyalı bir subay ile konuşturulan mağlûp hayalî Osmanlı zâbitinde Batı'nın üstünlüğünü kabul ve öğrenme arzusu şeklinde, Viyana'ya tahsil için gönderilen Osmanlı matematikçisinin kitabının önsözünde ise Osmanlılar'ın bilimi Batı dillerinde öğrenmelerinin gerekliliği biçiminde ortaya çıkıyordu (bk. bibl.). Batı ile temasa geçenlerin hepsinin üzerinde birleştikleri nokta, Batı'yı taklit etmek dışında bir çarenin kalmamış olduğu idi. Bundan sonra kaleme alınan çeşitli yazma eserlerde ve en ünlüsü herhalde Mustafa Sâmi Efendi'nin Avrupa Risâlesi olan matbu kitaplarda Avrupa ve kültürü mutlak bir üstünlük olarak ele alınırken mevcut iç yapı gerilik sebebi olarak takdim edilmiştir.

Bu şekilde başlatılan üçüncü merhale iç yapının yerine Batı tarzı bir yapının geçirilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu hiç şüphe yok ki Osmanlı tarihindeki en hassas zihniyet değişikliklerinden biridir. Bu yaklaşım bir dizi çok önemli sonuç ortaya çıkarmıştır. İlk olarak arzu edilen yeni yapıya yönelim toplumda yeni dengelerin ortaya çıkmasını sağlamış, belirtilen özelliklere sahip bir seçkinler grubu toplumda klasik usullerle seçkin olma yollarını tedricî bir biçimde kapatmaya başlamıştır. İkinci olarak kendilerini münevver sayan bu yeni seçkinlerle onların aydınlanmaya muhtaç gördükleri kitle arasındaki farklılık inanılmaz derecede artmıştır. Üçüncü olarak Batılılaşma'ya karşı çıkan kitle ile seçkinler arasında birinci grubun dindarlık-dinsizlik, ikinci grubun ise ilericilik-gericilik olarak gördükleri bir çatışma başlamıştır ki bu çatışma Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet dönemi Türk toplumunun uzun süre temel zihniyet problemi olma özelliğini taşımıştır. Burada Batılılaşma yanlısı seçkinlerin Batı'nın üstünlüğüne sebep olarak "ilim ve fünûn"u görmeleri Osmanlı-Türk düşüncesinde biyolojik materyalizmin ağırlık kazanması sonucunu doğurmuştur. Dördüncü olarak Lewis'in The Muslim Discovery of Europe adlı eserinde de (New York 1982) işaret ettiği gibi hıristiyan grupların Batılılaşma

sonrasında müslümanlara göre toplumdaki rolleri daha hızlı ve olumlu bir değişikliğe uğramıştır ki bunda azınlıklar lehine dışarıdan yapılan maksatlı müdahalelerin önemli derecede tesiri olmuştur. Nihayet beşinci ve çok önemli bir sonuç, Osmanlı seçkinlerinin siyasî yapıyı da Batı esaslarına göre yeniden düzenlemeleri ve milletlerarası ilişkilerde Batı ile bütünleşme arzusunu benimsemeleridir.

Batı ile temasların başlamasından sonra Batı kültürünün üstünlüğü konusundaki yaklaşım inanılmaz bir hızla Osmanlı aydınlarının büyük bir bölümü tarafından benimsenmiştir. "Terakkiyât-ı cedîde" dönemin sihirli deyimi haline gelmiş, zihniyet alanındaki bu değişimle birlikte sanattan edebiyata, giyimden mimariye kadar Batılılaşma yanlısı bir değişme meydana gelmiştir. Ahmed Midhat Efendi Osmanlı toplumunda en çok kullanılan kelimenin "alafranga" olduğunu belirtirken buna işaret etmek istemişti. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Batı yanlısı bu değişime olumlu değer atfedilmesidir. Nitekim bir

süre sonra bir Osmanlı mizah dergisinde biri alaturka, diğeri alafranga kıyafetli iki hanım arasındaki konuşma karikatür biçiminde verilirken birinci hanım diğerinin kıyafetini ahlâkî açıdan eleştirmekte, buna karşılık o da, "Bu asr-ı terakkîde asıl sen utan kıyafetinden" şeklinde bir cevap vermektedir (Hayâl, nr. 157, 5 Haziran 1291). Burada kıyafetteki değişmenin terakkiye uyma biçimindeki bir değer kategorisi içinde sunulması son derece önemlidir. Nitekim bu yeni yaklaşım, aydınların ve idarî kadroların Batılılaşma'nın değil, onun ne ölçüde ve hangi alanlarda gerçekleştirileceğinin tartışılmasına başlamaları sonucunu doğurmuştur. Batılılaşma'yı reddeden ve onun sosyal yapı içerisinde çok önemli sorunlar yaratacağını ileri süren seçkinlerin genel seçkin kitlesi içerisindeki oranları çok düşük bir seviyeye inmiştir. Bu sahada verebileceğimiz dikkate değer bir örnek, Osmanlı seçkinlerinin okudukları kitaplar alanında Batılılaşma'nın yarattığı etkidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ansiklopedist akımın en önemli temsilcisi olan Münif Mehmed Paşa ve arkadaşlarının çıkardığı Mecmûa-i Fünûn, Şevval 1280 (Mart 1864) tarihinde kurulması düşünülen bir kütüphane için bağış talebinde bulunduğu zaman beş üst düzey yönetici kitaplarını hediye etmişlerdir. Toplam 126 cilt eser içinde Bacon, Shakespeare, Montesquieu, Helvetius külliyatından Adam Smith ve La Fontaine'in kitaplarına kadar Batılı yazarlarca kaleme alınmış örnekler

bulunmasına karşılık İbn Haldûn'un Mukaddime'si ile Kavâid-i Osmâniyye dışında hiçbir yerli ve Doğu eserine rastlanmamaktadır (Mecmûa-i Fünûn, nr. 22, Şevval 1280).

Siyaset alanında dinî gelenekçilikle siyasî liberalizmi beraber yürütmeye çalışmakla itham edilen bir kesim daha vardı ki Avrupa âdet ve düşüncelerinin taklitçileri tarafından, getirilmek istenen yeni seçkinciliğe ulaşamayan kişiler olarak değerlendirilen bu kesim Yeni Osmanlılar diye adlandırılmaktaydı. İslâmî siyasî değerlerle Batı tipi yönetim biçimlerini telife çalışan bu zümrenin görüşlerini yansıtan en önemli eserlerden biri olan Akvemü'l-mesâlik fî marifeti ahvâli'l-memâlik adlı kitabın yazarı Tunuslu Hayreddin Paşa gibi yönetici düşünürlerin fikirleri dahi Batılılaşma'yı daha genel anlamda düşünen kimselerce sert eleştirilere mâruz kalmış ve bu tenkitler rağbet görmüştür. Şemseddin Sâmi Bey'in Güneş mecmuasındaki makaleleri bu tenkitlerin en önemlileri olarak gösterilebilir. Kültürel alanda da klasik ifadelendirme ve sanat biçimlerinin yerini belirgin bir şekilde Batılı olanlar almaya başlamıştır. Ancak kültürel alanda en önemli sonuçların eğitim sisteminde Batı tipi eğitim müesseseleri kurulması ile ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim bu kurumlar, Batı kültürünü eskiden olduğu gibi sınırlı seyahatlerle tanıyan az sayıdaki seçkinlerin yerine bu kültür değerleriyle yetişen bir seçkinler grubu yetiştirmiştir. Bu grup Batı ile evvelce tanışanlardan çok daha kuvvetli bir biçimde kültür düzeyinde Batı'yı kendi toplumlarına mal etme arzusu taşımışlardır. Toplumu bu şekilde algılama ve onu değiştirme isteği bu seçkinler grubunu toplumsal gelişme ve değişmeyi bir çeşit ilericilik-gericilik mücadelesi olarak kabule yöneltmiş ve Batılılaşma taraftarları bu noktadan itibaren kuralları din tarafından belirlenen bir yapıda yeni bir sosyal dengeyi kurabilmek için İslâmiyet'in toplumda oynadığı rolü ikinci plana düşürmeye çalışmışlardır. Bu istek özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı aydınları nezdinde çok yoğun bir biyolojik materyalizm cereyanının yayılması sonucunu doğurmuştur. Şüphesiz bu sebeple bilhassa II. Abdülhamid döneminde bir yandan Batı tipi müesseseler kurulurken öte yandan bu merkezlerde yaygınlaşan biyolojik materyalizm cereyanına karşı tedbir alınmak istenmişse de bu kurumlar, yaşadıkları düzenle değer çatışmasına giren ve içinden çıktıkları sosyal gerçekliğin tamamıyla dışında bir diğer gerçekliği hayal eden fertler yetiştirme işlevi görmüşlerdir. Bu noktadan itibaren de Batılılaşma ve

yaşanılanın dışında bir sosyal düzen kurma fikri eğitimle seçkinlik kazanan kitlenin temel arzusu olmuştur. Jön Türkler'in Batı tipi bir yönetim biçimi yani anayasa ve temsil kurumları istemeleri onların muhalefetinin yalnızca bir cephesini teşkil etmektedir. Bu kimselerin aynı zamanda Büchner'in eserlerini Madde ve Kuvvet adıyla Türkçe'ye tercüme ettiklerini unutmamak gerekir (aş. bk.). Sabahaddin Bey, "Medeniyyet-i Garbiyye ile münasebete giriştiğimizden beri memleketimizde bir intibâh-ı fikrî gözüküyor, bu münasebetten evvel cemiyetimiz bir hayât-ı fikrî ihtiva etmiyordu" derken (Terakkî, nr. 1, Nisan 1321) Batı'nın emperyalist ve yayılmacı politikalarına en sert bir biçimde karşı çıkan ve bu alandaki en önemli eserlerden La Faillite morale de la politique Occidentale en Orient'nın (Ziyad Ebuzziya tarafından Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası adıyla tercüme edilerek basılmıştır; İstanbul 1982) yazarı olan Ahmed Rızâ Bey, Brezilya'da olduğu gibi pozitivizmin şekillendirdiği bir toplum arzuluyor ve ülke şapka ile rahatlıkla dolaşılır bir hale gelmedikçe geri dönmemeyi düşünüyordu. Burada önemli olan nokta bu kimselerin, ılımlı Batılılaşma yanlıları gibi problemin esasını teşkil eden Batı bilim ve teknolojisinin imparatorluğa naklini ya da Avrupa güçleriyle olumlu ilişkiler ve Avrupa dengesinin parçası olarak milletlerarası ilişkilerde rol almayı arzulamanın ötesinde, Osmanlı dünyası için tamamen yabancı olan ve sosyal onay ve uzlaşma sağlanması imkânsız bulunan yeni bir değerler sistemi kurmak istemeleridir.

II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki fikirlerin sistematik hale getirilerek kapsamlı ve etkili olduğu bir devre olma özelliğini taşımaktadır. Siyasî olarak kısa aralar dışında önce iktidarı denetleyen, sonra ele geçiren ve nihayet ülkeyi bir tek parti rejimi altında yöneten Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti (Partisi) temelde Batılılaşma hareketini olumlu karşılayıp özellikle hukuk düzeninde Batılılaşma yolundaki cereyanı hızlandırmışsa da çok radikal bir tavır içine girmemiştir. Meselâ Mecelle Komisyonu böyle radikal bir sonuç gerçekleştirmemiş, Hukuk-ı Âile Kararnâmesi ise telifçi bir karakter arzetmiştir (aş. bk.). Ziya Gökalp'in "yeni hayat" ve muasırlaşma fikri, Batılılaşma düşüncelerinden etkilenmekle beraber telifçi pek çok özellik taşımaktadır. Bu dönemde Batılılaşma alanındaki fikirler, Garpçılık adı verilen bir düşünce hareketi tarafından ortaya konulmuştur. Meşrutiyet'in ilânının hemen sonrasında Mehtab dergisinde (kapatıldığı dönemde Şebtâb adıyla da çıkmıştır) bu

alanda ilk tartışmalar başlatılmıştır. 1911'de Doktor Abdullah Cevdet tarafından İstanbul'da yayımlanmaya başlanan İctihad mecmuası bu düşünce hareketinin merkezi haline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı ve Celâl Nûri beyler olmak üzere materyalizm, pozitivizm, Darvinizm, Freudizm gibi Batı'daki sivri akımlara kendilerini kaptıran pek çok yazar, Osmanlı toplumunun gerek yapısal problemlerin

gerekse bu problemlere bağlı siyasî meselelerin çözümü için topyekün Batılılaşma dışında bir çaresinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Bu kimselere göre temel mesele "Asyaî kafalar"ın Batılılaştırılmasıdır. Garpçılar, bu temel değişim gerçekleştirilmeden yapılacak ıslahat veya değişikliğin bir sonuç getirmeyeceğini savunmuşlardır. İctihad başyazarı, "Biz Avrupa'ya gitmezsek Avrupa bize gelecek" şeklindeki anlatımı ile bu noktaya işaret etmek istemiştir. Garpçılar'a göre Batı ile onun dışındaki sosyal yapılar arasındaki ilşkiler güçlü ile zayıf, zengin ile fakir arasındaki ilişkilere benzemekteydi. Batılılaşma'nın hangi düzeyde gerçekleştirilmesi gerektiği tartışmasında Garpçılar klasik tezlerin ötesinde bir fikri ortaya atarak fert düzeyindeki bir değişikliği arzu ediyorlardı. Nitekim bu dönemde fert düzeyinde Avrupa âdâb-ı muâşeretini yayma konusundaki girişimler Garpçılar'ın temel çabalarından birisi haline geldi. İctihad'daki yayınların yanı sıra bilhassa Yirminci Asırda Zekâ mecmuasının resimler yardımıyla Avrupa âdâb-ı muâşeretini benimsetme yolundaki gayretlerini özellikle belirtmek gerekir. Garpçılar, Batılılaşma hareketi önünde engel olarak gördükleri din kurumuna ve geleneksel değerlere karşı da büyük bir mücadele başlatmışlardır. Bu alanda, Hollandalı Reinhardt Dozy'nin Essai sur l'histoire de l'Islamisme adlı kitabının Abdullah Cevdet tarafından Târîh-i İslâmiyet (İstanbul 1908) adıyla Türkçe'ye çevirilmesi olayında görüldüğü gibi bir yandan doğrudan dine yönelik eleştiriler ortaya konulurken diğer yandan dinin belirlediği sosyal yapıda ortaya çıktığı iddia edilen problemler tartışılmış ve Batılılaşma ile bunlara çözüm bulunacağı ileri sürülmüştür. Geleneksel değerler alanına gelince Garpçılar bunların, ister dinden kaynaklansın isterse kaynaklanmasın, sosyal gelişmenin önünde büyük bir engel teşkil ettiğini savunuyorlardı.

Garpçılar'ın kitaplarında ve başta İctihad olmak üzere çeşitli dergilerde yazdıkları makalelerde Batı'daki din karşıtı cereyanlardan basmakalıp alınan fikirlere dayanılarak sürekli bir biçimde geleneksel değerlerden

tamamen arınmış, din kurumunu bir bâtıl itikadlar bütünü olarak gören ve bunların yerine Batılı değerleri ikame eden bir tipin profili çizilmiştir. Israrla işlenen bu tipler bazan bir hoca ile tartışan materyalist tıbbiye talebesi, bazan da halkı eğitmek gayreti içinde Avrupa'da tahsilde bulunan bir genç olmaktadır. Bu tiplerin en çarpıcı ve etkili biçimde ortaya konulduğu yazı dizileri, Kılıçzâde Hakkı Bey'in "Dinsizler" ve "Yûnus Hoca Hikâyeleri" başlığı ile kaleme aldıklarıdır. Meselâ birinci dizide tamamen Batı değerlerini benimseyen bir ailenin hayat tarzı ve geleneksel yapı içerisinde yaşayan diğer insanlara göre elde ettiği avantajlar ele alınmaktadır. Burada çizilen ideal tip de, belirtildiği gibi, içinden çıktığı sosyal gerçekliğin dışında ve üstün olduğuna inanılan bir diğer gerçekliğin değerlerini benimsemekte ve bununla da kendi toplumunu normal gelişiminin çok ötesinde bir hızla ve olumlu bir biçimde değiştireceğine inanmaktadır.

Nihayet Garpçılar yeni bir ahlâka sahip kılmak istedikleri ferde girişimci bir karakter vermek istemektedirler. Bunun yanı sıra dergilerinde klasik Yunan düşünürlerinden başlayarak pek çok materyalist düşünürün fikirlerini tanıtmışlardır. Aynı zamanda dinden bağımsız bir ahlâk anlayışının benimsetilmesi için Sanfani gibi yazarların eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir (Tıbbiyeli ve Nişanlısı, İstanbul 1912).

Bu inançla Garpçılar Batılılaşma konusunda bir de o döneme kadar görülmemiş sistematik bir plan hazırlamışlardır. 1912 yılında yazılan ve gerek yerli gerekse yabancı pek çok yazar tarafından Abdullah Cevdet'e atfedilen bu taslak gerçekte Kılıçzâde Hakkı Bey tarafından kaleme alınmıştır. Planın ilk maddesi, hânedan mensuplarının ve özellikle şehzadelerin eğitimiyle ilgili olup burada Avrupa ülkelerinde olduğu gibi genç şehzadelerin orduda görev almaları istenmektedir. İkinci maddede modern Batılı değerlerin geleneksel değerlerin yerini nasıl alması gerektiği konusunda ilginç bir teklif yapılmakta ve binaların üzerine asılan "Yâ Hâfız" levhalarının altına bir de sigorta şirketinin levhasının asılması önerilmektedir. Üçüncü maddede önemli bir istek olarak Bizanslılar'ın başlığı olarak tanımlanan fesin terkedilmesi, yerine yeni bir millî başlığın alınması ve askerî kalpakların dahi değiştirilerek eski Türkler'in kullandıkları başlıklara benzer, fakat çağın "nezaket"ine uygun bir başlık kabulü önerilmektedir. Dördüncü maddede kadınlara çeşitli hakların

verilmesi ve dinî makamların bu konuya karışmamaları istenmektedir. Aynı konuyu ele alan beşinci maddeden sonra altıncı madde ile tekke ve zâviyelerin ilga edilmesi, bir sonraki madde ile de medreselerin kapatılarak yerlerine Batı yöntemlerine göre eğitim veren kurumların tesisi talep edilmektedir. Geleneksel alışkanlıkların terkedilmesi gereğine işaret eden sekizinci madde sonrasında dokuz ve on birinci maddeler yeni bir ahlâk telakkisi oluşturma etrafındaki teklifleri ele almakta, onuncu madde ise cemiyetlerin yönetime dair işlerle ilgilenmemelerini önermektedir. On ikinci madde, meşihatta yapılacak bir reform ile bu makamın modernleşme taraftarlarının destekçisi durumuna getirilmesini teklif etmektedir. On üçüncü madde orduda yapılması düşünülen ıslahat hakkındadır. On dördüncü maddede bütün mezheplerin tek bir mezhep çatısı altında birleştirilmesi teklif edilmektedir. On beşinci madde dilde yapılması düşünülen reformu tartışmakta, on altıncı maddede özel girişimin toplumda itici güç olması gerektiği belirtilmekte, on yedinci maddede geleneksel değerlerin bırakılması yolundaki istekler tekrarlanmakta, on sekizinci maddede ise kanunlarda çağın gereklerine uygun reformların yapılması istenmektedir.

Cezaî takibata uğramamak için yer yer gülünç örneklerle işlenen bu yazı dizisinin önemli bir yanı da daha sonra Cumhuriyet rejiminin gerçekleştirmeye çalıştığı bir düzenin tasarımı olmasıdır.

Batıcılar bu tezleri yüzünden toplumun çeşitli kesimlerinden önemli tepkiler almışlar ve bilhassa meşihat makamından yapılan müracaatlar sonucunda bu alanda kaleme alınan yazılar sebebiyle Garpçı yazarlar yargılanmış ve dergileri kapatılmıştır. Özellikle İslâmcı dergiler Batılılaşma yolundaki tezlere karşı yoğun bir muhalefeti dile getirmişlerdir. Nitekim bu muhalefet Garpçılar üzerinde de etkisini göstermiş ve Batılılaşma'nın sınırı, ölçüsü, yöntemi, gayesi vb. konulardaki tartışmalar onları ikiye bölmüştür. Balkan savaşlarının Osmanlı kamuoyunda meydana getirdiği radikalleştirici tesir Batıcılar'ın tezlerinde de benzer bir etkiyi doğurmuş, bu da aralarında büyük bir ayrılığa yol açmıştır. Bu şartlar altında Celâl Nuri Bey İctihad mecmuasında "Şîme-i Husûmet" başlıklı bir makale yazmış ve Batı'nın Osmanlı toplumuyla hiçbir zaman dost olmadığını ve bundan dolayı Batılılaşma'nın Batı'ya rağmen sürdürülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Aynı mecmuanın bir sonraki sayısında bu yazıya cevap veren

Abdullah Cevdet ise bu görüşün tamamen yanlış olduğunu, Osmanlılar'ın Batı'nın bir talebesinden başka birşey olmadıklarını belirtmiş ve bir tek medeniyet bulunduğunu, bunun da Avrupa medeniyeti olduğunu, dolayısıyla bunun gülü ve dikeni ile alınmasının elzem olduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrasında söz konusu fikirler etrafında ikiye ayrılan Batıcılar'dan "tam Batıcılar" eskiden olduğu gibi İctihad mecmuasında tezlerini dile getirirken "kısmî Batıcılar" Celâl Nuri Bey'in liderliğinde Serbest Fikir (kapatıldıkça Uhuvvet-i Fikriyye ve Hürriyeti Fikriyye adlarıyla çıkarılmıştır) dergisindeki yazılarında tam Batıcılığın Osmanlı Devleti'nin Batı'nın bir uydusu durumuna gelmesinden başka bir anlam taşımadığını belirtmişler ve bu alanda bir sınır çizilmesinin gerekliliğine işaret etmişlerdir. Celâl Nuri Bey bu dergideki yazılarında geleneksel değerlerden olumlu olanların seçilerek bunlardan faydalanma yollarının bulunmasını istemiştir.

II. Meşrutiyet dönemindeki Batılılaşma faaliyetleri incelendiğinde Garpçılar'ın, siyasî olmaktan oldukça uzak ve temelde fertte yeni bir ahlâk anlayışı gerçekleştirilecek sosyal değişim projesi ortaya koymuş oldukları görülmüştür. Nitekim daha sonra Garpçılar'ın bir bölümü Kurtuluş Savaşı'na destek olurken diğer bölümünün İstanbul hükümetleri tarafından önemli makamlara getirilmeleri, onların temel meselelerinin siyasî mücadele olmadığını göstermektedir. Ayrıca İttihat ve Terakki de özellikle yasal alanda Batılılaşma yanlısı çabalar içinde olmakla birlikte Garpçılar'ın temel yayın organı olan İctihad'ın yayın faaliyetini durdurmuştu. I. Dünya Savaşı sırasında en önemli yayın organlarının kapatılmış olması bu akımın faaliyetine büyük darbe vurmuştur. Bunun yanı sıra savaş şartlarının ve örfî idare makamlarının bu şartlar içinde sakıncalı kabul ettiği neşriyata izin vermemesi de bu kimselerin eylemlerini asgariye indiren bir diğer sebep olmuştur. Bu yüzden savaş yıllarında Garpçılar'ın Celâl Nuri Bey'in Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'ndaki makaleleri ve Abdullah Cevdet Bey'in İkdam gazetesindeki kısa süreli başyazarlığı dışında bir yayın faaliyeti olmamıştır.

Kurtuluş Savaşı sonrasında kurulan yeni siyasî yapının temel dayanaklarından birisini de Batıcılık alanındaki fikirler meydana getirmiştir. Bu durum, II. Meşrutiyet döneminin ünlü Garpçılar'ının yeni rejimdeki mevkileriyle de gözlemlenebilir. Kılıçzâde Hakkı Bey ve Celâl Nuri Bey

yeni dönemde mebus olmuşlardır. Abdullah Cevdet de bizzat M. Kemal Atatürk tarafından kabul edilip Elazığ mebusluğu gündeme gelmişse de kişiliği hakkındaki olumsuz tesbitler bunu imkânsız hale getirmiştir (bk. ABDULLAH CEVDET).

Yeni rejim kendisini Osmanlı İmparatorluğu'nun bağlı bulunduğu değerler sistemiyle bütünleşme zorunda saymadığı, ayrıca demokratik kamuoyu kaygısı da taşımadığı için Batılılaşma konusunda çok daha radikal adımlar atmıştır. Tanzimat'tan beri süren ikili yapılar tesisi fikri ve eskinin yanında yeniyi yaşatma davranışı tamamen terkedilmiş ve her alanda tam bir Batılılaşma çabası başlatılmıştır. Cumhuriyet rejimi ulaşılması gereken hedef olarak da "muasır medeniyet" şeklinde tavsif ettiği Batı medeniyetini göstermiştir.

Garpçılar'ın II. Meşrutiyet döneminden itibaren ileri sürdükleri görüşlerden pek çoğu Cumhuriyet döneminde uygulama alanına konmuştur. Fert düzeyinde Batı değerlerini kabul ettirme yolunda önemli ve sert tedbirlerle desteklenen girişimler yapılmış, "Şapka İktisâsı Hakkındaki Kanun"da en belirgin biçimde görüldüğü gibi bu alanda daha önce yapılmamış uygulamalar ortaya konulmuştur. Başta Abdullah Cevdet'in yayımladığı Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi (İstanbul 1927) olmak üzere Avrupa âdâb-ı muâşeret kitaplarından uyarlanan pek çok rehber de bu dönemde yayımlanmıştır.

Eğitim alanında tamamen Batı usulleriyle çalışan müesseseler kurulmuştur (aş. bk.). Zikredilmesi gereken bir diğer büyük değişiklik, 1928 yılında Arap harfleri yerine Latin harflerinin kullanımının kabulüdür. Hukuk alanında da en önemli değişiklik, hiç şüphesiz 1926 yılında İsviçre medenî ve borçlar kanunlarının kabulü olmuştur (aş. bk.). Garpçılar'ın toplumda İslâmiyet'in oynadığı rolleri ikinci plana geçirmek alanındaki fikirleri de yeni rejimin uygulamalarından birisini teşkil etmiştir. Bu dönemde en ünlüleri Le Bon Sans (Déscartes) olan pek çok eser maarif bütçesinden yapılan destekle Türkçe'ye çevirilmiştir.

Cumhuriyet rejimine geçiş ile bilhassa tek parti ve şeflik yönetiminin sonuna kadar, Batılılaşma resmî ideolojinin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Batılılaşma hareketine yönelik nisbeten bağımsız ve tenkitçi bakış

açıları, Cumhuriyet'in Takrîr-i Sükûn Kanunu'na kadar olan dönemindeki yazılar istisna edilirse, 1950 sonrasında ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu alanda zikredilmesi gereken en önemli tenkitler, Mümtaz Turhan'ın Garblılaşmanın Neresindeyiz adlı eseriyle Ali Fuat Başgil'in medenî kanun ile ilgili makaleleridir.

Batılılaşma hareketinin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki etkileri ve sonuçları düşünüldüğünde bu çabanın yaşanılan sosyal değişimin çok önemli bir belirleyicisi olduğunda şüphe bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebûbekir Râtib Efendi, Seyahatnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6096; Bir Osmanlı Zâbiti İle Bir Ecnebi Zâbitinin Mükâlemesi, İÜ Ktp., TY, nr. 6623; Hamdi, Beyân-ı Fâide-i Cedîde, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K 51/1; Koçi Bey, Risâle (Danışman); Mustafa Sâmi Efendi, Avrupa Risâlesi, İstanbul 1256; Ahmed Midhat, Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga, İstanbul 1312; Ahmed Rızâ, Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası (trc. Ziyad Ebuzziya), İstanbul 1982; Peyami Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul 1933; Karal, Osmanlı Tarihi, V; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi; Tarık Zafer Tunaya, Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul 1970; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979; Mümtaz Turhan, Garblılaşmanın Neresindeyiz, İstanbul 1980; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul, ts.; a.mlf., Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), İstanbul, ts.; Sabri Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul 1981; Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İstanbul 1983; Mecmûa-i Funûn, nr. 22, İstanbul 1280; Celal Nûri, "Şîme-i Husûmet", İctihad, nr. 88, İstanbul 1329, s. 1949-1951; Hayâl, İstanbul, nr. 157, 5 Haziran 1921.

M. Şükrü Hanioğlu

II. FELSEFÎ DÜŞÜNCE

Fâtih döneminde açılmış olan medreselerin programı, o dönemin ilim anlayışında aklî ilimlere gereken önemin verildiğini göstermektedir. Ayrıca klasik çağın iki ünlü düşünürü olan Gazzâlî ve İbn Rüşd'e ait Tehâfüt'lerin yine aynı dönemde Hocazâde Muslihuddin ve Alâeddîn-i Tûsî'nin kaleminde tartışılmış olması, medreselerdeki felsefî derinlik ve yatkınlığın bir işaretidir. Ancak Fâtih döneminde görülen bu canlılığı entellektüel

şahsiyetinde parlak bir şekilde yansıtan Molla Lutfî'nin sonunda kıskançlığa kurban giderek idam edilmesi, herhalde XVII. yüzyıla gelindiğinde iyice farkedilecek olan yozlaşma ve gerilemenin de ilk işaretiydi. XVI. yüzyılda Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saâde adlı eserini kaleme alarak felsefî ilimleri tanıtması ve hatta din bakımından bu ilimlerin tahsilinin gerekli olduğunu telkin etmesi kalıcı olumlu gelenekler oluşturmaya yetmedi. Koçi Bey tarafından IV. Murad'a sunulan lâyiha medresenin müessese çapında geçirdiği bunalımı dile getiriyordu. Özellikle Kâtib Çelebi'nin, Mîzânü'l-hak adlı eserinde medresedeki felsefî ilimlere karşı gösterilen aleyhtarlığı acı acı eleştirme gereğini duyması, XVII. yüzyılın aklî ilimler ve medrese ilişkisi bakımından sonun başlangıcını işaret ettiğini göstermektedir.

Damad İbrâhim Paşa'nın oluşturduğu tercüme kurulu içinde yer alan ve onun emriyle Aristo'nun Fizika'sını Yunanca aslından Türkçe'ye çevirip şerheden Yanyalı Esad Efendi, herhalde doğrudan doğruya medrese ilim anlayışının bir temsilcisi olarak değil şahsî kabiliyet ve eğilimleriyle Osmanlı felsefî kültür tarihinde dönemi için bir istisna teşkil eder. Yine Tanzimat'ın hemen öncesindeki dönemde Gelenbevî İsmâil Efendi'nin başta mantık ve matematik olmak üzere felsefî ilimlerde gösterdiği başarıyı da medrese geleneğine bağlamak mümkün değildir. Zira medrese son zamanlara kadar Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme adlı felsefe el kitabına Kadı Mîr'in yaptığı şerhle yetinmiş görünmektedir. Bunun yanı sıra Gelenbevî'nin mantık ve matematik anlayışının epistemoloji alanında

klasik İslâm eserlerini aşan bir başarı elde etmediğini, Batılı anlamda bir mantık-matematik anlayışının Başhoca İshak Efendi'yle temsil edildiğini belirtmek gerekir. III. Selim zamanında kurulan askerî eğitim kurumlarında modern bilimlerle yakından temasa geçilmiş olması, bir Batılılaşma sürecinin başlamasından ziyade pratik askerî amaçlı hedeflere ulaşma yolunda Batı bilimiyle temastan ibaret görünmektedir. Batı'yla temasın bir kültür bunalımına yol açması, Tanzimat ve sonrasındaki genel fikrî atmosfer içinde tabii bir gelişme olarak kendini gösterecektir.

III. Ahmed zamanının tarihçisi olan Naîmâ ünlü tarihinde İbn Haldûn'un "devletlerin ömrü" ile ilgili teorisine yer vermiş, ancak Osmanlı Devleti'nin bünyesinde başgösteren rahatsızlıkların hâzık hekimler elinde giderilebileceğini yazmıştı. O dönemde bir tarihçinin İbn Haldûn'a ait teoriyi gündeme getirmesi muhtemelen devletin âkibeti konusundaki tereddüt ve kaygının ifadesiydi. Ancak Mukaddime'nin Pîrîzâde'nin başladığı ve Cevdet Paşa'nın tamamladığı Türkçe tercümesi herhalde eski bünyeye ait birçok uzvun yaşlanmış olduğu duygusunu kuvvetlendirmiş olmalıydı. Bu yüzden Tanzimat değişme ihtiyacının en somut ve resmî ifadesi oldu; Batı medeniyetinin gücü karşısında Osmanlı medeniyet geleneğine sımsıkı sarılarak modernleşmek suretiyle mânevî ve kültürel bünye üzerinde Batı'dan gelecek tahribata karşı Osmanlı kimliğinin korunabileceği tezi üzerine kurulan Tanzimat fikri bir kültür ikiliği doğurdu. Meselâ bir yandan Nâmık Kemal iktisadî liberalizmi savunurken diğer yandan Ali Suâvi'nin Gazzâlî'nin eserlerinden bir iktisat felsefesi çıkarmaya çalışması bu ikiliğin belirgin bir ifadesidir. Ayrıca eğitim sisteminde artık bir zorunluluk halini almış olan mektep-medrese ikiliği de o dönemin fikrî yapısındaki gelenekçi-modern çatışmasının bir simgesi haline gelmiştir. Tanzimat zihniyetini çok güzel ifade eden şu cümleler Nâmık Kemal'e aittir: "İktisâb-ı medeniyyete çalışan akvâm için tamamı tamamına Avrupa'yı taklit etmek neden lâzım gelsin? Birtakım hakayık-ı ilmiyye vardır ki dünyanın hiçbir tarafında değişmez. Temeddün için Çinliler'den sülük kebabı almaya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalılar'ın dansını, usûl-i münâkehâtını taklide de hiçbir surette mecbur değiliz" (bk. Ülken, Tanzimat I, s. 762).

Nâmık Kemal'in geleneksel kültür ve çağdaşlaşma problemine bakışı Tanzimat aydınının fikrî tavrını temsil ederken bir Tanzimat devlet adamı

olan Âlî Paşa'nın şu sözleri de geleneksel yapı ile çağdaşlaşma arasındaki tezadı vurgulamaktaydı: "Biz yürümeliyiz, çok geride kaldığımız için hızlı yürümeliyiz. Fakat çabuk yürüyeceğiz diye istim kazanlarını havaya uçurmamalıyız" (bk. Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, I, 60). Bu yüzden Tanzimat devrinde Ali Suâvi Efendi, İngiliz Kerim Efendi, Harputlu Hoca İshak Efendi, Ömer Hilmi Efendi, Cevdet Paşa gibi aydınlar Batı medeniyetine karşı gösterilen özel ilgiye bir tepki olarak kültürel kimliğin esasını belirleyen konularda İslâm klasiklerini tercüme ederek "istim kazanları"nın patlamasını engellemeye çalıştılar. 1850-1860 yılları arasında edebiyat ve felsefe sahasında Batı'dan yapılmaya başlanan tercümeler, gerçek bir Batılılaşma'nın veya Batıcılığın değil Batı ile temasa geçmenin sonuçlarıydı. Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırımında ifadesini bulacak olan bu düalist zihniyet, her seviye ve planda topyekün Batılılaşma'dan yana olan ve özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra fikir sahnesine çıkan Batıcı zihniyeti âdeta hazırlamış oldu. Çünkü Batıcılar Tanzimat'ın öngördüğü ve her ikisine de belli fonksiyonlar yükleyen gelenekçi-modern ayırımını reddedip radikal bir zihniyet değişikliği oluşturmak suretiyle bu düalizmi modernizm lehine aşmak istiyorlardı. Batı felsefeleriyle teması başlatan Tanzimat aydınları Batıcı anlayışların yeşermesine zemin hazırlayan bir kültürel ortam oluşturmaya başladılar.

1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılan Osmanlı İmparatorluğu Batı'nın siyasî, edebî ve felsefî birikimini Fransız kültürü vasıtasıyla tanımıştır. Bunda Fransa'ya gönderilen öğrencilerin büyük rolü olmuştur. Meselâ Şinâsi, Tanzimat'ın mimarlarından Mustafa Reşid Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir simadır. Paris'e ikinci gidişinde Ernest Renan'la tanışan ve onunla çeşitli defalar görüşen Şinâsi bu pozitivist filozofa ait fikirleri Fontenelle, Voltaire, Montesquieu ve Concorcet'ninkilerle birlikte Tasvîr-i Efkâr adıyla tek başına çıkardığı gazetede popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.

Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu August Comte'un Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı 4 Şubat 1858 tarihli

mektup, pozitivizm konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslâm dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı İmparatorluğu'na "insanlık dini"ne intisap

etmede kolaylıklar sağlayacağını ve devletin, Batı'nın yaşamak zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan "pozitif din" devresine geçebileceğini telkin etmişti. Midhat Paşa 26 Ağustos 1877 tarihinde Fransız pozitivistlerinin kendisine yazdığı aynı muhtevaya sahip bir mektuba verdiği cevapta İslâm dininin terakkiye ve medeniyete düşman olmadığını, Kanûn-ı Esâsî'nin kabulünde ulemânın desteği ve iş birliği olduğunu bildirmişti (bk. TT, III, 103-105). Bu tepkide İslâm dininin bir değer sistemi olarak "terakki"ye mâni olmadığının belirtilmiş olması, gerçekte kadîm "nizam" fikriyle modern "terakki" felsefesinin Tanzimat ruhundaki çatışmasını temsil ediyordu. Dolayısıyla terakki kavramının kazandığı merkezîlik, sağlanacak ilerlemenin hareket ve varış noktası konusundaki tartışmalara rağmen o dönemden sonra neredeyse bütün aydınların zihnî yapısı için geçerli olmuş, felsefî tercihlerin ortak zeminini oluşturmuştur. Bir zihniyet değişikliğine olan talep, Batı felsefelerinin ülkeye girmeye başlamasıyla paralellik arzeder; ancak aydın bir seçkin zümre tarafından gerçekleştirilmek istenen bu değişim yolunda popüler neşriyat seviyesinin üstüne genellikle çıkılamamıştır.

Şinâsi'nin Tasvîr-i Efkâr gazetesi bu popüler çabanın ilk tipik örneği olmuştur. Modern Batı felsefelerinin Osmanlı Türkiyesi'ne intikali sürecinde aynı geleneği takip eden Münif Mehmed Paşa ve Ali Suâvi de Tanzimat'ın iki ucunu temsil eden iki önemli şahsiyettir. Münif Mehmed Paşa'nın II. Abdülhamid döneminde girişilen eğitim reformlarındaki önemli rolünün yanı sıra gerçekleştirdiği ansiklopedik neşriyat, Batı'ya yönelik bir kültür anlayışı çerçevesinde Aydınlanma felsefesinin tanıtılması bakımından kayda değerdir. Özellikle Muhâverât-ı Hikemiyye (1859) adlı eseri, 1859-1868 yılları arasında Batı'dan tercüme edilen eserlerin ilki sayılan felsefî diyaloglardır. On bir diyalogdan oluşan eserin beş diyalogu Voltaire'in Dialogues et l'Enretiens Philosophiques adlı eserinden, biri Fontenelle'in Dialogue des Mortes adlı eserinden, ikisi de Fénelon'un Dialogues'undan alınmadır. Münif Mehmed Paşa'nın, Petersburg sefiri Halil Bey başkanlığında 1861'de kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin yayın organı olan Mecmûa-i Fünûn'da "Târîh-i Hukemâ-yı Yûnân" başlığı altında kaleme aldığı felsefe tarihi de önemlidir. Mecmûa-i Fünûn XIX. yüzyıl Türkiye'sinde, Aydınlanma akımının neşir vasıtası olan Grande Encyclopédie'nin XVIII. yüzyıl Fransa'sında oynadığı rolü oynamaya çalıştı.

Siyasî iktidarla uzlaşmış olan Münif Mehmed Paşa'nın aksine Ali Suâvi Yeni Osmanlılar hareketinin temsilcilerinden Nâmık Kemal'in takipçisi olmuş ve sonunda Çırağan Vak'ası'nda hayatını kaybetmiştir. Münif Mehmed Paşa'nın Batı kültürü ve felsefeleri konusunda aktarmacı ve yer yer teslimiyetçi bir tavır almasına karşılık Ali Suâvi kuşkucu, seçmeci ve kaynağa ulaşmaya çalışan bir tavır sergilemiştir. Daha da önemlisi o, geleneksel kültür değerlerine zihniyet değişikliğinin gerçek bir motoru gözüyle bakmıştır. Nitekim Münif Mehmed Paşa yalnızca Batı filozoflarından tercümeler yaparken Ali Suâvi klasik İslâm düşünürlerinin tercüme ve yorumuna daha çok ağırlık vermiştir. Onun bir presokratik felsefe tarihi denemesi olan "Târîh-i Efkâr" başlıklı yazı dizisi, bu tavrının en meşhur istisnası olarak kendi çıkardığı Ulûm gazetesinde yayımlanmıştır. Fakat aynı gazetede Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmaların değerlendirildiği, İbn Sînâ'nın tanıtıldığı yazılar da yer almıştır. Stoacı karaktere sahip Lugazü Kabis adlı Arapça metni Tercüme-i Lugaz-i Kabis-i Eflâtun adıyla Türkçe'ye çevirip Paris'te yayımladı (1873); ayrıca Tehânevî'ye ait ünlü Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn adlı eseri de tercüme etmeyi tasarladığı bilinmektedir. XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin Tertîbü'l-ulûm adlı eserini de Arapça'dan Türkçe'ye çevirdiğine bakılırsa onun geleneksel İslâm kültüründen hareketle bir ilim anlayış ve zihniyeti kurmaya çalıştığı anlaşılır (bk. Doğan, s. 95-129, 316-357, 516-519).

Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa gibi aydınların Fransız Aydınlanma felsefesinin öncülerinden Rousseau'ya ait felsefî metinleri çevirmiş olmaları, esas itibariyle Yeni Osmanlılar hareketinin oluşturmak istediği atmosferin bir ifadesi olmuştu. Ancak Batılı düşünceleri yaygınlaştırmada siyasî taleplerin tek belirleyici olmadığı da Ahmed Midhat Efendi örneğinde görülebilmektedir. Yaptığı yoğun popüler yayınlarla Batı medeniyetini halka tanıtma faaliyeti çok etkili olmuş bulunan Ahmed Midhat, önceleri materyalist eğilimli iken daha sonra ateist ve materyalist eğilimlere sahip yazarlarla kalem mücadelesine girmiştir. Ancak onun kendi çıkardığı Dağarcık adlı dergide Lamarck transformizmine dayanarak insanın bir maymun türü (nesnâs) olduğunu ileri sürmesi din bilginleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Ayrıca onun bu fikrinde Darwin'e değil de Lamarck'a dayanması da ilginçtir (bk. Adıvar, İlim ve Din, s. 368). John

William Draper'in History of Conflict Between Science and Religion (New York 1875) adlı eserini Fransızca tercümesinden Nizâ-ı İlm ü Dîn (1896) adıyla Türkçe'ye çeviren Ahmed Midhat, materyalist bakış açısıyla yazılmış olan bu eserin sonuna "İslâmlık ve İlimler" başlığıyla tenkidî bir ek koymuştur. Bu kitabın neşri, geleneksel düzen ve modernleşme, sabit değerler ve ilerleme gibi ilk bakışta tezat teşkil eden ve bir kültür bunalımına yol açan kavramlara ilim ve din ikilisinin de eklendiğini gösteren çarpıcı bir örnektir.

Yine de terakki fikrinin vazgeçilmezliğiyle İslâm'ın ilim ve medeniyet dini olduğu hükmü birleştirilerek ulaşılan İslâm'ın terakkiye engel olmadığı önermesi muhafazakâr çevrelerce sık sık işlenecektir. Ancak bu formülün genel bir kabule mazhar olmadığı ya da Batılılaşmış aydının buhranını aşmasına yardım etmediği de ilk Türk pozitivist ve natüralisti olarak tanınan Beşir Fuad'ın felsefî şahsiyetinde gözlenebilir. Felsefî bir cereyan olarak pozitivizmi ilk defa Türkiye'ye getiren ve işleyen Beşir Fuad bu terakki ile paralel olarak edebiyatta realizm ve naturalizmi savunmuş, edebiyat tarihimizdeki "hayâliyyûn-hakîkiyyûn" tartışmasına pozitivist felsefe yönünden katılmıştır. Comte, Büchner, Spencer, D'Alembert, De La Mettrie, Diderot gibi pozitivist, materyalist ve evrimci felsefe temsilcilerini de Türkiye'de ilk tanıtan odur. Kur'ân-ı Kerîm'i yalnızca Fransızca tercümesinden okuyacak kadar kendi kültür dünyasından kopmuş, Osmanlı Devleti ve kültürünün geçirdiği bunalıma tamamen materyalist-pozitivist Batı filozoflarından mülhem reçeteler sunmaya çalışmış ve sonunda intihar etmiş olan bu kişi, Türkiye'deki kimlik probleminin yakın geçmişteki kökleri hakkında fikir veren bir çehredir.

Yeni Osmanlılar hareketine benzer başka bir muhalif kesim Türkiye'de pozitivist fikirlerin girmesinde önemli roller oynamıştır. Felsefî bakımdan en önemli çehresini Abdullah Cevdet'in teşkil ettiği bu grup, sonraları İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak teşekkül etti. Bu cemiyet ismini Paris pozitivistlerinin parolası olan "ordre et progrès"den (nizam ve terakki) almıştı. Aynı cemiyetin önemli isimlerinden Ahmed Rızâ'nın Paris'te neşrettiği Meşveret dergisinin klişesinde de bu parola yer almaktaydı. Onun 1922'de Paris'te La faillite morale de la politique Occidentale en Orient adıyla yazdığı, Batı'ya karşı yer yer öfkeli yer yer kırgın tenkitlerden oluşan kitabının bile temel tezleri onun bir Türk pozitivisti olarak kaldığını

göstermektedir.

Abdullah Cevdet ise Türkiye’de biyolojik materyalizmin gelişmesinde önemli bir toplumsallaştırma fonksiyonu görmüş olan Mektebi Tıbbiyye’de okumuştur. Beşir Fuad ve Rıza Tevfik gibi kimselerin de aynı okuldan yetişmiş olmaları ilgi çekicidir. Mektebi Tıbbiyye’nin bu özelliği kazanması ise Fransız aydınları arasında pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemde bu ülkeden getirilen kitap ve eğitimcilerin etkisiyle dini sosyal gelişme önünde bir engel olarak gören ve bundan dolayı da ilericilik iddialarıyla toplum değerlerine karşı çıkan bir aydın tipinin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur.

İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin kurucularından İbrâhim Temo’nun Felix Isnard’a ait Spiritualisme et Matérialisme (Paris 1879) adlı kitabı kendisine vermesiyle düşünce yapısı tamamen değişen Abdullah Cevdet, dindar bir geçmişe sahip olmasına rağmen materyalizme yönelmiştir. Ayrıca materyalist filozof Büchner’i tanıması bu fikirlerinin pekişmesini sağlamıştır. Kendisi materyalist düşüncelerin popüler bir dille işlenmesi ve tabiatıyla kendi insanına İslâm’a aykırı değilmiş gibi tanıtılması gerektiğine inanmıştır. Nitekim Ludwig Büchner’in Natur und Geist adlı eserini Goril adıyla tercüme ettiğinde (Ma‘mûretülazîz 1311) kitabı, “Hikmet müslümanın kayıp malıdır” hadîs-i şerifiyle takdim etmiştir. Büchner’in ünlü Madde ve Kuvvet’inden ilk defa Türkçe’ye parçalar çevirip Fizyolociya-i Tefekkür (1308) adıyla neşreden de odur. Tam tercümesi yaklaşık on sekiz yıl sonra Bahâ Tevfik (Ahmed Nebil ile) tarafından neşredilecek olan bu kitaptaki tanrı fikriyle ilgili bölümleri Abdullah Cevdet çevirmemiştir. Ayrıca sık sık İslâm’ın ilk dönemini övmesi ve hatta İslâm’ın saf haline dönülmesi yolundaki düşünceleri de gerçekte samimi bir selefîlik ruhu içinde ileri sürülmüş olmayıp aksine yalnızca Abdullah Cevdet’in kendi dünya görüşüne aykırı bir tarihî tecrübe olan İslâm medeniyetini bir çırpıda ortadan kaldırmaya yarıyordu. Onun bu görüşleri ileri sürme cesaretini, Cenevre’de tanıma ve konuşma fırsatını bulduğu ünlü İslâm reformcusu Şeyh Muhammed Abduh’tan aldığı sanılmaktadır. Abdullah Cevdet, İslâm’ın özüne dönüş düşüncesinden dolayı Abduh’un, “... derdimizin nereden geldiğini, ne olduğunu, ne ile kabil-i tedâvî olduğunu pek iyi anladığını...” belirtmiştir (bk. Hanioğlu, Abdullah Cevdet, s. 137). Ancak gerçekte Abdullah Cevdet’le Muhammed Abduh’un

niyetleri taban tabana zıttı. Nitekim onun Dozy'den yaptığı Târîh-i İslâmiyet tercümesi, Hz. Muhammed'in hayatını marazî psikolojiyle temellendirdiği için İslâmcı kanattan çok tepki almış ve onun modern Türk düşünce tarihinde bir dinsiz olarak tanınmasına yol açmıştır.

Felsefede Batılılaşma'nın yoğunluk kazandığı II. Meşrutiyet dönemi fikrî ortamının, artık adına Garpçılık denilebilecek düşünce akımını iyice şekillendirdiği görülmektedir. Özellikle Abdullah Cevdet'in İctihad dergisinde ifadesini bulmuş olan Batıcılık, Celâl Nuri gibi isimlerin de katıldığı, temelde materyalist değerleri esas alan ve halkın dinine ancak uygun bir telkin mekanizması teşkil ettiği için değer verir görünen bir hareket olmuştur. Aynı geleneğe bağlı olan Bahâ Tevfik, materyalizm çığırının ateşli savunucularından biri olarak kurduğu Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi

adlı yayıneviyle dikkat çekici bir neşriyat faaliyetine girişti. Türkiye'nin ilk felsefe dergisini de Felsefe Mecmuası adıyla o çıkarmıştır (İstanbul 1913). Özellikle Büchner'den çevirdiği Madde ve Kuvvet adlı kitap üniversite öğrencileri arasında materyalizmin yayılmasında etkili olmuştur. Ayrıca A. Fouillée'den Târîh-i Felsefe, Ernest Haeckel'den Vahdeti Mevcûd: Bir Tabîiyyât Âliminin Dini adlı kitapları Ahmed Nebil ile çevirmiştir. Nietzche üzerine bir monografi çalışmasıyla O. Lacquerre'in feminizm konusundaki bir kitabını çevirip (Feminizm-Âlem-i Nisvân, İstanbul, ts.) neşretmiş olduğunu da felsefî faaliyetleri arasında zikretmek gerekmektedir.

"Filozof" lakabıyla tanınan Rıza Tevfik de modern Batılı felsefelerin Türkiye'de tanınmasında oldukça etkili olmuş bir şahsiyettir. Onun kendisi için bu lakabı benimsemesi, yalnızca felsefî konulara duyduğu ilginin bir göstergesi sayılmalıdır. Bunun ötesinde belli bir ekole bağlı olmadığı gibi felsefî bir sistem de koymuş değildir. Ancak gerek felsefe yazarlığı gerekse öğretmenliği boyunca felsefî konuları renkli bir üslûpla ve çok defa da Doğu düşünürleriyle karşılaştırarak edebiyat havası içinde vermesi onu başarılı bir popüler felsefe yazarı yapmaya yetmiştir. Orta öğretimde felsefe dersinin okutulmasına ön ayak olan Rıza Tevfik'in 1912'de özel bir lisede okuttuğu felsefe dersinin ne kadar cazip bir üslûpla verildiği, bu derslerin daha sonraki kitaplaşmış şekli olan Felsefe Dersleri'nden (İstanbul 1330) anlaşılmaktadır. Doğu ve Batı dillerinin başlıcalarını biliyor oluşu felsefî

tecessüsü ve velûd bir yazar oluşuyla birleşmiş, bu sayede Türk okuru birçok çağdaş Batı filozofunu onun kaleminden tanıma imkânı bulmuştur. Kendi ifadelerine bakılırsa Rıza Tevfik liberalist ve evrimci görüşlerinden dolayı Herbert Spencer'i çok beğenmekteydi. Bunun yanı sıra Darwin ve John Stuart Mill de özel ilgi alanına girmekteydi (bk. Korlaelçi, s. 291). Tamamlayamadığı Kamûs-ı Felsefe (İstanbul 1330-1334) adlı ansiklopedik sözlük ile Abdülhak Hâmid'in şiir dünyasında sanatla felsefeyi birleştirmeye çalıştığı Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyyesi (İstanbul 1934) adlı eserleri felsefî çalışmalarının öteki önemli ürünleridir. Önceleri ateist bir şair ve yazar olan Rıza Tevfik, ölümünden altı yıl önce (1943) kendisiyle yapılmış bir röportajda XIX. yüzyıl bilim anlayışının mekanik bir dünya görüşü ilham ettiğini, bunun aydın zümrenin materyalist olmasına yol açtığını, fakat XX. yüzyıldaki ilmî keşiflerin bu telakkileri yıktığını söylemiş ve ilmin yetki alanı dışındaki metafizik âlemin ancak din ve Allah inancıyla kavranabileceğini ifade etmiştir (bk. Korlaelçi, s. 310-313).

XX. yüzyıldaki ilmî anlayışların materyalizmi yıktığı fikri esasen İslâmcı yazarların çıkış noktasını teşkil etmiştir. Onlar bu noktadan hareketle geliştirdikleri materyalizm aleyhtarı güçlü tenkitleri İslâm'ın ilim dini olduğu fikriyle birlikte verimli kılmaya çalışmışlardır. Bu fikrin özellikle vurgulanması, Fransız filozofu Ernest Renan'ın olumsuz telkinleriyle başlayan, İslâm'ın ilmî ve fikrî terakkiye engel olduğu şeklindeki gelenekselleşmiş tavra bir cevap gayesini gütmekteydi. L'Avenir de la Science adlı eserinde İslâm dini ve medeniyetine hakaretler yağdırmış olan Renan, 1883'te Sorbonne'da verdiği “L'Islamisme et la Science” başlıklı bir konferans yüzünden müslüman düşünce çevrelerinde oldukça tepki uyandırmıştı. Bu tepkiye Renan Müdafaanâmesi adlı eseriyle katılan Nâmık Kemal, Renan'ı cehalet ve subjektiflikle suçlayarak İslâmiyet'in ilim ve terakkiye engel olmadığına dair deliller ileri sürmüştür. Daha önceki bir önemli tepkiye de Cemâleddîn-i Efganî'nin Paris'te neşredilen Journal des Débats (1883) dergisinde Renan'a verdiği cevapta rastlanmaktadır. Bu yazının Nâmık Kemal'i etkilemiş olabileceği de ileri sürülmektedir (Keddie, s. 22).

II. Meşrutiyet sonrasında bazı İslâmcı çevreleri etkileyecek olan Efganî ekolü İslâm'ın bir ilim ve medeniyet dini olduğunu, felsefî ilimlerin

medeniyetin geleceği bakımından hayatî önem taşıdığını vurgulamaktaydı. Cemâleddîn-i Efganî'nin "Felsefenin Yararları" başlıklı makalesi bu gayretin tipik bir örneğidir. Efganî'ye göre felsefî tavır İslâm düşüncesindeki canlanışın odağını teşkil etmelidir. Felsefî araştırmalar İslâm'ın ruhuna zıt olmak bir yana tam tersine emredilmiş, övülmüştür (bk. Keddie, s. 46). Ayrıca Efganî'nin Hindistan'daki Seyyid Ahmed Han önderliğindeki pozitivist-materyalist hareketi eleştirmek amacıyla kaleme aldığı ve daha sonra öğrencisi Abduh tarafından er-Red ale'd-Dehriyyîn adıyla Arapça'ya çevrilen kitabı, evrimci materyalist felsefeye karşı sistemli tenkidin ilk örneklerindendir. Esasen 1892'de halifeye sunulmak üzere kaleme alınmış olan bu kitap, Yâkubzâde Münir Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilerek Abdülhamid'e sunulmuştur (bk. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 351).

Materyalist akımlara karşı tenkitler yöneltmede Türkçe'de Efganî reddiyesinden daha ciddi ve nitelikli bir gelenek oluşmuştur. Abdullah Cevdet'in Büchner tercümelerine karşı İsmâil Ferid'in kaleme almış olduğu İbtâl-i Mezhebi Maddiyyûn (İstanbul 1312) başlıklı reddiye ile Harpûtîzâde Mustafa Efendi'nin Red ve İsbât (İstanbul 1330) adlı yine Büchner materyalizmini hedef alan eseri, nisbeten zayıf bir karşılık sayılsa bile Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni gibi yazarların ortaya koyduğu tenkitler, İslâmcı çevrelerdeki felsefe bilgisinin derinliğini ispat edecek eserlerdir. Şehbenderzâde'nin, Celâl Nuri tarafından kaleme alınmış olan Târîh-i İstikbal adlı eserin I. cildi olan Mesâil-i Fikriyye'deki materyalist fikirleri tenkit gayesiyle yazdığı Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti (İstanbul 1332) adlı eseri ile ateizmi reddettiği Allahı İnkâr Mümkün mü? (İstanbul 1328-1330) adlı eseri bu açıdan önem taşır. İsmail Fenni de Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli (İstanbul 1928) adlı reddiyesini daha çok Büchner'in iddialarına karşı yazmıştır. Ayrıca onun André Lalande'dan Türkçe'ye uyarladığı Lugatçe-i Felsefe (İstanbul 1341), Türk felsefe literatürüne değerli bir katkı sayılmalıdır. Söz konusu reddiyelerin en temel özelliği ise modern bilim ve felsefelerin ışığında kaleme alınmış olmaları, bunun ötesinde modern bilim ve felsefe hareketlerini yakından ve derinlemesine takip etmede rakiplerini fazlasıyla gölgede bırakmış bulunmalarıdır.

Şehbenderzâde ve İsmail Fenni’nin kendilerine felsefî çıkış noktası olarak İbnü’l-Arabî’nin vahdeti vücûd* doktrinini seçmiş olmaları ve bu tavırlarını ilmî ve felsefî delillerle temellendirme gayretleri, o dönemin düşünce hayatı bakımından anılmaya değer gözükmektedir. İsmail Fenni’nin Vahdeti Vücûd (İstanbul 1928) adlı eseri bu gayretin bir ürünüdür. Bu tavra, yine felsefî tenkit yazılarıyla ünlü Mehmet Ali Ayni Şeyh-i Ekberi Niçin Severim (İstanbul r. 1339/h. 1341) adlı eseriyle iştirak etmiştir. Batılı oryantalist Nieberg tarafından bu eserin Fransızca’sına yöneltilen şiddetli tenkit ise bir Ortaçağ mutasavvıfının görüşlerini modern bilimin verileriyle mukayese etmenin felsefî yersizliği noktasında toplanmaktaydı. Ancak Mehmet Ali Ayni’nin Louis Massignon ile ilmî mektuplaşmalarda bulunan miletlerarası üne ulaşmış bir fikir adamı olduğu ve Edebiyat Fakültesi’nde felsefe tarihi profesörlüğü yaptığı kaydedilmelidir (bk. Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, I, 487-489). Ayrıca Carra de Vaux’nun Gazzâlî ile ilgili incelemesinin serbest tercümesini yapıp Hüccetü’l-İslâm İmâm Gazzâlî (İstanbul 1327) adıyla neşretmiştir.

Bu tasavvuf eğilimli yazarlara karşılık yine aynı kuşaktan İzmirli İsmail Hakkı’nın daha ziyade İslâm felsefesi tarihi ve kelâm ilminin modernleştirilmesi konuları etrafında eser verdiği görülmektedir. Ayni gibi bir üniversite profesörü olan İzmirli bu yenilikçi tavrı fıkıh ve fıkıh metodolojisi sahasında da sürdürmüştür. Özellikle İslâm felsefesi tarihi konusunda kaleme aldığı yazılar, günümüzde oldukça canlanmış olan araştırmaların çekirdeğini oluşturmuştur. Yeni İlm-i Kelâm (İstanbul 1939) adlı eseri klasik kelâm konularının modern Batı felsefeleri ışığında yeniden ele alındığı bir denemedir. Ayrıca Batı ve İslâm filozoflarını mukayese ettiği, ölümünden sonra yayımlanmış olan İslâm Mütefekkirleri ile Garp Müfefekkirleri Arasında Mukayese (Ankara 1952) adlı risâlesi, müslüman mütefekkirlerin önde gelen Ortaçağ ve Yeniçağ filozoflarıyla karşılaştırıldığı ve orijinal görüşlerinin sıralandığı didaktik bir çalışmadır. Eser müslüman düşünürlerin teorik başarı açısından en modern filozoflarla bile kıyaslanabilecek kudrette oldukları fikrini telkin etmektedir.

İzmirli’nin İslâm filozof ve bilginlerine ait başarıları gündeme getirmesi ve kelâm ilmini yenileştirme çabaları, Efganî-Abduh ekolü tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan yenileşmenin bir iştirakçisidir. Ancak bu ekolün Türkiye’deki gerçek yansıması, gerek doğrudan tercümeler gerekse dolaylı

tesirlerle Mehmed Âkif’in çıkardığı Sebîlürreşâd dergisinde kendisini hissettirmiştir. Ünlü tefsir bilgini Elmalılı Hamdi Yazır’ın Paul Janet ve Gabriel Seailles’dan Tahlîlî Târîh-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib (İstanbul 1341) adıyla çevirdiği felsefe tarihi, Batı felsefeleriyle yakından ilgili İslâmî düşünce çevrelerinin geleneğini devam ettirmiştir. Daha sonraları Ferit Kam’ın Vahdeti Vücûd’u (İstanbul 1331) ile nihayet İzmirli İsmail Hakkı’nın öğrencisi olan Ahmet Hamdi Akseki’nin İbn Sina Felsefesi ve Gazâlî’nin Ruh Nazariyesi başlıklı henüz basılmamış çalışmaları, felsefî ilgilerin klasik İslâm düşüncesi çerçevesinde devam ettiğinin bir göstergesidir.

Çağdaş Türk düşünce hayatıyla özel ilgiler kurmuş olan, eserleriyle hâlâ felsefe çevrelerinin gündeminde kalan Muhammed İkbal, İngiliz ve Alman felsefesini yakından tanımış ve İslâm dünyasının fikrî bunalımını İslâm düşünce geleneğinden hareketle aşmaya çalışmış bir büyük mütefekkirdir. Daha çok şiirlerinde dile gelen ve ilhamını önemli ölçüde Mevlânâ’dan alan tasavvufî aşk yolunu felsefî tahlil metoduyla iç içe sokmasını bilmiş ve bu ikisini dinî düşüncenin canlanması için temel kabul etmiştir. Onun The Reconstruction of Religious Thought in Islam adlı eseri, İslâm kültürü ve Batı felsefelerine vukufiyetinin delili olan felsefî bir şaheserdir. Düşünürün 1928-1929 yıllarında Madras, Haydarâbâd ve Aligarh’ta verdiği altı konferansa dayanan bu eserini Sofi Huri İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (İstanbul 1964), N. Ahmed Asrar da İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (İstanbul 1984) adıyla Türkçe’ye çevirmişlerdir.

Cumhuriyet dönemine doğru felsefî çalışmalarda Batı’ya biraz daha yakınlık sağlandı. Dârülfünûn Fen Medresesi hocalarından Mehmed Refik tarafından Einstein Nazariyesi (İstanbul 1338/1922) adlı bir kitabın neşredilmesi, Batı’da yaşanan ilmî-felsefî devrimin nisbeten yakından takip edildiğini göstermektedir. Daha önceleri Sâlih Zeki’nin Henri Poincaré ve Alexis Bertrand’dan çevirdiği eserler de yeni bilim felsefelerinden aydınları haberdar etmişti. Bu tür çalışmalar günümüze kadar artarak sürmüştür.

Cumhuriyet döneminde başlıca eğilimler olarak pragmatizm, Bergsonculuk ve diyalektik materyalizm göze çarpmaktadır. Başta Mehmed Emin (Erişirgil) olmak üzere bir grup aydın tarafından William James ve John Dewey’in fikirleri savunuldu. Mustafa Şekip Tunç ise sezgicilik felsefesinin

kurucusu olan Bergson'un birçok eserini Türkçe'ye çevirdi ve pozitivizmin dar kalıplarını yine Batı modern felsefesi içinde aşmaya çalıştı.

1923-1928 yılları arasında yayımlanan otuz kadar çeviri ve telif felsefe kitabı arasında Mehmed Emin'in [Erişirgil] Kant ve Felsefesi (1923) adlı eseriyle Ziya Gökalp ile başlayan Durkheimciliğin takipçisi olan Mehmed İzzet'in, asistanı

Orhan Sâdeddin'le çevirdiği Karl Vorlander'in Felsefe Tarihi de (1927-1928) ayrıca zikredilebilir. 1930'lu yıllar Türkiye'deki felsefe çalışmalarına oldukça hareket getirmiştir. Bu dönem Reichenbach, Ernst von Aster gibi felsefe hocalarının Türkiye'ye geldiği dönemdir. Reichenbach Viyana çevresi yeni pozitivist ekolüne mensuptu; ancak önemli bir etki sağlayamadı. 1936'da gelen Ernst von Aster ise Yeni Kantçı görüşü benimsemiş bir felsefeciydi. Onun üniversitede İslâm felsefesi okutulması yolundaki girişimleriyle kurulan kürsüye Hilmi Ziya Ülken getirilmiştir. Bugün Türkiye'de oldukça gelişmiş olan İslâm felsefesi araştırmaları İzmirli'den sonraki bu ikinci girişime çok şey borçludur. O dönemdeki felsefî hareketliliğin başka bir göstergesi de Haydar Rifat'ın idaresindeki Dün ve Yarın serisinde görüldüğü üzere çeşitli Batılı ideolojiler hakkında çok sayıda kitabın yayımlanmış olmasıdır. Bu seri içinde sosyalizm hakkında olanlar önemli yer tutuyordu. Haydar Rifat'ın J. Bordardo'dan çevirdiği Tarihî Maddecilik adlı kitap bu dizide yayımlandı.

Daha önceki bazı sönük başlangıçlar göz ardı edilirse 1919'da çıkarılan Kurtuluş, 1920'de çıkarılan Aydınlık dergileri tarihî maddecilik akımının popüler seviyede tanıtıldığı birer mektep olmuşlardı. 1931'de Şevket Süreyya'nın öncülüğünü yaptığı Kadro dergisi Türkiye'de inkılâpların durmadığı şeklindeki ana fikri yine tarihî maddecilik esası üzerinde işlemiştir. Kerim Sadi, Hikmet Kıvılcım, Sabiha Zekeriya (Sertel), diyalektik materyalizm hakkındaki teorik ve polemik yazılarıyla göze çarpan şahsiyetler olmuşlardır. Bunlardan Kerim Sadi'nin, "Bahâ Tevfik, Suphi Ethem ve emsali gibi acemi çaylakları maskaraya çeviren felsefe tarihi müderrisinin [Mehmet Ali Ayni] otoritesi"ni sarsmak üzere onun Felsefe-i Ûlâ adlı kitabındaki tercüme bozukluklarını dile dolaması ilginçtir (bk. Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, I, 632). Burada adı geçen "acemi çaylaklar"dan ikincisi, Türkiye'nin ilk Felsefe Mecmuası'nda

özellikle Darwincilik ile ilgili yazılarıyla dikkat çekmiş bir kişidir (bk. Akgün, s. 280-311).

1940-1946 yılları arasında meslekten bir felsefeci olan Hasan Âli Yücel'in Millî Eğitim bakanı olduğu dönemdeki tercüme faaliyeti sırasında çok sayıda felsefe klasiği Türkçe'de yayımlanmıştır. Bu faaliyet, yine meslekten bir felsefeci olan II. Meşrutiyet dönemi yenilikçi Maârif Nâzırı Emrullah Efendi'nin liselere felsefe dersi koydurup devlet eliyle telif ve tercüme kütüphanesi kurdurması ve burada felsefî eserler neşretmesi gayretlerinin tipik bir devamıdır.

Daha sonraki dönemlerde var oluşçuluk akımının Türkiye'nin sanat ve fikir çevrelerinde oluşturduğu etki, 1970'li yıllara gelindiğinde radikal ideolojik arayışların sisleri arasında dağılıp gitmiştir. Özellikle 1960 anayasasının getirdiği özgürlük ortamından faydalanan sol çevreler, materyalist ve marksist eserlerin hummalı bir faaliyetle tercümesine girişmiş ve 1980'lere gelinceye kadar bu sahada neredeyse çevrilmedik eser bırakmamışlardır. 1980'li yılların getirdiği yeni ortamın bu akımı yeni arayışlara ittiği gözlenmiştir. Bu arada K. R. Popper gibi Ortodoks pozitivizmi yumuşatan bilim filozoflarının yanı sıra Wittgenstein gibi bilim dilini sorgulayan mantıkçı düşünürlerin görüşleri fazla yoğun olmayan bir sıklıkta tartışılmıştır. Alman filozoflarından Nietzche ve Heidegger'e de sınırlı bir ilgi gözlenmektedir. Bunların yanı sıra Frankfurt okulunun tenkitçi literatürünün tanınmasına yardım edecek kitaplar nisbeten ilgi görmüştür. Ancak bütün bu ilgilere tekabül eden ciddi bir çeviri faaliyetinin bulunduğunu söylemek zordur. Bu dönemde genç kuşak müslüman düşünce çevrelerinin de özellikle pozitivizmi sorgulayan felsefe akımlarını yakından tanımaya çalıştığı, post-modern literatür ile yakından ilgilendiği ve İslâm felsefe mirasını yeniden keşfetmeye çalıştığı gözlenmektedir. Bu çabayı sürdürenlerin, kurucuları Batı felsefesi literatürünü yakından tanıyan ve kültürde Batılılaşma aleyhtarı olan Hareket, Büyük Doğu ve Diriliş gibi dergilerin etrafında oluşmuş ekollerin dinamizmini devraldıkları söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rızâ, Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflası (trc. Ziyad Ebuzziya), İstanbul 1982, s. 221-227; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; a.mlf., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, I-II; M. Şerefettin Yaltkaya, "Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 463-467; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 47, 94, 110-111, 142-143; a.mlf., İlim ve Din, s. 322-345, 368-369; M. Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul 1969; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 341-357, 369-380; a.mlf., Felsefe ve Toplumbilim Yazıları, İstanbul 1985, s. 123-132; Nikkie R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism, London 1983, s. 22, 46; İsmail Doğan, Türk Kültür ve Eğitimine Katkıları Açısından Mehmet Tahir Münif Paşa ve Ali Suavi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma (doktora tezi, 1983), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 95-129, 316-357, 516-519; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, ts.; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul, ts., s. 5-28, 137; a.mlf., Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), İstanbul, ts., s. 9-57; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1986, s. 310-313; Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 1988, s. 280-311; "Devleti Aliye'nin Eski Sadrazamı Devletlü Reşit Paşa Hazretlerine", "Altes Midhat Paşa Hazretlerine, Osmanlı İmparatorluğu Eski Sadrazamı" (trc. Ümid Meriç - Mehmet Ali Meriç), TT, III (1985), s. 103-105; Şerif Mardin, "Batıcılık", CDTA, I, 245-250; Arslan Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", a.e., III, 762-774.

İlhan Kutluer

III. EĞİTİM ve ÖĞRETİM

Tanzimat'tan kısa bir süre öncesinde Osmanlılar'daki öğretim kurumları şunlardır: 1. Din ilimleri öğretimi yapan okullar: Sıbyan mektepleri

(ilkokullar), medreseler (orta ve yüksek öğretim okulları). 2. Askerî ve teknik okullar: Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun (1773), Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun (1793), Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahhâne-i Ma‘mûre (1826), Mektebi Ulûm-i Harbiyye (1834), Muzika-i Hümâyun (1834). 3. Genel öğretim kurumları: Rüşdiyeler (1839), Mektebi Ulûm-i Edebiyye (1839), Mektebi Maârif-i Adliyye (1838). Bunların dışında saray ve ordu eğitim kurumları olarak Osmanlılar’ın ilk asırlarından beri devam eden Enderun Mektebi ve Acemi Oğlanları Mektebi vardı.

Osmanlı orduları XVIII. yüzyılda Avrupa orduları karşısında birbirini takip eden yenilgilere uğrayınca bunun sebeplerini aramaya başlayan aydınlar ve idareciler

Batı’daki gelişmeleri farketmiş, onların teknik araç ve gereçlerini almanın zaruretini görmüş ve öncelikle askerî alanlarda olmak üzere zamanla Batı’nın bütün eğitim ve öğretim kurumlarını takip edip örnek almaya başlamışlardır. Bu anlamdaki ilk ilişkiler Lâle Devri’nde görülür. Başta Fransa olmak üzere Avusturya ve İngiltere’ye gönderilen elçilerden gördükleri yerlerin özelliklerini bildirmeleri istenmiş ve toplanan bilgiler ışığında askerî öğretim alanında girişilen yenilik hareketleriyle başlayan Batı maarifine uygun öğretim kurumları açma çalışmaları hızlandırılmıştır. II. Mahmud 1824 yılında çıkardığı bir fermanla bütün çocukların bulûğ çağına kadar mecburi ilk öğretime tâbi tutulmasını emretmiş, okuma çağındaki çocukların mekteplerden alınarak herhangi bir işe verilmesini yasaklamıştır. Fermanda zorunlu sebeplerle çocukların okuldan ayrılmasına ancak hocanın ve kadının karar verebileceği ayrıca belirtilmiştir. O zamana kadar devletin ilgilenmediği ve sadece vakıfların yönetip geliştirdiği ilk öğretimi bir devlet meselesi yapması, bu öğretimi mecburi kılmayı ve bütün halka yaymayı hedef alması bakımından önemli olmakla birlikte öğretimin mahiyet ve muhtevası hususunda herhangi bir yenilik getirmeyen bu fermandan sonra da Cumhuriyet’e gelinceye kadar çeşitli zamanlarda öğretimin mecburi olması hakkında daha birçok kararın alındığı görülmektedir.

Sıbyan mekteplerini ve medreseleri ıslah etmek için yapılan teşebbüslerde 1914 yılına kadar başarı elde edilememiş; özellikle ders ve müfredat programlarının Batı’da geliştirilen ilmî ve pedagojik esaslara uygun olarak

düzenlenmesi, çağdaş düşünce ve ilim zihniyetiyle yetişmiş, meslekî ehliyete sahip öğretmen ve yönetici kadroların oluşturulması, çağdaş usul, imkân ve şartlarda eğitim ve öğretim yapan okulların ülke çapında yaygınlaştırılması gibi maarifin en temel meselelerinde ihtiyaçlar ölçüsünde ilerleme kaydedilememiştir. Buna karşılık özellikle Tanzimat'tan sonra gayri müslim cemaatlere verilen imtiyazlar sonucu azınlıkların okul açması kolaylaşmış ve bu faaliyet hızlandırılmıştır. Ayrıca Tanzimat idarecileri gayri müslim cemaatlere karşı sadece müsamahakâr davranmakla kalmayarak muhtelif Osmanlı unsurlarının birbirleriyle kaynaşmalarını temin etmek ve gençlere Osmanlılık ideali aşılamak arzusuyla açmış oldukları idâdî ve sultânîlere müslüman Türkler'le beraber gayri müslimlerin çocuklarını da kabul etmişlerdir. Böylece esasen gayri müslim cemaatlerin lehine olan şartlar onlar için daha da uygun hale gelmiştir. Nitekim 1856 Islahat Fermanı'nda bütün Osmanlı vatandaşlarının askerî ve mülkî mekteplere kabul edileceği yazılıdır. Ne var ki bu mekteplerde okuyan azınlıklara Osmanlılık idealinin aşılanması şöyle dursun, umulanın aksine, kilise ve aile çevrelerinin etkisiyle milliyet fikirleri daha da gelişmiş, buna karşılık Türk çocuklarında millî duygular yeterince güçlendirilememiştir.

Tanzimat'ın başlangıç yıllarında eğitim alanında önemli ıslahat ve yeniliklerden söz edilemez. Bununla beraber 1845'te maarif işleriyle meşgul olacak Meclisi Maârif-i Muvakkat ve bu meclisin teklifi üzerine bir yıl sonra da Meclisi Maârif-i Umûmiyye kurulmuş, bu meclislerde sıbyan ve rüşdiye mekteplerinin ıslahı ile dârülfünun açılması konusunda çalışmalar yapılmıştır. 8 Kasım 1846'da bugünkü Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilk şeklinin Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti adıyla ve genel müdürlük seviyesinde teşekkül ettiği görülür. Açılması düşünülen dârülfünunun müfredat programını ve kitaplarını hazırlamak üzere 1851'de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, Ârif Hikmet Bey, Âlî Paşa, Ahmed Vefik Paşa gibi önde gelen devlet adamlarının yanı sıra devlet teşkilâtının dışındaki bazı ileri gelen kişilerin de üyesi olduğu Encümen-i Dâniş kurulmuştur. Akademik bir topluluk olan ve Osmanlı tarihinde ilk defa teşkil edilen Ercümen-i Dâniş'in kuruluşunda Fransız Akademisi örnek alınmıştır. Bu arada açılacak dârülfünuna hoca yetiştirmek üzere Selim Sâbit Efendi ve Hoca Tahsin Efendi Paris'e gönderilmiştir (1857). Paris'te bir Mektebi Osmânî açılarak buraya gönderilen iki hocanın bir yandan bu

mektepte Paris'te oturan Osmanlı vatandaşlarına Türk dili okutmaları, öte yandan da ileride hocalık yapacakları matematik ve tabiat bilgisi alanlarında öğrenim görmeleri tasarlanmıştır.

Batılılaşma hareketi bakımından Osmanlı tarihinin dönüm noktası olan Tanzimat Fermanı'nda maarif konularına dair herhangi bir ifade yer almazken 1856'da çıkarılan Islahat Fermanı maarif meselelerine büyük ölçüde önem verilmesini öngörmekteydi. Bunun en önemli sonucu, Meclisi Vükelâ'ya dahil bir nâzırın yönetiminde Batı maarif sistemine uygun bir kuruluş olan Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin teşekkülü olmuştur (17 Mart 1857). 1869'da eğitim ve öğretim meselelerinin çözümü için Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın gayretiyle Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi hazırlandı ve bu alanda nelerin yapılması gerektiği tesbit edildi. Büyük ölçüde Fransız maarif sistemi esas alınarak düzenlenmiş olan, hazırlayıcıları arasında, aralıklarla altı defa Maarif nâzırlığı yapan Ahmed Kemal Paşa'nın başkanlığında Sâdullah Paşa, Recâizâde Ekrem, Ebüzziyâ Tevfik gibi tanınmış kişilerin bulunduğu bu nizamnâme ile Batılılaşma hareketinin başlangıcından beri farklı ve bazısı gayri resmî kuruluşlarca parça parça yürütülmeye çalışılan maarif işleri ve ıslahat çalışmaları bir nezâret bünyesinde ve bütünlük içinde ele alınmış ve devletin başlıca meseleleri arasında gösterilmiştir. Nizamnâme ilk öğretimde mecburiyeti öngörmesi, genel öğretimi Batı ölçülerine göre kademe ve derecelere ayırması, çağdaş esaslara uygun öğretim ilke ve yöntemleri koyması, öğretmenlerin mesleklerinde yenilenmelerini sağlayıcı malî ve idarî tedbirlere işaret etmesi, maarifin merkez kuruluşlarını geliştirme yanında taşra teşkilâtlarına da ağırlık vermesi, halkın maarif harcamalarına katkıda bulunmasını gündeme getirmesi, kızların eğitimine önem vermesi gibi yönleriyle eğitim ve öğretim meselelerini modern bir yaklaşımla ele almış ve çözümler ileri sürmüştür.

Saffet Paşa'nın Maarif nâzırlığı sırasında sıbyan mektebinden rüşdiyeye talebenin imtihanla alınması kararlaştırılmış, 1868'de Mektebi Sultânî kurulmuş, ilk öğrenimin mecburiyeti resmî bir esasa bağlanmıştır. Aynı yıl Dârüşşafaka'nın inşasına başlanmış, Dârülmuallimîn'de ıslahat yapılmış, taşradaki öğretmenleri modern pedagojinin esasları hakkında bilgi sahibi kılmak maksadıyla gezici öğretmenler gönderilmiştir.

Batı’daki üniversitelere benzer bir yüksek öğretim kurumunun açılması yönünde ilk ciddi teşebbüs, eğitim-öğretim meseleleriyle yakından ilgilenen Abdülmecid dönemine rastlar. 1846’da kurulan Meclisi Maârif-i Muvakkat’ın aynı yıl aldığı bir karar uyarınca Ayasofya civarında dârülfünun binasının inşasına başlanmışsa da on yedi yıl süren bu binanın yapılış maksadı için kullanılması hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Örgün öğretim yapan dârülfünun açılmadan

önce halka açık dersler veren bir dârülfünun kurulmuş, bu derslere 12 Ocak 1863 Pazartesi günü başlanmıştır. Birinci derste 300 kadar dinleyicinin hazır bulunduğunu o günkü gazeteler yazmıştır. Çoğu Fransızca olmak üzere çeşitli yabancı dillerde eserlerden oluşan 4000 ciltlik bir kütüphanesi bulunan, fizik ve kimya derslerinde deneylerin de yapıldığı bu mektepte Doğu ve Batı kültürlerini iyi tanıyan bazı vekillerin ve paşaların ders verdiği de olmuştur. Zamanla coğrafya ve astronomi derslerinin de programa alındığı bu kuruma Avrupa’dan pek çok laboratuvar araç ve gereçleri getirtilmişse de bir yıl sonra bu derslere son verilmiştir. M. Ali Ayni’nin Dârülfünun Târihi’nde (s. 18-19) belirttiğine göre, “Bizde efkâr-ı atîka ashabıyla teceddüd ve ıslahat isteyenler ve Avrupa medeniyetini iltizam edenler arasında temâdi eden muhalefetten bu dârülfünun meselesi de hissesini almıştır”.

Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi dârülfünun meselesini ciddi bir şekilde ele alarak bu kuruluşun açılması, işleyişi, süresi, bölümleri, dersleri, idarî ve akademik yapısı, öğretim dili, kütüphanesi, bütçe işleri gibi konularda ayrıntılı hükümler koydu. Ayrıca bir özel yönetmelik hazırlanmasını öngören nizamnâmede bu üniversiteye Dârülfünûn-ı Osmânî adı verildi. Batı’daki örneklere uygun olarak tam bir üniversite hüviyeti taşıması için gerekli olan hemen bütün esasları tesbit edilen Dârülfünûn-ı Osmânî, 20 Şubat 1870’te Maarif Nâzırı Saffet Paşa’nın yaptığı bir konuşma ile öğretime başladı. Açılış derslerini Dârülfünun müdürlüğüne tayin edilen Hoca Tahsin Efendi Türkçe, Cemaleddîn-i Efganî Arapça ve Aristakli Efendi Fransızca olarak verdiler.

Osmanlılar’da Batılılaşma gayretlerinin en önemli alanlarından olan modern yüksek öğretim kurumlarının açılması kadar yaşatılmasında da büyük güçlüklerle karşılaşılmıştır. Bunların en başta geleni, orta öğretimden

mezun olan öğrencilerin azlığı ve iyi yetişmemiş olarak yüksek öğretim kurumlarına gelmesiydi. Bu eksikliği kapatmak üzere dârülfünunda hazırlık sınıfları açıldı.

Dârülfünunda ilk altı aylık dönem içinde okutulacak dersler ve hocalar Takvîm-i Vekayi'de şöyle gösterilmektedir: Edebiyat, Selim Efendi; Fransızca, Konstantinî Efendi; târîh-i umûmî, Mahmud Efendi; coğrafya, Hâlid Bey; hikmeti tabîî, Aziz Efendi; hesap, Tevfik Bey; resim (bir Fransız); ilm-i hukuk, Ahmed Kâmil Efendi; mantık, Kerim Efendi. Dârülfünun, altı aylık bir tecrübeden sonra programlarında bazı değişiklikler yapılarak üç bölümden (fakülteden) oluşan (hikmet ve edebiyat, hukuk, ulûm-i tabîiyye ve riyâziyyât) bir yüksek öğretim kurumu haline getirilmiş, ders sayısı da buna göre çoğalmıştır. Ancak ders kitapları ve öğretim dili gibi birçok konuda zorluklarla karşılaşan Dârülfünûn-ı Osmânî kısa bir süre sonra kapatılmıştır (1872). Dârülfünun, Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde öngörüldüğü şekilde Batılı anlamda gerçek bir üniversite olamamıştır. Bu yüksek öğretim kurumunun, Efganî'nin açılışta yaptığı ve dine aykırı ifadeler taşıdığı iddia edilen konuşması yüzünden, ayrıca Hoca Tahsin Efendi ve Münif Mehmed Paşa gibi hocaların dersleri, deney ve uygulamalarıyla talebelere zararlı oldukları gibi gerekçelerle kapatılmasından sonra 1900'de ikinci defa açılışına kadar bugünkü anlamda bir üniversite kurulamamıştır.

Hangi sebeple olursa olsun, büyük ümitlerle ve Batı modeli esas alınarak kurulmuş bulunan bu yüksek öğretim kurumunun kapatılması büyük bir talihsizlik olmuştur. Buna karşılık aynı yıllarda açılan Galatasaray Sultânîsi ve Robert College Batı'daki gelişmeleri de takip ederek aralıksız öğretime devam etmişlerdir. Medrese mezunlarının gidebileceği modern anlamda bir yüksek öğretim kurumu ıslahat imkânları bulunmasına rağmen kapatılırken yabancı ülkelerin doğrudan açtıkları veya destekledikleri okulların devamlı bir gelişme göstermesi medrese öğrencilerinin yavaş yavaş bu okullara ilgi göstermelerine yol açmış, zamanla Osmanlı idare, ilim ve kültür hayatına bu okullardan mezun olanlar hâkim olmuştur.

Eskiden devralınan Mühendishâne, Harbiye ve Tıbbiye gibi yüksek okullar Tanzimat döneminde Batılılaşma cereyanlarından geniş ölçüde etkilenmişlerdir. Nitekim 1847'de Tıbbiye'yi ve Üsküdar'da bir hastahaneyi

ziyaret eden ve müşahedelerini hayretle anlatan Mac Farlane Tıbbiye'nin kütüphanesini görünce, "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim. Genç bir Türk doktoru oturmuş, dinsizliğin el kitabı olan Système de la nature'ü (Baron d'Holbach'in eseri) okuyordu. Raflar Fransız devrimcilerinin, özellikle materyalistlerin kitaplarıyla doluydu" der ve bu kitapların son baskılar olduğunu, pek çok yerinin çizildiğini, birçokları tarafından okunmuş olduğunu görmekten şaşkınlık duyduğunu belirtir (Charles Mac Farlane, s. 270, 271).

Maarifte birlik ve bütünlüğü sağlamak için 1851'de kurulan Encümen-i Dâniş'in, Cevdet Paşa'nın çizdiği programa göre Batı'daki gelişmeler doğrultusunda ilmî araştırmaları teşvik etmek, dil, tarih ve edebiyat alanlarında yeni eserlerin yazılmasını sağlamak gibi müsbet gayeleri vardı. Zamanın tanınmış ilim adamlarının üyesi olduğu bu encümende ayrıca Avusturyalı tarihçi Joseph von Hammer, İngiliz dil âlimi James Redhouse gibi yabancı kişiler de bulunuyordu. Bu encümenin en büyük eseri Cevdet Paşa'nın yazdığı tarih olmuştur. Cevdet Paşa bu eserinde geçmişteki bütün başarısızlıkları başlıca iki sebebe bağlamaktadır. Bunların ilki devlet adamlarıyla ulemânın cehalet ve zaafları, ikincisi de şuursuz ve ölçüsüz bir Batılılaşma siyasetidir. Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin yaşaması ve gelişmesi ne yeniliklere karşı direnme, ne de Batı'nın körü körüne taklidiyle gerçekleşebilir. Önemli olan, Batı'dan alınacak yeni ilmî ve teknolojik imkânlarla Osmanlı kültürel ve

tarihî şahsiyetini koruyup güçlendirmeyi başarmaktır. Bu görüşü Nâmık Kemal'den Ziya Gökalp'e kadar birçok fikir adamı da savunmuştur.

Cevdet Paşa'nın önemli görevler üstlendiği Encümen-i Dâniş bazı faydalı çalışmalara öncülük etmekle beraber uzun süre yaşamamış, buna mukabil, Batılılaşma'da ölçülü olma, millî, tarihî benliği ve değerleri yaşatarak Batılılaşma düşüncesinden yana olan Cevdet Paşa'ya karşı Batılılaşma'da radikal anlayışı temsil eden Münif Mehmed Paşa'nın gayretleriyle Cem'iyyet-i İlmiyye-yi Osmâniyye kurulmuştur. Avrupa tabiat felsefesine ve Fransız materyalizmine ilgi gösteren kişilerin temsil ettiği bu kurum, yabancı bir ilim adamını bile şaşırtan materyalist kitapların ve görüşlerin Tıbbiye'nin öncülüğünde Osmanlı aydınları arasında yayılmasını

sağlamıştır. Cem'iyyet-i İlmiyye-yi Osmâniyye 1862'de Münif Mehmed Paşa'nın yönetiminde Mecmûa-i Fünûn'u çıkarmaya başlamıştır. Halka açık dersler verilmesi ve bir dârülfünun kurulması fikri bu cemiyetten çıkmıştır. 1864'te Maarif nâzırının başkanlığında kurulan, ilmî ve idarî iki daireden oluşan Meclisi Kebîr-i Maârif'te Rum, Ermeni, Katolik, Protestan, Mûsevî cemaatlerinden seçilmiş üyeler de bulunuyordu. Ayrıca Münif Mehmed Paşa başkanlığında Tercüme Odası kurulmuştur. Laik eğitim yoluyla Osmanlı milletler topluluğunun korunabileceğini ileri süren Fransız Eğitim Bakanı Victor Duruy Osmanlı eğitimi hakkında 1867'de bir rapor hazırladı. Bu raporda orta ve yüksek öğretim seviyesinde milletlerarası kurumlar açmak, genel kitaplıklar kurmak, fen, tarih, hukuk ve idarecilik alanlarında dersler okutacak bir yüksek okul açmak gibi teklifler bulunuyordu. Galatasaray Sultânîsi de bu fikirlerin ürünüdür. İlk açılan dârülfünunun kapatılmasından sonra 1873'te Sava Paşa'nın müdür olduğu dönemde Galatasaray Sultânîsi'nin bünyesinde Edebiyat, Fen ve Hukuk bölümlerinin tesis edildiği görülüyor. Fakat öğretim dili Fransızca olan bu okulda açılan yüksek kısımda öğretimde hangi dilin kullanılacağı uzun süre tartışılmış, özellikle Hukuk bölümünde Fransızca'nın yeterli olamayacağı düşünülerek Fransızca anlatılan dersler muallim muavinleri tarafından Türkçe olarak tekrar edilmiştir. Ancak zamanla bu fakülteler Galatasaray'ın bünyesinden ayrılmış ve öğretim faaliyetlerine son verilmiştir.

Batı'daki gelişmeleri yakından takip eden, eğitim ve öğretimin bu gelişmelerdeki rolünü çok iyi anlayan II. Abdülhamid'in saltanat döneminde maarifte Batılılaşma yönünde önemli ilerlemeler kaydedilmiş; genel hizmetler, askerlik, tıp, dişçilik, hukuk, ticaret, ziraat, maliye, kadastro, evkaf, mühendislik, el sanatları, gümrük, öğretmenlik, polislik, çıraklık ve zamanın ihtiyaçlarına göre daha başka alanlarda İstanbul ve taşrada pek çok okul açılmıştır. O döneme kadar açılan yüksek okulların başarısızlığının ve kapanmalarının başta gelen sebebi olan orta dereceli okullardan yetişen öğrencilerin azlığı ve kalitelerinin düşüklüğü meselesine ilk defa Abdülhamid devrinde çözüm aranmış, kızların öğretimine ağırlık verilerek ilk ve orta dereceli kız okullarının sayısı artırılmıştır. Bu dönem maarif politikasının önemli özelliği, Tanzimat dönemindeki itidalden uzak Batılılaşma gayretlerinin giderek durulması, daha soğukkanlı, ölçülü ve millî bir tavır takınılması, bilim ve teknik alanlarında Batı'dan mümkün olduğunca çok faydalanılması yanında siyasî, fikrî ve sosyal alanlardaki

Batılılaşma'da ihtiyatlı davranılması, öğretim kurumlarında millî kültür, gelenek ve değerlerle birlikte çağdaşlaşma yoluna gidilmeye çalışılmasıdır.

II. Abdülhamid zamanında orta öğretimden yeterli kalite ve sayıda öğrenci yetişmeye başladığından dârülfünunun açılması için ilk defa elverişli şartlar doğmuş ve 1 Eylül 1900 tarihinde Ulûm-i Âliye-yi Dîniyye, Ulûm-i Riyâziyye ve Edebiyat bölümlerinden meydana gelen dârülfünun açılmıştır. 23 Temmuz 1908'de ilân edilen II. Meşrutiyet'ten sonra dârülfünun fakülteleri beşe yükseltilmiş, Maarif Nâzırı Emrullah Efendi zamanında bütün teşkilât için çıkarılan 8 Nisan 1912 tarihli nizamnâmeden sonra 1913-1918 yılları arası bu kuruluşun en verimli seneleri olmuştur. Bu dönemde dârülfününa bağlı beş fakülte şunlardı: Ulûm-i Şer'iyye şubesi (dârülfünunun Ulûm-i Aliyye-yi Dîniyye bölümünün yeni adı), İlm-i Hukukıyye şubesi, Ulûm-i Tabîiyye şubesi, Fünûn şubesi, Ulûm-i Edebiyye şubesi. Ancak 18 Eylül 1330'da (1914) gerçekleştirilen "ıslâh-ı medâris" sonunda Medresetü'l-Mütehassisîn'in açılması üzerine dârülfünundaki Ulûm-i Şer'iyye şubesi kaldırılmıştır. Adı geçen bölümde şu dersler okutulmaktaydı: Tefsîr-i şerif, hadîs-i şerif, ilm-i ahlâk-ı şer'iyye ve tasavvuf, usûl-i fıkıh, fıkıh, ilm-i kelâm, siyer-i nebevî, târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân, ilm-i hilâf, edebiyyât-ı Arabiyye, hikmeti teşrî', târîh-i ilm-i fıkıh, târîh-i ilm-i kelâm, Arap felsefesi, felsefe ve târîh-i felsefe.

II. Abdülhamid döneminde kızların eğitim ve öğretimine verilen önemin bir sonucu olarak 12 Eylül 1914'te Edebiyat, Riyâziyyât ve Tabiat bölümlerinden meydana gelen müstakil bir kız üniversitesi (İnâs Dârülfünunu) kurulmuş, daha sonra da Hukuk ve Tıp bölümlerine kız öğrenci alınmıştır. Dârülfünunun verimli çalışmalarla geçen 1913-1918 yılları arasında Batılılaşma yönündeki yapıcı gayretlerin bir sonucu olarak çeşitli dillerdeki kitaplardan oluşan bir kütüphane kurulması, ders araç ve gereçlerinin temini, bina tesisi ve tefrişine ait ihtiyaçların giderilmesi ve öğretimin bir esasa bağlanması gibi hususlarda ciddi başarılar sağlanmış, ayrıca başta Almanya olmak üzere bazı Avrupa ülkelerinden hocalar getirtilmiştir. Ancak Mütareke yıllarında (1918-1923) bütün kurumlar gibi dârülfünun da büyük zorluklarla karşılaşmış ve burada da pek çok hocanın ayrılması, bir kısmının sürgüne gönderilmesi, çeşitli baskılara mâruz kalması gibi talihsiz olaylar yaşanmıştır. Bu arada yabancı profesörler ülkelerine dönmüşler, 1908'den itibaren öğrenci sayısında büyük artışlar

olmasına rağmen savaş yıllarında yüksek öğretim çağındaki gençlerin askere alınması yüzünden öğrenci sayısı da düşmüş ve neticede dârülfünun gerilemiştir. Dârülfünunda okumuş, II. Meşrutiyet sonrasında da burada hocalık yapmış olan Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu'na göre dârülfünundaki gerileyişin başlıca sebepleri "Balkan hezimeti, tahsil için Avrupa'ya gönderilen gençlerin avdeti, yine asrîleşmek ihtiyacı ve her sebebin fevkinde kuvvetli olarak milliyet intibahı" idi (bk. Koçer, Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, s. 201).

3 Mart 1924 tarihli tevhîd-i tedrîsat kanunuyla dârülfünun yeniden teşkilâtlandırılmış, medreseler kapatılarak bunların yerine İlâhiyat Fakültesi'nin açılmasına karar verilmiştir. Cumuhuriyet döneminde açılan bu fakültenin başlangıçtaki ders programı ve hocaları şu şekilde belirlenmişti: Fıkıh tarihi, İzmirli İ. Hakkı; hadis tarihi, Hüseyin Avni; kelâm tarihi, Şerefeddin; tefsir tarihi, Şevket; tasavvuf tarihi, M. Ali Ayni; Türk târîh-i dîniyyesi, Fuâd; dîn-i İslâm tarihi, Nimet; İslâm bedîiyyâtı, İsmail Hakkı;

akvâm-ı İslâmiyye etnografyası, Halil Hâlid; hâlihazırda İslâm mezhepleri, Yusuf Ziyâ; felsefe-i din, Mehmed Emin; târîh-i edyân, Mösyö Domezyi; Arapça ve Farsça, Nûreddin. Bu fakülte ilk açıldığı tarihlerden başlayarak yayımladığı dergi ve kitaplarla ilim âleminin dikkatini çekmiş ve gelecekte büyük hizmetler yapacağını daha ilk yıllarında göstermiştir. Fakat 1933'te dârülfünunu İstanbul Üniversitesi'ne dönüştüren kanunla İlâhiyat Fakültesi'ne kadro ayrılmamış ve fakülte böylece kapatılmıştır.

Batılılaşma sürecinin yaşandığı dönemde öğretim kurumlarının tecrübe birikimi sağlayacak şekilde geliştirilmesine çalışmak, yanlışları ve eksikleri gidermek yerine kolay fakat yanlış olan kapatma yolu seçilerek zaman içinde büyük zararlara yol açılmıştır. Batılılaşma hareketleri boyunca eğitim kurumlarında görülen bu açma-kapatma anlayışı, Türk toplumunun yaşadığı fikir kargaşasını açıklayan önemli bir ipucudur. Özellikle 1870'li yıllardan günümüze kadar eğitim kurumlarında sürekli bir arayış ve yenilenme arzusu görülmektedir. Gelişen ve değişen şartlara uyum sağlamak bakımından büyük değer taşıyan bu arzu, uygulamadaki yanlışlıklar yüzünden her zaman ilerleme ve gelişmeye uygun sonuçlar vermemiştir. İlk dârülfünunun kapatılmasında olduğu gibi fakülte ve okul kapatmak suretiyle yapılan

müdahaleler cehalete ve aydınlar arasında zıtlaşmalara yol açmıştır. Deneme-yanılmalarla geçirilen uzun yıllara rağmen geçmişte ve hatta bugün bile Türk maarifinde millî, köklü ve gelenekleşmiş bir yapı, sistem ve zihniyet birliği gerçekleştirilememiş; iki asırdır sözü edilen "ilim ve fenler"de Türk milletinin tarihî ve kültürel kişiliğine lâyık, ihtiyaçlarına cevap veren, çağdaş medeniyet dünyasında özlediği mevkiye oturmasını sağlayan bir seviyeye ulaşılamamıştır. Çağdaşlaşma ve ilerlemenin en temel şartı olan bilgilenme ve aydınlanma şuurunu halka benimsetmekle yükümlü olan aydınların Batı bilimiyle Batı kişiliğini ve değerlerini birbirine karıştırması, bu suretle kişilik ve değer buhranına uğraması gerçeğinin özlenen gelişmenin en temel engeli olduğu günümüz aydınları tarafından daha iyi kavranmış gözükmektedir. Özellikle Türkiye'de Batılılaşma'nın tepeden ve tek elden yönlendirildiği dönemin sona erdiği, benimsenen demokratik sistemin zorlamasıyla da olsa aydın-halk diyalogunun kurulmaya başladığı 1950 yılından bugüne kadar Türk millî eğitiminde gözlenen olumlu gelişmeler, Türk aydınının Batılılaşma'yı yeni bir perspektiften ele almaya başlamasını sağlamıştır. Ancak yarım yüzyıla yaklaşan demokrasi tecrübesine rağmen, bugünün bazı aydınları hâlâ Batılılaşma'yı tahlilde ürkeklikten yahut peşin hükümlerden kurtulamamaktadır. Demokratik gelenekler ve ilim zihniyeti geliştikçe Türk tarihinde Batılılaşma hareketleri, politikaları, yönlendiricileri veya karşı gelenleri daha soğukkanlı ve objektif olarak değerlendirilecektir. Ancak bu sayededir ki iki yüzyıldır sürdürülen çabalara rağmen bu konuda hâlâ karşılaşılan problemlerin üstesinden gelinebilir ve belki de yeni oluşumlara gidilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Charles Mac Farlane, Turkey and Its Destiny, London 1850, s. 270-271; M. Ali Ayni, Dârül Fünun Tarihi, İstanbul 1927; Nafi Atuf, Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1930; Türkiye Maarif Tarihi (İstanbul 1977), I-V; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,

İstanbul 1966; Bedri Ziya Egemen, Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi, Ankara 1965; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968; Hasan Ali Koçer, Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1974; a.mlf., Türk Milli Eğitim Teşkilatı I, Ankara 1981; Niyazi Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, İstanbul 1975; a.mlf., Türkiyede Çağdaşlaşma, İstanbul 1978; Mümtaz Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, İstanbul 1980; a.mlf., Maarifimizin Ana Davaları, İstanbul 1980; Cumhuriyet Döneminde Eğitim, İstanbul 1983; Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984.

Halis Ayhan

IV. HUKUK

Hukukta Batılılaşma, genel anlamdaki Batılılaşma'ya paralel olarak XIX. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet dönemindeki hukuk inkılâplarıyla doruğa ulaşan devletin siyasî ve hukukî yapısını Batı şekil ve normlarına uydurma hareketidir. Genellikle Tanzimat dönemiyle yoğun bir şekilde başladığı kabul edilen Batılılaşma hareketleri içerisinde hukuk alanında yapılan düzenlemeler önemli bir yer tutar. Bunlar sadece hukukî yapının ve kanunların kısmen Batı standartlarına göre düzenlenmesi sonucunu doğurmamış, aynı zamanda bu alanda Cumhuriyet döneminde görülen topyekün Batılılaşma'ya da uygun bir zemin hazırlamıştır.

XIX. yüzyıl Batı'da bir kanunlaştırma asrıdır. Avrupa devletlerinin içinde bulundukları siyasî ve özellikle hukukî dağınıklık hukukçuları ve devlet adamlarını kanunlaştırmaya ve bu yolla siyasî ve hukukî birlik sağlamaya yöneltti̇ği gibi bu asırda sistematik hukuk ilminin gelişmesi de kanunlaştırmalarda itici bir rol oynamıştır. Tanzimat döneminde Batı'yı örnek alan Osmanlı devlet adamları Batı'daki bu yeni cereyanın etkisinde kalarak Batı örneğinde kanunlaştırmalara yönelmişlerdir. Ne var ki Tanzimat döneminde Osmanlı hukukunun nisbeten birlik ve istikrar içerisinde olması sebebiyle Batı'daki kadar âcil bir kanunlaştırma ihtiyacı bulunmadığı gibi bu dönemde bütün alanlarda köklü bir kanunlaştırma

hareketini sağlayacak sistematik hukuk ilminde bir gelişme de söz konusu olmamıştır. Biraz da bu sebeple Arazi Kanunnâmesi ve Mecelle gibi daha çok Cevdet Paşa'nın ferdî gayretlerinin ve hukukî dehasının ürünü olan kanunlar hariç Tanzimat'tan sonra kabul edilen kanunların önemli bir bölümü Batı kanunlarının kısmen veya tamamen iktibası yoluyla hazırlanmıştır. Âcil bir ihtiyaç olmadan ve hukukî zemini hazırlanmadan yapılan bu kanunlaştırmaların millî ihtiyaçlarla olduğunu ve millî ihtiyaçlar doğrultusunda yapıldığını söylemek zordur.

Osmanlı Devleti'ndeki Batılılaşma hareketlerinin, özellikle hukuk alanında yapılanların bütün Tanzimat dönemi boyunca bizzat Batı tarafından teşvik edildiği, teşvikin yeterli olmadığı yerlerde de bu yönde baskı yapıldığı görülmektedir. Esasen bu dönemde Osmanlı Devleti'nin siyasî ve iktisadî bakımdan Avrupa'nın desteğine muhtaç olması, Osmanlı devlet adamlarını yenileşme hareketlerini Batı'nın istekleri doğrultusunda düzenleme mecburiyetinde bırakmıştır. Nitekim Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Hatt-ı Hümâyunu, Batı devletlerini XIX. yüzyılın başından beri çeşitli problemlerle ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanıyla bunalan Osmanlı Devleti'nin yanına çekme düşüncesiyle hazırlandığı gibi bu dönemin bir başka önemli siyasî-hukukî belgesi olan Islahat Fermanı da Kırım Savaşı sonrasında toplanan Paris Kongresi'nde yine Batı devletlerini etkileme düşüncesiyle çıkarılmıştır.

Tanzimat Fermanı'nın kaleme alınmasında özellikle İngiltere'nin etkisi açıktır. Reşid Paşa'nın, Londra büyükelçiliği

sırasında İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ndeki eski elçisi Canning ile sık sık görüştüğü ve onun istekleri doğrultusunda fermana bir şekil verdiği bilinmektedir. Esasen Canning bu tür tavsiyeleri daha önce II. Mahmud'a da yapmış, onun yenilik hareketlerine Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale diye nitelendirilebilecek ölçüde katkılarda bulunmuştu. Gerek İngiliz gerek Fransız ve gerekse diğer büyük devlet elçilerinin Osmanlı Devleti'nin yenilik yolundaki gayretlerine bu tür müdahaleleri hiç de az değildir.

Esasları Âlî Paşa ile İstanbul'daki Fransız ve İngiliz elçileri tarafından kararlaştırılan Islahat Fermanı'nda ise devlet gayri müslim azınlıkları

müslüman tebaa ile bir tutmuş ve onlar lehinde ıslahat yapmaya söz vermiştir. Paris Konferansı'nda da bu ferman dikkate alınmış ve Paris Antlaşması'nın 9. maddesinde fermanla gayri müslim azınlıklara tanınan kamu haklarının büyük bir takdirle karşılandığı belirtilmiştir. Nitekim daha sonra gayri müslim azınlıklar lehinde kamu hukuku alanında birtakım düzenlemeler yapılmıştır.

Batı'nın baskıları sadece gayri müslim azınlıklara birtakım imtiyazların verilmesine münhasır kalmamış, bu baskı adlî teşkilât ve kanunlaştırma alanında da kendini daima hissettirmiştir. Paris Kongresi'nde yabancı mütercimlerin mahkemelere müdahalesinden şikâyet eden Âlî Paşa Batılı devletlerin mahkemelerde yeni düzenlemeler yapılması tavsiyesiyle karşılaşmış, böylece mütercimlerin müdahalesinin sona ereceği kendisine hatırlatılmıştır. Aynı şekilde kanunlaştırma alanında da özellikle Fransa'nın Osmanlı devlet adamlarına sürekli baskı yaptığı bilinmektedir. Bu baskılar, en yoğun oldukları medenî kanun alanında müsbet sonuç vermemişse de başta kara ve deniz ticaret kanunları olmak üzere ceza kanunu, ceza ve hukuk usulü kanunlarının hazırlanması sırasında etkili olmuş ve bu kanunlar ya Fransız kanunları tercüme edilerek veya örnek alınarak hazırlanmıştır.

Batı'nın hukuk alanında Osmanlı Devleti'ne çeşitli yollarla tesir etmeye çalışmasının ve bu hususu zaman zaman baskıya dönüştürmesinin bazı sebepleri vardır. Gayri müslim azınlıklara kamu hukuku alanında yeni hakların tanınması yolunda bütün Tanzimat dönemi boyunca görülen sürekli baskıların temelinde, Batılı devletlerin kendi mezheplerine mensup azınlıkları destekleyerek bunlar nezdinde itibar kazanma, bu vesile ile Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışma ve her zaman tabii müttefikleri olan gayri müslimleri siyasî, hukukî, iktisadî ve sosyal bakımdan daha güçlü hale getirme arzuları vardır. Bu sebeple Fransa'nın Katolikler, İngiltere'nin Protestanlar ve Rusya'nın da Ortodokslar'ın hâmisi rolünü üstlendikleri ve her fırsatta bunlar lehine yeni imtiyaz ve haklar istedikleri görülmektedir. Bunun sonucu olarak Osmanlı Devleti gayri müslimler lehinde sürekli tâvizler vermek ve düzenlemeler yapmak zorunda kalmıştır. Ne var ki bu düzenlemelerin Osmanlı Devleti'nin o günkü problemlerine çare olduğunu söylemek güçtür. Zira bu düzenlemeler bir taraftan gayri müslim azınlıkların Osmanlı Devleti'ndeki durumlarını kuvvetlendirir ve onları

kamu hukuku alanında söz sahibi yaparken diğer taraftan da yabancılara bu azınlıkların haklarını bahane ederek sık sık Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışma imkânı vermiş ve bu durum çok uluslu Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecini hızlandırmıştır. Sonuç olarak da hukukta Batılılaşma'nın bir tezahürü olan bu düzenlemelerden Osmanlı Devleti değil Batılılar ve Batılılar'ın güdümündeki azınlıklar faydalanmıştır.

Batı baskısının ikinci sebebi, geniş Osmanlı ülkesinin bu asırda süratle sanayileşen Batılı devletler için uygun bir pazar oluşturmasıdır. 1838 yılında İngiltere ile imzalanan Baltalimanı Muahedesi ve kısa süre sonra diğer Batılı devletlerle imzalanan benzer antlaşmalar gümrük duvarlarını büyük ölçüde indirdiğinden Osmanlı pazarları Avrupa sanayi ürünlerinin istilâsına uğramıştı. Bu şekilde artan ticarî ilişkilerden doğacak ihtilâfları Batı tâcirlerinin alışık olduğu bir hukuk düzeni içerisinde çözmek için ticaret mahkemelerinin ve kanunlarının Batı modelinde olması konusunda Avrupa sürekli baskı yapmıştır. Tanzimat'tan sonra şer'iyye mahkemeleri yanında kurulan ilk mahkemelerin ticaret mahkemesi olması ve Batı'dan ilk defa ticaret kanununun alınması tesadüfî değildir. Cevdet Paşa kanunlaştırmanın sebeplerinden biri olarak son zamanlarda Osmanlı Devleti'ne Avrupalı tâcirlerin sıkça gidip gelmelerini göstermekte, onların ihtiyaçlarını gidermek için yeni kanunî düzenlemelere gerek duyulduğunu belirtmektedir. Ne var ki bir taraftan gümrük duvarlarının indirilip Osmanlı ürünlerinin yabancı sanayi karşısında korumasız bırakılması, diğer taraftan ticarî ihtilâflarda Osmanlı tâcirlerinin yabancısı oldukları bir hukuk sisteminin Batı modelinde kurulan ticaret mahkemeleri tarafından uygulanması, Osmanlı ticaret ve sanayiine ve bunun sonucu olarak Osmanlı maliyesine büyük ölçüde zarar vermiştir. Bu durum, söz konusu alanlardaki düzenlemelerde Osmanlı Devleti lehine tercihlerin yapılmadığını

ve neticede Osmanlı Devleti'nin yıkılışını hızlandırdığını ortaya koymaktadır.

Üçüncü faktör, Batı devletlerinin ve özellikle Fransa'nın, kendi kanunlarının Osmanlı Devleti tarafından kabulüyle bir ilmî ve kültürel itibar arama gayreti içerisine girmesidir. Kanunlaştırma alanında Avrupa'da sahip olduğu öncülük ve özellikle 1804 tarihli medenî kanunun (Code Napoléon) büyük bir beğeni ile karşılanması, Fransa'yı kendi kanunlarını başka

ülkelere ihraç etme arzusu içerisine sokmuştur. Nitekim Code Napoléon İtalya, Belçika, İspanya, Romanya ve bazı Latin Amerika ülkeleriyle Mısır tarafından kısmen veya tamamen iktibas edilmiştir. Almanya da bu iktibastan, tarihçi ekolün ve özellikle Savigny'nin Almanya için henüz kanunlaştırmanın zamanı gelmediği, önce tarihçi metotla millet ruhunda mevcut hukukî geleneklerin tesbit edilip ortaya çıkarılması gerektiği gerekçesiyle karşı çıkması sayesinde kurtulmuştu. Fransa Osmanlı Devleti'nde kendi kanunlarının kabul edilmesi için büyük gayret göstermiştir. Fransa'nın bu çabalarının Fransız kültürünün ve hukukunun yayılmasında özel bir yeri olduğu inkâr edilemez.

Bu dönemin hukuk alanındaki Batılılaşma hareketlerini, adlî teşkilât ve kanunlaştırma alanında yapılan düzenlemeler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Esasen Tanzimat Fermanı'nda her iki alanda yeni düzenlemelere duyulan ihtiyaç, "memâlik-i mahrûsamızın hüsn-i idâresi zımnında bâzı kavânîn-i cedîde vaz' ve te'sîsi lâzım ve mühim görülerek" (Karal, Osmanlı Tarihi, V, 255) ifadeleriyle belirtilmişti. Bu düzenlemeleri yapma görevi de II. Mahmud döneminde kurulmuş olan ve Tanzimat Fermanı'nda yeni üyelerle takviye edileceği ve yapısına yeni bir şekil verileceği belirtilen Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye verildi. Reşid Paşa, Osmanlı devlet yapısına daha çok benzediğini düşündüğü Avusturya ve Prusya'daki örneklere bakarak bu meclisi yeniden düzenlemeye çalıştı. Daha sonra bu meclis Meclisi Vâlâ ve Meclisi Tanzîmat olarak ikiye ayrılmış ve kanunî düzenlemeleri yapma görevi bu ikinci meclise verilmiştir. Ardından yine birleştirilen, daha sonra da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ve Şûrâyı Devlet olarak tekrar ikiye ayrılan bu meclisler bu dönemdeki hukukî yapının belirlenmesinde önemli rol oynamış ve yarı teşrîî bir görev üstlenmişlerdir.

Adlî teşkilât alanında ilk düzenlemenin 1848 yılında İstanbul'da kurulan ticaret mahkemeleriyle başladığı bilinmektedir. 1850 tarihli Ticaret Kanunnâmesi'ne 1860 yılında yapılan bir zeyil ile bütün imparatorluk içinde ticaret mahkemeleri kurulmaya başlandı. Bu mahkemelerden sonra bu alanda görülen ikinci düzenleme, genel olarak nizâmiye mahkemeleri olarak bilinen ve şer'iyye mahkemeleri yanında toplu hâkimli olarak kurulan hukuk ve ceza mahkemelerinde görülmektedir. 1864 tarihli vilâyet nizamnâmesiyle kaza, sancak ve vilâyetlerde bidâyet ve istînaf

mahkemeleri kuruldu. Bu mahkemeler bir kadının başkanlığında üçü müslüman, üçü gayri müslim altı üyeden oluşmaktaydı. 1868’de bu mahkemelerin temyiz mercii olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye teşkil edildi. Ticaret mahkemelerinde olduğu gibi bu mahkemelerin kuruluşunda da Batı’nın belirli bir rol ve baskısının bulunduğu açıktır. Şer‘iyye mahkemelerinde ihtiyaçlara göre vazife bakımından yeni bir yapılanmaya gidilmesi yerine nizâmiye mahkemelerinin kurulması, Âlî Paşa’ya Paris Konferansı sırasında yapılan telkin ve baskıların sonucu olsa gerektir. Öte yandan nizâmiye mahkemelerini toplu hâkimli olarak düzenlemenin Osmanlı geleneğine ve o dönemin şartlarına ne kadar uyduğu ve ihtiyaca ne ölçüde cevap verdiği dikkate alınmamıştır. Bunun sonucunda birçok kaza, sancak ve vilâyette hiçbir hukuk kültürü olmayan kimseler mahkeme üyesi yapılmıştır ki bunun âdil yargının sağlanmasında büyük bir sakınca teşkil ettiği açıktır.

Adlî teşkilât alanında yapılan düzenlemeler çerçevesinde Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’nin kuruluşu sırasında yine bir Batı devleti (Fransa) örnek alınarak Şûrâ-yı Devlet kuruldu.

Hukukta Batılılaşma en yoğun şekliyle kanunlaştırma alanında görülmektedir. Tanzimat öncesinde daha çok ceza, arazi ve vergi hukuku sahalarını kısmen düzenleyen muhtelif kanunnâmeler hazırlanmışsa da bunlar gerek şekil gerekse muhteva bakımından Tanzimat döneminde hazırlanan kanunlardan farklıdır. İlk defa Tanzimat döneminde bir hukuk dalının bütününü düzenleyen genel kanunlar hazırlanmış ve yürürlüğe konmuştur. Bu kanunların bir kısmı hem şekil hem muhteva bakımından, bir kısmı da sadece şekil bakımından Batı kanunlarının etkisinde kalmıştır.

Hükümlerinin çoğu Fransız ticaret kanunundan alınan 1850 tarihli ticaret kanununun kabulünden sonra, ilk önce 1274 (1858) tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu, arkasından da yine aynı yıl 1274 tarihli Arazi Kanunnâmesi kabul edildi. Ceza Kanunnâmesi’nin hazırlanmasında hem Fransız ceza kanunundan, hem de o zamana kadar yürürlükte olan hukuktan faydalanılmıştır. Tanzimat döneminin, şekil bakımından Batı’nın kanunlaştırma tekniğinden istifade edilmekle

birlikte muhteva bakımından tamamen millî olan kanunlarından birisi Arazi Kanunnâmesi'dir. Cevdet Paşa'nın başkanı olduğu bir heyet tarafından hazırlanan bu kanunnâme, o zamana kadar Osmanlı Devleti'nde yürürlükte olan arazi esaslarını düzenleyen teknik bir kanundur ve gerek dili gerekse kanunlaştırma tekniği bakımından bu dönemin en başarılı örneklerinden biridir (bk. ARAZİ KANUNNÂMESİ).

Arazi Kanunnâmesi'nin arkasından 1278 (1861) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Nizamnâmesi Fransa kanunundan, 1280 (1863) tarihli Ticâret-i Bahriyye Kanunnâmesi de Fransız deniz ticaret kanunu ile diğer bazı Avrupa kanunlarından faydalanılarak hazırlanmıştır.

Hukukta Batılılaşma hareketi içerisinde Osmanlı medenî kanunu diyebileceğimiz Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin özel bir yeri vardır. Mecelle, Batı kanun tekniğine göre hazırlanmış ve bu yönüyle hukukta Batılılaşma'dan belirli ölçüde etkilenmiş bir kanun olmakla birlikte muhteva bakımından Arazi Kanunnâmesi'nde olduğu gibi yürürlükte olan hukukun kanunlaştırılmasıyla gerçekleşen teknik bir kanundur; bu dönemdeki kanunlaştırma hareketlerinin en orijinal ve en önemli ürünüdür. Bu kanun da Cevdet Paşa'nın başkanı olduğu bir heyet (Mecelle Cemiyeti) tarafından 1869-1876 yılları arasında hazırlanmıştır. Hazırlanışı sırasında cereyan eden tartışmalar, Tanzimat devrinde hukuk alanında başlayan Doğu-Batı mücadelesini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi Fransa'nın kendi kanunlarını Osmanlı Devleti'ne empoze etmesi, Tanzimat döneminin en sık karşılaşılan bir fenomeni olmaktadır. Özellikle medenî kanunlarının alınması konusunda Âlî Paşa'ya büyükelçi De Bourre tarafından sürekli telkin ve baskıda bulunulduğu, büyükelçiliğin Fransız hariciyesine gönderdiği telgraf metinlerinden açıkça anlaşıldığı gibi (bk. Le Baron I. de Testa, VII, 462, 511), bu baskılardan bunalarak medenî kanunun (Code Napoléon) alınmasına meyleden ve bunun için padişahı ikna etmeye uğraşan Sadrazam Âlî Paşa'nın Girit'ten Sultan Abdülaziz'e gönderdiği lâyihadan da anlaşılmaktadır (bk. Ali Fuat [Türkgeldi], s. 127). Bu baskılar başlangıçta etkili olmuş ve Âlî Paşa biraz da baskıları azaltmak düşüncesiyle Fransız medenî kanununun alınmasını savunmuş, bu maksatla kanunu tercüme ettirmiş ve hatta büyükelçiliğin yardımıyla medenî kanunu Osmanlı hukukuna uyarlamak için bir heyet kurmuştu. Bu alanda bir hayli mesafe alınmış olmasına rağmen Cevdet Paşa, Fuad Paşa ve Mütercim

Rüşdü Paşa’nın ısrarları sonucunda Batı’dan iktibas yerine millî bir medenî kanun hazırlanması cihetine gidilmiş ve Mecelle hazırlanmıştır. Böylece medenî kanun alanında Batılılaşma çalışmaları yarım asırlık bir gecikmeye uğramıştır (bk. MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE).

Mecelle’den sonra hükümleri hemen hemen aynen Fransız ceza muhâkemeleri usulü kanunundan alınan 1296 (1879) tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu ve Mecelle Cemiyeti’nin hazırlamış olduğu tasarı ile Fransız hukuk usulü muhâkemeleri kanununun hükümlerinin birleşmesinden meydana gelen 1297 (1880) tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Hukukiyye Kanunu kabul edilmiştir.

XX. yüzyılın başında hazırlanan Hukuk-ı Âile Kararnâmesi de Mecelle gibi şekil bakımından Batılılaşma’nın etkisi altında kalmış, muhteva bakımından ise o zamana kadar uygulanmakta olan İslâm aile hukuku esaslarını tedvin etmiştir. Kararnâmenin hazırlanması aşamasında Batıcılar, Türkçüler ve İslâmcılar’ın kanunun muhtevası konusunda uzun tartışmalar yaptıkları bilinmektedir. Neticede İslâmcılar’ın görüşü ağır basmıştır. Bu kanun gayri müslim cemaatlerin kazâî muhtariyetlerini ortadan kaldırması, onlara ait hükümlerin şer‘iyye mahkemeleri tarafından uygulanması esasını getirmiş olmasıyla da dikkati çekmektedir. Ayrıca kanun sadece Hanefî mezhebinden değil diğer Sünnî mezheplerden de faydalanmış, bu yönüyle daha sonra hazırlanan diğer İslâm ülkelerinin aile kanunlarına da tesir etmiştir (bk. HUKUK-ı ÂİLE KARARNÂMESİ).

Gerek adlî yapı gerekse kanunlaştırma alanında Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar uzanan dönem iki fikrin, hukukta Batılılaşma ile millî kalma fikrinin devamlı bir mücadelesi şeklinde geçmiştir. Bu mücadele, hazırlanan kanunlar ve kurulan farklı adlî yapılar arasındaki âhengi menfi şekilde etkilemiştir. Cumhuriyet döneminin başlangıç yıllarında da bu mücadelenin devam ettiği görülmektedir. İlk yıllarda millî hukukla Batı hukukunun ihtiyaçlara göre telifinin düşünüldüğü izlenimi edinilmektedir. 1921 Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu’nun 7. maddesinde Büyük Millet Meclisi’nin görevleri arasında ilk sırada olmak üzere “ahkâm-ı şer‘iyyenin tenfîzi” de sayıldığı gibi hazırlanacak kanunlarda fıkhî hükümlerin dikkate alınacağı belirtilmekteydi: “Kavânin ve nizâmat tanziminde muâmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamâna evfak ahkâm-ı fıkhıyye ve hukukıyye ile

âdâb ve muâmelât esas ittihaz kılınır”. 1923 yılında kurulan Mecelle Vâcibât, Mecelle Ahvâl-i Şahsiyye, Usûl-i Muhâkeme-i Hukukıyye ve Şer‘iyye, Ticâret-i Bahriyye ve Berriyye, Usûl-i Muhâkeme-i Cezâiyye ve Kanûn-ı Cezâ komisyonları ile Cumhuriyet döneminin ihtiyaç duyduğu kanunların hazırlanması cihetine gidilmişti. Bu komisyonlardan özellikle Mecelle Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu, İslâm hukukuna belirli ölçüde bağlı kalarak aile hukuku sahasında 1923 ve 1924 tasarılarını hazırlamıştı. Mecelle Vâcibât Komisyonu da Mecelle esas olmak üzere ihtiyaçlara uygun bir borçlar kanunu hazırlama çalışmalarına başlamıştı. Ancak bu çalışmalar sürerken siyasî iktidarda hukukta kökten bir Batılılaşma fikri galip geldiğinden hazırlanan bu tasarılardan hiçbiri kabul görmemiş ve toptan Batılılaşma yolu tercih edilmiştir. Bu konuda oluşan muhalif fikir sahiplerinin karşılaştığı muamele hususunda, ihzâr-ı kavânîn komisyonlarının görevlerine son verilirken bu komisyonlar önünde yapılan konuşma yeterli bir fikir vermektedir: “Türk ihtilâlinin kararı Batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki önüne çıkacaklar demirle, ateşle yok edilmeye mahkûmdurlar” (Bozkurt, s. 11). Nitekim daha sonra muhalifler hep bu metotla susturulmuştur.

Bunun sonunda bir taraftan şer‘iyye mahkemeleri lağvedilip adlî teşkilât tamamen Batı modeline göre düzenlenirken diğer taraftan da hukukun bütün alanlarında uygun görülen Batı kanunlarının Türkçe’ye çevrilerek kabul edilmesi yönüne gidilmiştir. Neticede medenî kanun İsviçre’den, ceza kanunu İtalya’dan, ceza usul kanunu Almanya’dan, medenî usul kanunu İsviçre’nin Neuchatel kantonundan, kara ve deniz ticaret kanunları da Almanya’dan aynen veya kısmen değiştirilerek alınmış ve böylece pozitif Türk hukuku kara Avrupa’sı hukukunun bir karışımından ibaret hale getirilmiştir.

Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma hareketlerinde devrin idarecilerinin tercihleri kadar Tanzimat döneminde olduğu gibi Batı’nın etki ve baskısı da rol oynamıştır. Osmanlı Devleti 1914 yılında kapitülasyonları tek taraflı bir kararla kaldırdığını ilân etmiş, ancak bu karar Avrupa tarafından kabul edilmemişti. Lozan barış görüşmeleri sırasında kapitülasyonlar ve bunların yabancılara tanıdığı adlî imtiyazların kaldırılması büyük tartışmalara konu olmuştur. Batılı delegeler Türkiye’de bulunan yabancıların davalarının

yabancı hâkimlerin de yer aldığı karma mahkemelerde görülmesi konusunda ısrarlı olmuşlar ve konferansın bu sebeple kesilebileceği tehdidinde bulunmuşlardır. Türkiye bu konferansta esasen kendisinin de adlî yapıda yeni düzenlemelere gideceğini, dolayısıyla Batılılar'ın endişe edecekleri bir durumun söz konusu olmadığını ısrarla savunmuş (meselâ bk. Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler, I/1/2, s. 229), fakat muhtemelen Batılı devletler Türkiye'nin adlî yapıda köklü bir değişikliğe gidebileceğine ihtimal vermediklerinden bu vaadle yetinmek istememişlerdir. Neticede uzun münakaşalardan sonra Amerikan delegesinin teklifi üzerine Türkiye Cumhuriyeti tarafından Batılı hukuk müşavirlerinden faydalanılması ve hazırlanacak kanun komisyonlarında ve adlî yapının düzenlenmesinde bunların istihdam edilmesi karşılığında adlî kapitülasyonların kaldırılması kabul edilmiştir. Türk murahhas heyeti de 24 Temmuz 1923 tarihinde imzaladığı "Yargı Yönetimine İlişkin Bildiri"de Türk hükümetinin uygarlıktaki gelişmenin gerektirdiği bütün reformları yapmaya hazır olduğunu, bu sebeple beş yıldan az olmayan bir süre için Avrupalı hukuk danışmanları almak niyetinde bulunduğunu, bu danışmanların hukuk reformlarını hazırlayacak komisyonlara katılacaklarını ve Türk mahkemelerinin işleyişini izlemekle ve Adalet bakanına gerekli görecekleri bütün raporları göndermekle görevli bulunacaklarını beyan ve taahhüt etmiştir (Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler, II/2, s. 105). Nitekim devrin Adliye Vekili Mahmut Esat [Bozkurt] medenî kanunun nasıl kabul edildiğini anlatan makalesinde kapitülasyonları kaldırırken, "Hukuk sistemiyle, kanunlarıyla, mahkemeleriyle yepyeni bir adalet organı yaratmayı da üzerimize almış bulunuyorduk... Lozan Muahedesi'yle yüklendiğimiz işi elden geldiği kadar çabuk başarmak lazımdı" (Bozkurt, s. 8) demektedir. Bütün bunlardan açıkça anlaşılmaktadır ki kapitülasyonların ve bu arada kapitülasyonlarla yabancılara verilen hukukî imtiyazların kaldırılması karşılığında yeni Türk hükümeti hukukî yapıyı tamamen Batı istekleri yönünde düzenleme taahhüdünde bulunmuştur. Bunun sonucu olarak Lozan Muahedesi'nin imzalanmasından kısa bir süre sonra ihzâr-ı kavânîn komisyonlarının görevlerine son verilmiş ve bu komisyonlarca hazırlanan tasarılar dikkate alınmamıştır.

Cumhuriyet idaresinin başlangıçta telifçi bir yol takip etmişken daha sonra tamamen Batı'ya yönelmesinin temelinde, adlî kapitülasyonları kaldırmak istemesinin

yanı sıra Lozan Muahedesi'yle Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan gayri müslim azınlıklara ahvâl-i şahsiyye alanında tanınan hukukî muhtariyeti bertaraf etme düşüncesi de yatsa gerektir. Lozan Muahedesi'nin 42. maddesiyle Türkiye Cumhuriyeti aile hukuku ve ahvâl-i şahsiyye alanlarında gayri müslim azınlıkların örf ve âdetlerine uygun hükümler koymaya izin vermektedir. Bu hükümler Cumhuriyet hükümetiyle azınlıkların temsilcilerinden oluşacak heyetler tarafından belirlenecekti. Nitekim muahededen hemen sonra belirtilen karma heyetler kurulup çalışmalara başlamıştır. Ancak bu sırada Türk hükümeti, ilgili ihzâr-ı kavânîn komisyonu (Mecelle Ahvâl-i Şahsiyye Komisyonu) tarafından hazırlanmış bir kanun tasarısı da olduğu halde, aile hukuku sahası dahil olmak üzere medenî hukukun bütün alanlarını İsviçre medenî kanununa göre tanzim etmeyi kabul etti. Bu kabul bir anlamda muahede ile kurulan karma komisyonlara yapacak bir iş bırakmıyordu. Nitekim daha İsviçre medenî kanununun kabulü çalışmaları sırasında bu komisyonlar teker teker Adliye Vekâleti'ne başvurarak İsviçre medenî kanununun alınması vâkıası karşısında kendilerinin ayrıca bir çalışma yapmasına gerek olmadığını ve Lozan Muahedesi'yle verilen imtiyazdan vazgeçtiklerini bildirmişlerdir. Böylece Osmanlı Devleti'nde bütün asırlarda ahvâl-i şahsiyye alanında var olan İslâm hukuku, Mûsevî hukuku ve Kilise hukuku şeklindeki üçlü uygulama sona ermiştir. Devrin Adliye Vekili Mahmut Esat bunu, "Vekâlet, saltanat devrinden müdevver böyle sakat bir an'anenin nihayete ermesini ve devlet kanunlarında vahdetin teessüs etmiş olmasını memnuniyetle kaydeder" sözleriyle hukukî birlik yolunda elde edilmiş büyük bir başarı olarak sunmaktadır (Bilsel, s. 56). Burada üçlü uygulamanın kalkıp hukukî birliğin sağlandığı doğrudur. Ne var ki bu birliğin hangi hukuk sistemi lehinde sağlandığı ve getirilen düzenlemenin Türk milletinin sosyal bünyesine ne ölçüde uyduğu ayrıca üzerinde durulması gereken bir meseledir. Geleceğin hukukçuları, Cumhuriyet dönemindeki uygulamaların ışığında bu kanunların ne derecede Türk insanının ihtiyaçlarına cevap verdiğini ve Türk toplum yapısına uyduğunu ortaya koyacaktır.

Cumhuriyet dönemindeki hukuk inkılâplarıyla Tanzimat'tan beri devam edegelen Batı-Doğu mücadelesi hukuk alanında sona ermiş oldu. Ancak sosyal ve kültürel alanlarda bu mücadele halen devam etmektedir. Bu mücadelenin alacağı son şeklin hukuka yansıması da muhtemelen kaçınılmazdır. Türkiye'de demokrasi yolunda atılan müsbet adımlar halkın

da bu mücadelede yer almasını sağlamaktadır. Bugüne kadar gerçekleştirilen yenilik hareketlerinde hiç görüşü sorulmayan ve kendi adına başkalarının verdiği kararların müsbet veya menfi sonuçlarına katlanan halk ilk defa bu mücadelede etkin bir şekilde rol sahibi olabilecektir. Bu durum, bir buçuk asırdır devam eden yenileşme ve Batılılaşma hareketinin son sözün söyleneceği bir sürece girdiğinin belirtisi gibi görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. A. Ubicini, Türkiye 1850 (trc. Cemal Karaağaçlı), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), I, 173-174; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Ztrangères, Paris 1864-1901, VII, 420, 462, 469, 505, 511; Cevdet, Ma‘rûzât, s. 34, 198-201; a.mlf., Tezâkir, I, 62-63; II, 153; III, 239; IV, 73, 84-85, 95, 101, 167-168, 194-195, 250; Ed. Engelhard, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328; TBMM Gizli Celse Zabıtları, Ankara 1985, I, 1294; III, 1148, 1174, 1188-1195; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler (trc. Seha L. Meray), Ankara 1973, I/1/2, s. 222-224, 229, 232; I/2, s. 16-37, 117-118; II/2, s. 13, 105-164; Bilal N. Şimşir, Lozan Telgrafları, Ankara 1990, I, 264-265, 291-293, 305, 340-345, 390, 397, 445; Ali Fuat [Türkgeldi], Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye, İstanbul 1928, s. 127; Türkiye Maarif Tarihi, I, 229-230; Recai G. Okandan, “Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 97-128; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, a.e., s. 139-209; Mustafa Reşit Belgesay, “Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı”, a.e., s. 211-220; Ömer Lûtfi Barkan, “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi”, a.e., s. 321-421; a.mlf., “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Ankara 1975, s. 49-97; Tahir Taner, “Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 221-232; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, a.e., s. 777-857; Mahmut Esat Bozkurt, “Medenî Kanun Nasıl Hazırlandı”, Medeni Kanunun XV. Yıldönümü İçin, İstanbul 1944, s. 1-20; Cemil Bilsel, “Medeni Kanun ve Lozan Muahedesi”, a.e., s. 21-71;

Ebülulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, s. 28, 44-47, 53, 59-60, 64-66, 79-80, 88-91, 149, 176-177, 211, 226, 230, 236-238, 242-244, 271; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 152-164, 255-264; VI, 116-122, 148-156; VII, 142-151, 163-178; a.mlf., "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 13-30; a.mlf., "Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkisi", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 581 601; Z. Fahri Fındıkoğlu, Hukuk Sosyolojisi, İstanbul 1958, s. 244; a.mlf., "Tanzimatta İctimaî Hayat", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 619-659; J. N. D. Anderson, Islamic Law in the Modern World, London 1959, s. 22-24; Guido Tedeshi, Studies in Israel Law, Jerusalem 1960, s. 85-86, 89-91; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul 1960; Roderic Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), Princeton 1963, s. 252-253; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966 (2. bs. istanbul 1979), s. 51, 92; a.mlf., "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; A. Recai Seçkin, Yargıtay, Tarihçesi Kuruluş ve İşleyişi, Ankara 1967, s. 1-10, 13-14, 24, 29-30; Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu; Count Leon Ostrorog, Ankara Reformu (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1972, s. 54-55; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, tür.yer.; Halil İnalcık, "Tanzimat Nedir", Tarih Araştırmaları, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yıllık Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1940, s. 237-263; a.mlf., "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 603-622; a.mlf., "Imtiyazat", EI² (İng.), III, 1179-1189; Sıddık Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısmının Codification'u, Mecelle", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XX/1-4, İstanbul 1955, s. 57-85; A. Cevad Eren, "Tanzîmât", İA, XI, 709-765.

Mehmet Âkif Aydın

V. EDEBİYAT

Türk edebiyatında Batılılaşma hemen her zaman siyasî Tanzimat hareketiyle beraber düşünülmüştür. Bunda, idarî ıslahatın ve edebî yeniliklerin aynı ad (Tanzimat) altında anılmasının rolü vardır. Aslında

bütün idarî reformların başlangıcı olarak Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nu göstermek ne kadar tartışma götürürse edebiyatta Batılılaşma faaliyetlerini de bu fermana bağlı kabul etmek o derece gerçekten uzaktır. Bütün tarihî ve sosyal olaylar gibi edebiyat devirlerini de ayı ve günü belirli bir takvime bağlamak ihtiyatsızlık olur. Türk edebiyatında Batılılaşma'nın ilk belirtileri tercümelerde, basın hareketlerinde veya edebî tür ve şekillerin doğuşunda yahut edebî metinlerin muhtevalarında arandığında her defasında farklı tarihleri başlangıç olarak almak gerekir.

Türk edebiyatında Batılılaşma hareketlerini Şinâsi ile başlatmak öteden beri yaygın bir usul olarak benimsenmiştir. Bu başlangıç edebiyat tarihi için kategorik tasnif bakımından isabetsiz değildir. Gerçekten Şinâsi büyük bir yazar ve şair olmamakla beraber birçok hususta ilk olma vasfını taşıdığından bazı eserleri esas alınmak suretiyle edebiyatta

Batılılaşma'nın itibarî başlangıcı olarak 1859 yılı kabul edilebilir. Edebiyatta Batılı türün ilk önemli örneklerinden biri olan Şâir Evlenmesi (1860) komedisinin yazılması, Batı'dan yapılan manzum ilk şiir tercümesi (Tercüme-i Manzûme) bu yıla rastladığı gibi diğer yenilikler de buna yakın yıllarda yer alır. Şiirde şeklin, özellikle muhtevanın değişmesini gösteren "Reşid Paşa'ya Kasideler" (1856), bunlarla bütünleşen diğer şiirlerini ihtiva eden Müntehabât-ı Eş'âr (1862), edebî dilin değişmesinde ve türlere sosyal konuların girmesinde rolü olacak ilk yerli gazete Tercümân-ı Ahvâl'in neşri (1860), yine konuşma diline ve halk kültürüne eğilmenin ilk ciddi denemesi sayılabilecek Durûb-i Emsâl-i Osmâniyye (1863), bu yıllarda hep Şinâsi'nin gerçekleştirdiği çalışmalardır. Bütün bunlar aynı zamanda Osmanlı aydın kesiminin Batı'ya açılmasının ve Batı'dan tesadüfî veya şuurlu olarak giren yeniliklerin izlerini taşıdığı için bu devir Tanzimat edebiyatının yanı sıra Avrupaî Türk edebiyatı, Edebiyât-ı Cedîde, Batı tesirinde Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı gibi isimlerle de anılmıştır. Böylece bu yıllardan itibaren edebiyattaki bütün yenileşme hareketlerinin kaynağını az veya çok Batı'ya bağlamak zaruri ve tabii görülmüştür.

Bu tesir olmaksızın edebiyatımızın kendi içinden bir hamle ile yenileşmesi düşünülebilir miydi? Sağlam ve kapalı bir gelenek edebiyatı olan divan şiiri, XIX. yüzyılın ikinci yarısında son büyük temsilcisi Şeyh Galib'den sonra küçük ve mevziî oyalanmalarla kalır. Aynı geleneği devam ettirme

azminde olan Tanzimat sonrasının Encümen-i Şuarâ mensupları bile hârikulâdelikler gösteren ustaca şiirler ortaya koydukları halde bir yenilik hamlesinin müjdecisi değildirler. Tanzimat devrine yetişmekle birlikte edebiyatın yenileşmesi yıllarını göremeden ölen bir devlet adamının tek şiiri zamanından günümüze kadar tenkitçilerin dikkatlerini çekmiştir. Âkif Paşa'nın (ö. 1845) "Adem Kasidesi" dili ve bütün estetik sistemiyle eskinin devamı olmakla beraber kaside geleneği içinde bir şahsa değil bir kavrama methiye yazmak, olağan üstü bir ihtirasla yokluğun ve bedbinliğin felsefesini yapmak gibi yenilikleri taşır. Ahmet Hamdi Tanpınar bu şiirin Garplı ve modern bir poem mahiyeti kazandığını, burada ferdî meselelerin bir nevi felsefî azaba döndüğünü söyler. Âkif Paşa'nın hece vezniyle torunu için yazdığı mersiyesi ise yine Tanpınar'a göre Türk romantizminin başlangıcı sayılmalıdır.

Edebî türlerin şiirden sonra ikinci önemli kolu olan roman-hikâye vadisinde poetik ve sembolik karakteri ağır basan mesnevilerde de Tanzimat'tan önce büyük bir değişme yoktur. Keçecizâde İzzet Molla'nın Mihnet-i Keşân'ında (1852) birtakım ferdî mizaçların tezahürüne, hatta anlatıcının bir aynada kendisini seyretmesinin bir küçük psikolojik vâkıa olduğuna yine A. H. Tanpınar dikkatleri çeker. Ancak bu alanda divan şiiri geleneğinin mesnevi yoluyla da olsa romana inmesi düşünülemez. Olsa olsa romana mesneviden daha yakın olan halk hikâyesinin usta sanatkâr ve nâşirlerin eline geçerek romanın yerli türünü yakalamak mümkün olabilirdi. Nitekim önce Pertev Nailî Boratav'ın, daha sonra genişleterek Şükrü Elçin'in tanıttığı örneklere ("Kitâbî, Mensur, Realist İstanbul Halk Hikâyeleri", Halk Edebiyatı Araştırmaları [1988], II, 56-81) Giritli Ali Aziz Efendi'nin Muhayyelât'ı da ilâve edilirse romana doğru bir yolun açılacağına hükmedilebilir.

Tarihlerinde tam bir isabet olmasa bile her ikisi de Batılılaşma'ya bağlanan siyasî Tanzimat ve Tanzimat edebiyatı arasındaki yirmi yıllık ara, edebiyatın siyaseti sürükleyici olmadığını, aksine siyasetin arkasından gittiğini gösterir. Nitekim edebiyatımızda Batılılaşma'nın bu ilk devresi (yaklaşık 1859-1885 arası) diğer edebî devrelere kıyasla aşırı bir sosyal-siyasî karaktere sahiptir.

Edebiyatta yenileşmeler Batı tesirlerine bağlandığına göre bu tesire aracı olarak ilk mahsullerin tercümeler olması gerekmektedir. Ancak itibarî

olarak 1859'da başladığı kabul edilen yenileşme devresini içine alan ilk on yıl içinde bu gibi tercümeler zannedildiği kadar büyük bir yekün tutmamaktadır. 1859-1868 yılları arasında, biri gazetede tefrika halinde kalmak şartıyla, felsefî-edebî karakteri hâiz kitap çapında sadece altı tercümenin basıldığı bilinmektedir. Bunlar Şinâsi'nin çeşitli şairlerden çevirdiği Fransız Lisânından Nazmen Tercüme Eylediğim Bazı Eş'âr (Tercüme-i Manzûme, 1859), Münif Mehmed Paşa'nın Fénelon'dan çevirdiği Muhâverât-ı Hikemiyye (1859), Yusuf Kâmil Paşa'nın yine Fénelon'dan Telemak (1862), Victor Hugo'dan Hikâye-i Mağdûrîn (1862, özet halinde Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'te tefrika edilir), Ahmed Lutfî'nin Daniel Defoe'dan (Arapça'sından)

Hikâye-i Robenson (1864) ve Memduh Paşa'nın Lamartine'den Hikâye-i Jöneviyev'in (1868) tercümelerinden ibarettir. Çevrilen kitap sayısının azlığına karşılık 1880 yılına kadar Telemak'ın on bir, Hikâye-i Robenson'un altı defa basılmış olması Batı edebiyatına karşı uyanan ilgi ve tecessüsü göstermektedir. Bu tarihler dikkate alındığında edebiyatın Batılılaşma'sında tercümelerin önceliğinden değil olsa olsa yerli eserlerle paralelliğinden söz edilebilir.

Türk edebiyatında Batılılaşma birkaç hususta varlığını gösterir. Bunlardan ilki edebî türler ve şekillerdir. Türk şiirine Batı tesiri uzun bir devrede ve tedricî olarak girmiştir. Bu gecikmede diğer türlerden farklı olarak şekli, muhtevası ve teferruatlı kaideleriyle divan şiirinin direnişi düşünülebilir. Şiirde gayret gösteren bütün yenilikçiler bile asrın sonuna kadar divan tarz ve şekillerinden kendilerini tamamıyla kurtarabilmiş değildirler. Şinâsi'nin şiirde yeniliği, başlığını kaside koyup mesnevi gibi kafiyelendirmesi bir tarafa, şekilden ziyade muhtevaya aittir. Eski mazmunları bırakması, sehl-i mümteni gibi yalın, dilin mantığına dayanan sağlam mısralara ulaşması, halk deyimleri ve atasözlerinin, hayvan hikâyelerinin, siyasî ve sosyal kavramların şiire girmesi bunlar arasında sayılabilir. Muhteva bakımından Nâmık Kemal onun takipçisi olmakla beraber şekil bakımından ancak Abdülhak Hâmid'in denemelerinden sonra yeni nazım şekillerini tecrübe eder. Klasik şiirin kalıplarının kırılması ve Avrupaî şekillerin denenmesi asıl Abdülhak Hâmid'le başlar. Disiplinli ve her zaman şuurlu olmamakla beraber Hâmid muhtevada da şekilde de büyük ve cüretli yeniliklerin peşinden koşmuştur. Onu Avrupaî nazım şekilleri, yeni bir şiir dili ve

sentaksı ile Serveti Fünûn şiiri takip eder. Bilhassa divan şiirinde muayyen bir kalıba bağlı müstezad şeklinin hemen her vezinde ve kural dışına çıkan kullanılışı, serbest müstezada ve serbest şiire doğru yapılmış denemelerdir.

Batı kaynaklı edebî türlerden biri de roman-hikâyedir. O yıllar için birbirinden ayrı düşünülemeyen bu türde ilk örnekler 1870-1876 yılları arasında görülür. Hikâyeci neslinin ilk muharriri olarak Ahmed Midhat Efendi'yi kabul etmek gerekir. Bu yıllar arasında onun, büyüklü küçüklü on yedi hikâye-roman kitabıyla Türk okuyucusunun orta sınıfını bu tarza alıştırdığı görülür. Dile ve hikâye tekniğine fazla itina göstermeyen Ahmed Midhat, eski meddah geleneğinden gelen bir üslûpla Şinâsi'nin ve Nâmık Kemal'in makalelerle anlattığı birtakım sosyal meseleleri bu yeni türün içinde vermeye çalışmıştır. Esaret, evlilik, kadın, tahsil, Batı'yla karşılaşan Osmanlı'nın bütün problemleri, pek de edebî olmayan bir tarzda bu hikâye-roman türünün içinde yer almıştır. 1872-1875 yılları arasında yine eski gelenekle yeni muhtevaları konu alan Emin Nihad Bey'in Müsâmeretnâme'si neşredilir. Binbir Gece Hikâyeleri'yle Dekameron arasında her ikisinden de faydalanmışa benzeyen yedi hikâyeden ikisi, Osmanlı subaylarının Avrupa'da ve Türkiye'de karşılaştıkları hıristiyan ailelerle münasebetlerinde ortaya çıkan iki medeniyetin ve kültürün çatışmaları problemini sergiler. Şemseddin Sâmi'nin Taaşşuk-ı Tal'at ve Fıtnat'ı ise halk hikâyesine birkaç küçük unsur ilâve etmekten başka bir özellik taşımaz. El yordamıyla başlayan bu denemelerin ardından Nâmık Kemal'in İntibah'ı gelir. İntibah, birçok bakımdan halk hikâyesinden Avrupaî tarz romana geçişin ilk örneği olarak kabul edilmiştir. Şiirde olduğu gibi romanda da teknik, üslûp, dil ve Batılı mekteplerin takibi açısından başarılı romanlara Serveti Fünûn devrinde ulaşılacaktır.

Tiyatro da Batılılaşma devrinin mahsulleri arasında Türk edebiyatına girer. Bu tarihten önce meddah, karagöz, ortaoyunu gibi seyirlik oyunlar belli bir yazara ve metne dayanmadığından edebî bir tür olarak tiyatro alanının dışında düşünülmelidir. Bu bakımdan Şinâsi'nin Şâir Evlenmesi, dili, sahneye koyma tekniği ve entrika bakımından, kendisinden sonra yazılmış pek çok tiyatro eserinden başarılıdır. Şinâsi'den sonra tiyatro Ali Haydar, Nâmık Kemal, Şemseddin Sâmi, Abdülhak Hâmid'in eserleriyle ve daha çok trajedi türünde devam etmiştir. Bunlar Fransız klasik tiyatrosu ile Shakespeare romantizmi arasında büyük değerleri tema olarak alan, diyalog

ve tiradlarda teatral olmaya özenen, teknik bakımdan Şinâsi'yi aşamayan çalışmalardır.

Eski edebiyatımızın eksiklerinden biri de teori ve tenkit konusunda bir geleneğin oluşmamasıdır. Divan edebiyatının büyük ağırlığını teşkil eden şiir alanında bile meselâ tezkirelerde bir divan şiiri estetiği bulabilmek için epey gayret

sarfetmek gerekir. Bu bakımdan edebiyat teorisi ve tenkit de Tanzimat'tan sonra, hatta diğer türlere göre daha da geç başlamıştır. Nâmık Kemal'in "Lisân-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bâzı Mülâhazâtı Şâmildir" (1866), Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşâ" (1868) makaleleri bunların ilkleridir. Yine Ziya Paşa'nın manzum "Harâbât Mukaddimesi", Nâmık Kemal'in buna karşı yazdığı Tahrîb-i Harâbât (1874) ve Tâkib (1875), ayrıca Celâleddin Harzemşah adlı tiyatro eseri için kaleme aldığı ve kitap halinde yayımlanan uzun mukaddime de (1883) ilkler arasında ihmal edilmemesi gereken önemli tenkit çalışmalarıdır. Tanzimat'ın ikinci neslinde bu çalışmalar daha yoğun ve daha ciddidir. Recâizâde Ekrem, birçok bahsi Fransa'da liselerde okutulan retorik kitaplarından mülhem, yenileşen edebiyatımızın da ilk teorik kitabı sayılan Ta'lîm-i Edebiyyât'ı yayımlarken (1879) Muallim Nâci'nin Istılahât-ı Edebiyye'si eski geleneğin son belâgat kitabı olarak neşredilir (1890). Buna karşılık Nâci'ye Beşir Fuad'la dostluğunun kazandırdığı ve ortaklaşa yayımladıkları İntikad (1887), devrine göre daha sağlıklı bir tenkit anlayışı getirmiştir. Bu seriye, gençler için muhakkak ki yol göstericilik görevini yerine getirmiş olan Recâizâde'nin Takrîzât'ı (1896), özellikle yeni şiirin beyannâmesi sayılacak Takdîr-i Elhân'ı (1884), nihayet üçüncü Zemzeme'si (1884) ve bütün bu yayınların sebep olduğu Naci-Ekrem tartışması ilâve edilmelidir. Fakat her bakımdan Batı'nın pozitivist görüşlerinin temsilcisi durumunda olan Beşir Fuad'ın tenkit anlayışı çağını aşan tek örnek olarak yalnız başına kalır. Hemen bütün yazarları hedef alan oldukça tarafsız yazıları, özellikle romantizmi tenkit ederek realistnatüralist bir edebiyatı müdafaa eden Viktor Hugo (1885) monografisiyle Beşir Fuad Türk tenkit tarihi içinde dikkate değer bir şahsiyettir.

Türk edebiyatında Batılılaşma'nın tabii mecralarından biri de gazetedir. Her ne kadar gazete edebî bir tür değilse de kullandığı dil vasıtasıyla edebiyat

türlerine zaruri bir yön göstermiştir. Gazetenin kitap gibi uzun süre satışta kalmayıp, günlük okunmaya, bir bakıma tiraja dayanması, onun daha geniş kitlelere hitap edebilecek bir dile sahip olmasını gerektirmiştir. Böylece gazeteye bağlı olarak edebî eserlerde de Şinâsi'nin ifadesiyle "giderek umum halkın kolaylıkla anlayabileceği" bir dil anlayışı yaygınlaşmaya başlar. Zaman zaman sapmalar ve geriye dönüşler bu yaygınlaşmayı önlerse de temelde konuşulan dille ilgisini kesmeyen bir edebiyat anlayışı değerini kaybetmez.

Batılılaşma'ya doğru giden edebiyatta dille beraber gelen başka bir mesele de birtakım yeni kavramlara duyulan ihtiyaçtır. Değişik ilim alanlarında Türkçe'de karşılığı bulunmayan bu yeni kavramların bir kısmı çok defa Fransızca'dan olmak üzere ya aynen alınıyor veya Türkçe'de daha kolay telaffuz edilebilecek bir şekle sokuluyordu. Bir kısmına da kelimenin menşei dikkate alınarak Osmanlıca'da karşılık aranıyordu. Batılı gibi yaşamanın şartlarından biri olarak konuşmalar arasında Fransızca kelimeler kullanma özentisi edebî eserlerde mizahî bir karakter kazandı. Ahmed Midhat Efendi'nin, Recâizâde Ekrem'in ve Hüseyin Rahmi'nin romanlarında alafranga kelimelerle konuşan tipler karikatürize edildi.

Batı düşünce sistemlerinin edebiyatımıza tesir ettiği bir diğer husus da felsefî düşüncelerin dinî duygu, kanaat ve inançlara yansımasıdır. Daha çok şiirde kendisini hissettiren bu durum, dinî akîdelerin, birtakım felsefî fikirlerle birleşerek ferdin kendi inancını gelenek yoluyla değil bizzat psikolojik bir tecrübeyle elde etme isteğinden kaynaklanmıştır. Böyle bir tecrübe tabiatıyla inanma, şüphe, tereddüt ve reddetme gibi birbirinden farklı tavırları ortaya koymuştur. Bunlar Batı'nın felsefî düşüncelerinden kaynaklanmakla beraber felsefî bir sistem halinde değil birtakım sezgiler halinde tezahür eder. Tanzimat sonrası şiirini eski şiirden ayıran önemli farklardan biri de budur. Bu meselenin de ilk izleri Şinâsi'de görülür. Eski şiirimizin, birçok meseleyi aklı bir tarafa bırakarak bir gönül meselesi halinde çözme davranışına karşılık, Şinâsi aklî bir sistem arar: "Dilin irâdesini başta akl eder tedbîr"; "Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur"; "Vahdeti zâtına aklımca şahâdet lâzım" mısralarında geçen akıl, felsefî mânada rasyonalist bir sistemi değil olsa olsa eskinin hayaline yahut hislerine karşılık akla verilen önemi vurgular. Fakat Şinâsi'nin dinî duygularında asıl tereddütlerin sezildiği mısralar Reşid Paşa için yazdığı

kasidelerde dikkati çeker. Küçük Müntehabât'ında geleneğin dışına çıkarak Hz. Peygamber'den hiç söz etmeyen Şinâsi, Reşid Paşa'yı Peygamber'e ait sıfatlarla över: "Acep midir medeniyyet resûlü dense sana"; "Sensin ol fahr-i cihân-ı medeniyyet ki hemân/Ahdini vakt-i saâdet bilir ebnâ-yı zamân";

"Âyet-i beyyinedir âleme her bir sühanın" mısralarındaki "resul, fahr-i cihân, vakt-i saâdet, âyet-i beyyine" gibi tabirler, her ne kadar lugat mânalarıyla kullanılış alanları geniş gibi görünürse de İslâmî literatürde yalnız Hz. Peygamber hakkında kullanılmış terim hükmündedirler. Yine Şinâsi'nin "Münâcât"ında Allah'ın kudretine, büyüklüğüne inanıp hamdettiği dikkate alınırsa onun bir çeşit tabii din inancına sahip olduğu düşünülebilir. Aynı nesilden Ziya Paşa, özellikle "Terciibend"inde kader karşısında sürekli bir şaşkınlık içinde, âciz ve son derece karamsar bir tavır takınır. Her bendin sonunda âdeta bir tövbe cümlesi gibi, "Sübhâne men tahayyere fî sun'ihi'l-ukūl: Sanatı karşısında akılların şaşkına döndüğü Allah'ı tesbih ederim" zikrini tekrar eder. Böylece Şinâsi'nin aynı devirde yücelttiği aklı Ziya Paşa yetersiz bulur. Dünya kötüdür, her şey iyilerin aleyhinde ve kötülerin tarafındadır, diyen Ziya Paşa samimi bir mümin olarak teselliyi tövbeye sarılmakta bulur. Şiir sanatını değiştirmekte olduğu kadar ölüm, hayat, inanç, kader gibi büyük beşerî kavramlar karşısında cüretli psikolojik denemelere giren Abdülhak Hâmid, Doğu'dan, Batı'dan, disiplinsiz ve karmakarışık olarak topladığı bilgileri, duygu ve sezgi halinde aynı karışıklıkla mısralarının içine boşaltır. "Külbe-i İştiyâk", "Kürsî-i İstiğrâk", "Hayd-Parktan Geçerken", "Devrân-ı Muhabbet" gibi şiirlerinde, büyük tabiat karşısında bir çeşit panteist heyecanlar yaşar. Makber'de ise ölüm karşısında şüphe, tereddüt, isyan ve iman dalgalanmaları mısraların arasında gidip gelir. Her türlü edebiyatın, özellikle şiirin, şiirde romantizmin, hatta sistematik olarak felsefenin aleyhinde bulunan, fakat devrinde çevresindeki insanların hepsinden daha köklü Batı felsefesi kültürüne sahip olan ateist Beşir Fuad, bu yeni medeniyetin krizini en acı şekilde duyarak damarlarını kesmek suretiyle intihar eder.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1924; Mustafa Nihat Özön, Türkçede Roman, İstanbul 1936; a.mlf., Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, tür.yer.; Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti Beşir Fuad, İstanbul 1969; a.mlf., Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1975; a.mlf., "Edebiyatımızın Batılılaşması Yahut Yenileşmesi", Büyük Türk Klâsikleri, VIII, 301-316; a.mlf., "Edebiyatımızda Batılılaşma", Sanat ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1990, s. 44-53; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1971; Banarlı, RTET, II, tür.yer.; Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", Türkiye: Coğrafya ve Sosyal Araştırmalar, İstanbul 1971, s. 411-458; Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu, İstanbul 1978; Fethi Naci, 100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 7-72; Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 9-22; R. P. Finn, Türk Romanı (İlk Dönem: 1872-1900) (trc. Tomris Uyar), Ankara 1984; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci İle Recâizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler", TM, X (1953), s. 159-200; Ömer Faruk Akün, "Tanzimat Edebiyatı Sözü Ne Dereceye Kadar Doğrudur", KAM, VI/2 (1977), s. 15-37; VI/3 (1977), s. 22-39; TCTA, I-VI, tür.yer.

Orhan Okay

VI. MİMARİ

Batılılaşma dönemi Türk sanatı, klasik dönemle, eski prensiplere ve motiflere dönüşün başladığı Türk neo-klasiği arasında büyük bir safhadır. Bu dönemde Türk sanatı Batı'dan devamlı olarak sızan sanat zevklerinin ağırlığı altında yeni biçimlere girmiştir.

Türk sanatı, XVI. yüzyılda bilhassa Mimar Sinan ile yaşadığı klasik dönemini XVII. yüzyılda onu devam ettirenlerle sürdürmüş ve bu yüzyılın sonlarına doğru bir duraklama başlamıştır. XVIII. yüzyıl başlarında Osmanlı-Türk sanatında yeni bir güzellik anlayışının hâkimiyeti görülür. Bu yeni sanat akımı, önceleri klasik biçimlere zengin süslemelerin katılması

suretiyle ifadesini bulurken sonraları klasik çizgiler tamamen ortadan kalkarak yerlerini Batı'nın barok üslûbunun ana çizgilerini almış, böylece Türk sanatı yeni ve değişik bir hüviyete bürünmüştür. Bu tesir, XVIII ve XIX. yüzyıllarda sanata hâkim olan yerli azınlık ustalar tarafından yürütüldüğü gibi Osmanlı Devleti topraklarında çalışan yabancı mimar ve sanatkârlar tarafından da yaygınlaştırıldı.

Batılılaşma dönemi sanatı XVIII. yüzyılın ilk yarısı içinde başlamakla beraber Lâle Devri adı verilen Sultan III. Ahmed döneminde (1704-1730) bir geçiş safhası geçirmiştir. Bu devirde henüz klasik dönemin ana prensipleri yaşamaya devam ederken daha ziyade süslemede Batı'nın bezeme motifleri de benimsenerek kullanılmış, klasik üslûpta son derece ölçülü olan süsleme giderek aşırı bir durum almıştır. Bu geçiş dönemi yaklaşık 1700'lerden 1730'a kadar sürmüştür.

Sultan I. Mahmud'la (1730-1754) hızlanan sanatta Batılılaşma, önce Türk baroğunun iyice kendisini hissettirmesiyle klasik üslûbun belli başlı bütün unsurlarının ortadan kalkıp yerlerini barok formlara bırakmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum yaklaşık 1740'tan başlayarak Sultan II. Mahmud devri (1808-1839) içine kadar uzanır. Batı Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkarak Fransız İhtilâli ile hızlanan ve Napolyon İmparatorluğu ile bütün Batı ülkelerinde hâkim üslûp durumuna giren neo-klasik sanat biraz gecikme ile Osmanlı topraklarına da girer. Ana çizgilerini İlkçağ'ın eski Yunan-Roma sanatlarından aldığından neo-klasik denilen bu yeni akım Napolyon devrinin karakteristik sanatı olduğu için buna "empire" (imparatorluk) üslûbu veya sanatı adı da verilmektedir. Bu üslûp İngiltere'de Victorian, Amerika Birleşik Devletleri'nde ise Georgian adlarıyla tanınır. Geçen yüzyılın ilk yarısı içinde Osmanlı ülkesinde de hâkim olan bu üslûp Sultan Abdülmecid (1839-1861) ile Abdülaziz (1861-1876) devirlerinde gerek dinî yapı gerek kamu binaları gerekse saray, yalı, konak ve köşk mimarilerinde kendisini gösterir. Klasik Türk sanatından hiçbir unsurun katılmadığı bu sanat üslûbu bilhassa Tanzimat (1839) ile yaygınlaştığından buna Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından yakıştırılan Tanzimat üslûbu adı gayet uygun düşmektedir. Yaklaşık olarak bu üslûp XIX. yüzyılın sonlarına kadar uygulanmıştır.

Geçen yüzyılın ikinci yarısında özellikle yabancı mimarlar yeni bir

denemeye girişerek bilinen bütün sanatlardan unsurlar almak suretiyle bir karma üslûp ortaya koymuşlardı ki buna da eklektik üslûp adı verilir. Bunda eski Türk sanatının barok, empire, hatta gotik ile karıştırıldığı ve böylece belirli tek bir sanatın temsilcisi olmayan eserler ortaya konulduğu görülür. Bu karma sanat döneminde

bazı yabancı mimarların, o yıllarda Batı Avrupa'da moda olan "art nouveau" veya "Jugendstil" denilen üslûbu da İstanbul'daki birkaç yapıda uyguladıkları bilinmektedir. Bunun yanında yine yabancı mimarlar eski çağların üslûplarını meydana getirdikleri binalarda aynen tekrarlamışlar veya onlardan aldıkları motiflerden faydalanmışlardır. Böylece İlkçağ'ın Yunan-Roma veya Ortaçağ'ın Bizans, hatta Arap (Mağrib) üslûplarının da birtakım binalarda uygulanmış olduğu görülmektedir.

Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1908) son yıllarına doğru Türk klasik sanatına dönülmüş ve böylece Türk neo-klasiği denilen bir üslûp doğmuştur. İstanbul başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin her tarafında az veya çok başarılı örnekleri görülen bu Türk neo-klasiği Cumhuriyet'ten sonra da bir süre devam etmiş ve buna da Ankara üslûbu denilmiştir. Türk sanatının Batı'daki sanat akımları paralelindeki son 60-70 yıllık gelişmesi ise Cumhuriyet dönemi Türk sanatı olarak ayrı bir konudur.

Batılılaşma dönemi sanatına geçiş safhasını teşkil eden Lâle Devri'nde yaşama zevkinin verdiği hızla ilk olarak köşk, yalı ve saraylar yeni bir anlayışa göre düzenlenir. Bunda Paris'e 1133'te (1720-21) elçi olarak giden ve dönüşünde III. Ahmed'e bir rûznâme takdim eden Yirmi sekiz Mehmed Çelebi'nin anlattıklarının büyük payı olmuş, o yıllarda başta Fransa olmak üzere bütün Batı ülkelerinde moda olan, içinde su kanalları, kaskatlar (sunî şelâle), fıskiyeler bulunan, muntazam dikilmiş ağaç sıraları ile gölgelenen bahçeler Osmanlı sarayına da girdi. Bunun neticesinde Fransa'nın Fontaineblau, Marly gibi saray bahçelerinin benzeri olarak Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa tarafından Kâğıthane deresi kenarında Sâdâbâd Sarayı ve bahçesi yaptırıldı. Devrin ünlü şairi Nedîm'in şiirlerinde güzellikleri ebedîleştirilen bu bahçe ve saray tek örnek değildir. Kısa sürede Boğaziçi kıyılarında ve Kâğıthane vadisinde bunun benzeri yalı ve köşkler yapıldı. Bu dönemde hâkim olan bütün satıhların süslemelerle kaplanması, Üsküdar'da III. Ahmed Çeşmesi ile Ayasofya önündeki III. Ahmed

Çeşmesi'nde ve Topkapı Sarayı topluluğu içinde bulunan III. Ahmed'in odasında açıkça kendisini gösterir. III. Ahmed çeşmelerindeki süslemede yer yer Türk sanat geleneğine bütünüyle yabancı, bezeme motiflerinin varlığı dikkati çektiği gibi süslemenin çokluğu da klasik dönem estetiğine tamamen aykırıdır. Selâtin camileri geleneğinin bu geçiş dönemi içinde meydana getirdiği büyük bir eser ise Üsküdar'da Gülnûş Emetullah Sultan için yapılan Yeni Vâlide Camii'dir (1708-1710). Burada hâlâ klasik Türk sanatının ana prensiplerinden vazgeçilemediği söylenebilir. Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa Camii de (1732-1734) plan bakımından Mimar Sinan devrinden beri tatbik edilen bir şemaya uymuş, fakat süsleme bakımından yeni akımı sürdürmüştür. Klasik dönemin çini duvar kaplamasının burada uygulanışında kullanılan eskilere nisbetle çok kalitesiz çiniler, bu devirde Türk sanatının geçirmekte olduğu bocalamanın en açık belirtisidir.

Bu döneme ait dinî mimarinin örnekleri olarak Şehzadebaşı'nda Nevşehirli İbrâhim Paşa Külliyesi (cami, medrese, sebil, çeşme) ile aynı sadrazamın yepyeni bir merkez olarak kurdurduğu Nevşehir'deki büyük külliyesi gösterilebilir. Bunlarda henüz biçimleme bakımından eski geleneklere bağlı kalındığı ve Batı tesirli bir girişimde bulunulmadığı dikkati çeker. Yalnız İstanbul'da Çarşamba semtinde Şeyhülislâm İsmâil Efendi Camii'nde (1725), -günümüzdeki adıyla İsmâil Ağa Camii-mimaride bazı yenilikler uygulandığı ve fevkanî olarak inşa edilen camiye dışarıdan merdivenlerle ulaşıldığı görülür.

Patrona Halil ayaklanması ile kan ve ateş içinde boğulan Lâle Devri'nin kapanması ve Sultan I. Mahmud'un tahta çıkması ile sanatta tam Batılılaşma başlamış oldu. Yeni sanat zevkinin en belirgin örneği, Tophane İskelesi başındaki Sultan I. Mahmud meydan çeşmesidir. Bu hususta ikinci örnek, Azapkapı İskelesi başında inşa olunan Valide Sâliha Sultan Çeşmesi'dir (bk. AZAPKAPI ÇEŞMESİ ve SEBİLİ). Kısa bir süre içinde bütün çeşme ve sebillerde bu yeni sanat akımı genelleşmiş, bunlarda klasik dönemin sivri Türk kemeri tamamen unutularak yerini kıvrımlı barok kemer almış, şebekeler bu üslûba uygun biçimde dökülmüş, mermer üzerine süslemeler de bütünüyle Batı sanatından alınmıştır. Topkapı Sarayı'nda bu dönemde Batı'dan ithal edilen mefruşatın kullanıldığı da bilinmektedir. Bu arada mekânlar Batı sanatından alınan motiflerle bol altın yaldız

kullanılarak işlenmiştir. Darüssaâde ağası hattat Beşir Ağa'nın tefriş ettiği Şehzadeler Mektebi, iç görünüş bakımından

Avrupa'nın saray veya şatosunun bir salonundan farksızdır.

Bâbıâli'nin hemen yakınında III. Ahmed ve I. Mahmud devirlerinin Dârüssaâde ağası Hacı Beşir Ağa tarafından 1745'te inşa ettirilen cami, medrese, sıbyan mektebi, çeşme, sebil, kütüphane ve tekkeden meydana gelen külliyede (bk. BEŞİR AĞA KÜLLİYESİ) Batılılaşma akımı kuvvetli biçimde kendisini gösterir. Külliyenin kompozisyon şeması klasik düzenlemeden farklı olduğu gibi kütüphane ve sebilde de yeni sanat zevkinin özellikleri tamamen hâkimdir. Bundan birkaç yıl sonra yapımına başlanan Nuruosmaniye Camii'nde ise (1748-1755) Batı'nın barok üslûbunun yerleştiği görülmektedir. Dört ana kemere oturan 25, 50 m. çapındaki tek büyük kubbenin örttüğü cami mekânında mihrap çok köşeli bir çıkmanın içine yerleştirilmiştir. İç avlu ise Türk sanatında başka hiçbir yerde rastlanmayacak biçimde yarım yuvarlak yapılmış, bütün silmelerle kemerler, kapı nişleri kavsaraları, sütun başlıkları, iç süsleme, hatta pencerelerdeki revzenler bile barok üslûpta yapılmıştır. Caminin bütününde barok dinî yapılarının karakteristiği (cephede düz duvar ve bunu destekleyen kavisli çifte payanda) olmamakla beraber yukarıda belirtildiği gibi bütün ayrıntılar Batılıdır. Böylece Nuruosmaniye Camii ile Türk baroğu en iyi temsilcisini vermiştir. Fakat Türk sanatının Batı'dan ithal edilen sanat akımına teslim olması bir süre dalgalanma geçirmiştir. Nuruosmaniye Camii'ndeki Batılı atılım sonraki yapılarda ondaki ölçüye varmamıştır. Ev mimarisinde ise Batılılaşma planlarda değil tesirini iç süslemede göstermiştir.

Batılılaşma döneminin İstanbul'da ortaya koyduğu selâtin camileri, şehrin içinde bu türden büyük yapılara artık yer kalmadığından, Lâleli Camii istisna edilecek olursa şehrin çevresinde yaptırılmıştır. III. Mustafa'nın (1757-1774) yaptırdığı Salacak kıyısına hâkim bir yerdeki Ayazma Camii, yüksek kitlesiyle klasik mimariden ayrılmakla beraber Nuruosmaniye Camii derecesinde Batılı değildir. Ayrıntılar, iç süsleme, mihrap, minber vb. ise Batı üslûbuna uygun olarak yapılmıştır. Sultan III. Mustafa 1766 zelzelesinde tamir kabul etmez derecede harap olan Fâtih Camii'ni yeniden yaptırmıştır. Hassa mimarı Mehmed Tâhir Ağa tarafından 1767-1771 yılları

arasında inşa edilen bu ikinci Fâtih Camii'nde, plan bakımından klasik dönemde Şehzade Camii, Sultan Ahmed Camii ve Yenicami'de uygulanan dört yarım kubbe ile desteklenen ana kubbe sistemi kullanılmakla beraber büyük taşıyıcı ayaklarla (pilpâyeler) caminin içini çepeçevre dolaşan silmeler barok üslûbun başlıca belirtileridir. İç süslemede kalem işi nakışlarda ise bütünüyle Batı'nın barok sanatı hâkimdir. I. Abdülhamid'in Boğaziçi kıyısında Beylerbeyi'nde yaptırdığı büyük cami eski selâtin külliyesi geleneğinin bozulduğunu gösteren bir örnektir. I. Abdülhamid'in Sirkeci'de yaptırdığı külliye, medrese, türbe, aşhâne-imaret, kütüphane ve hatta gösterişsiz bir de camiden ibaret olmakla beraber esas cami şehrin uzak bir köşesinde inşa edilmiştir.

İstanbul dışındaki taşra camilerinde de aynı durum görülür. Yozgat'ta Çapanoğulları (1777-1779) veya Şumnu'da Şerif Halil Paşa camileri gibi daha pek çok eser bu Batılılaşma zevkinin örnekleridir. Bunlar arasında Aydın'da Cihanoğlu Camii'nde (1756) Batı tesiri çok kuvvetli biçimde kendisini belli eder. Safranbolu'da İzzet Mehmed Paşa ve İzmir'de Kemeraltı camileri de XVIII. yüzyılın ikinci yarısında mimari elemanları ve bilhassa iç süslemeleri bakımından Türk sanatına artık iyice hâkim olan Batı sanat zevkini aksettirirler. Bu durum küçük kasabalar ve yerleşme yerlerindeki yapılarda dahi kendisini gösterir. A. Ödekan'ın belirttiği Kars'ın Bardız nahiyesindeki cami gibi Çorum'un Mecitözü'ndeki Elvan Çelebi Zâviyesi'nin sonradan yenilenmiş cami kısmında da gerek ahşap aksamda gerekse iç süslemede ve mahfil kemerlerinde barok üslûp hâkimdir.

Batı'dan alınan barok üslûp cami mimarisinde bu yolda bir uygulama ve gelişme gösterirken medreselerde eski klasik döneme nisbetle büyük bir farklılık görülmez. Sadece dershane-mescidin hücrelere nazaran yerleştirilişi bazı örneklerde değişiktir. Buna karşılık tekke mimarisinin Batılılaşma akımı ile bu yeni sanat anlayışına paralel biçimde geliştiği, hatta bütünü ile değiştiği görülür. İçleri, bilhassa semâhâne ve tevhidhâneleri bir saray mekânını andırır biçimde muhteşem surette nakışlarla bezenmiştir. Bu nakışlarda genellikle Batı sanatı motifleri kullanılmıştır. Kâgir tekke yapıları arasında İstanbul'da Küçük Efendi Külliyesi, Avrupa'nın barok sanatında çok sevilen bir unsur olan oval biçimli orta mekânı bakımından dikkati çeker.

Sıbyan mekteplerinden bazıları bir medresenin veya büyük bir külliyenin parçası olarak yapılırken Batılılaşma döneminde başlı başına bir yapı halinde inşa

edilenler de olmuştur. Öteden beri sürüp gelen sebil veya çeşme ile sıbyan mektebini birleştirme fikri ise bu dönemde de devam etmiştir. Lâle Devri sonlarında Azapkapı'da Vâlide Sâliha Sultan adına yaptırılan ve 1955'te yıktırılan sıbyan mektebi, henüz klasik sanatın özelliklerinin devamına işaret eden âbidevî karakterde çok güzel bir eserdi. Ancak burada sebil-çeşme eski gelenekteki gibi mektebin zemin katına yapıştırılmayıp ayrı bir yapı olarak yanında inşa edilmişti. Sultan I. Mahmud'un vakfı olarak 1742'de Ayasofya Camii avlusunda yaptırılan sıbyan mektebi ise, barok üslûbun tesirini üstünün bir kubbe ile örtülmesinde gösterir. Halbuki önceki devirlerde inşa edilen bu çeşit yapılarda tek mekân halindeki derslik bir aynalı tonozla örtülüyordu. Barok üslûbun kendisini belli ettiği önemli bir eser de Vefa'da Recâi Mehmed Efendi Sıbyan Mektebi'dir (1775). Barok üslûbun en ince ayrıntısına kadar hâkim olduğu cephesinde ortada bir sebil, yanında çeşmesi yer almakta, derslik ise üst katı teşkil etmektedir. Fındıklı'da Zevkî Kadın Sıbyan Mektebi'nde (1755) sebil yoksa da barok üslûpta yapılmış bir çeşme binanın cephesini süsler. Bir aynalı tonozun örttüğü derslikte de barok kıvrımlarla biçimlendirilmiş bir ocak yaşmağı dikkati çeker. Daima dikdörtgen olan sıbyan mekteplerinin dış mimaride yarım yuvarlak köşelerle değişik bir biçim alışı ise Unkapanı'nda Atatürk Bulvarı kenarındaki Şebsafâ Kadın Sıbyan Mektebi'nde (1787) görülebilir.

Sanatta Batılılaşma'nın çeşitli örnekleri küçük yapılardan türbelerde ve mezar taşlarında da görülmektedir. Mimarisinde barok üslûbun kuvvetli şekilde kendisini gösterdiği bir eser de Lâleli Camii'nin yanındaki Sultan III. Mustafa Türbesi'dir. Dış çizgilerin, pencere kemerlerinin tamamen Batı tesirini taşımasına karşılık son tamirde ortaya çıkan iç süsleme kalem işi nakışlar klasik üslûbun örnekleridir. Bu da henüz Batılılaşma'nın bu devirde tam yerleşmediğinin bir delili sayılabilir. Batılılaşma kendisini daha da kuvvetle Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi'nde gösterir (1792). Yarım yuvarlak hatların çokluğu türbenin dış mimarisinin Batılı karakterini vurgular. Aynı hususun açıkça belirdiği diğer örnek, Fâtih Camii yanındaki Nakşıdil Vâlide Sultan Türbesi (1818) olup on dört cepheli bir çokgen

biçimindeki mimarisi kıvrımlı kornişlerle daha da hareketli bir biçime sokulmuştur.

Âbidevî türbelerin dışında basit mezar lahitleriyle şâhideler de Batılılaşma akımından uzak kalamamıştır. Lahitlerin mermerden dış yüzlerindeki kabartma süslemelerde Batı'dan alınmış motiflerin hâkim olduğu görülür. Aynı husus mezar taşları (şâhideler) üzerindeki bezemeler için de geçerlidir.

Osmanlı devri Türk medeniyetinde XVIII. yüzyıl vakıf kütüphanelerinin çok sayıda kurulduğu bir dönemdir. Başlı başına bir bina olarak İstanbul'da 1661 yılında yapılan Köprülü Kütüphanesi'nden sonra bu türden tesislerin çoğaldığı görülür. Bunlar arasında Topkapı Sarayı camiası içinde bulunan Sultan III. Ahmed Kütüphanesi, mermer kaplı üst yapısı, muhteşem süslemesiyle âbidevî bir eserdir. Burada henüz klasik yapı unsurlarına sadık kalınmıştır. Fakat Ayasofya Camii'nin iki takviye payandası arasına sıkıştırılan Sultan I. Mahmud Kütüphanesi'nde çok zengin bir süsleme görülür. Ahşap üzerine nakışlar, yazılar ve çeşitli devirlere ait çinilerden oluşan bu süsleme arasında kütüphanenin okuma bölümünü cami hariminden ayıran tunç şebeke çok açık barok bir desene göre dökülmüştür. Barok mimarisinin tesirleri Defterdar Âtıf Efendi (1741) ile Nuruosmaniye Külliyesi kütüphanelerinde kendisini belli eder. Bâbıâli'de Hacı Beşir Ağa Külliyesi içindeki kütüphane mimari bakımdan gösterişsiz bir mekândan ibaret olmasına karşılık duvarları ve tonozu, içleri Batı zevkine göre işlenmiş desenlerle süslenmiş barok profilli çerçeveler ile kaplanmıştır. Aynı üslûp özelliği, okuma salonundan cami mekânına açılan oval pencere ile bunun demir parmaklığında ve bu pencerenin içinde açıldığı nişin kemerinde de görülür. Lâleli'de Sadrazam Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi (1762) III. Ahmed Kütüphanesi'ne benzeyen bir yapıdır. Giriş revağı, ortada bir büyük, etrafında daha küçük kubbeleriyle bu kütüphane âdeta bir cami mimarisini andırır. Çarşamba'da Murad Efendi Kütüphanesi'nde de aynı şema uygulanmıştır. Sirkeci'de I. Abdülhamid Külliyesi'ndeki kütüphane, dış mimarisinde klasik üslûbu tekrarlamakla beraber, eski bir gravürden öğrenildiğine göre aslında çok zengin Batı üslûbunda ve bugün hiçbir izi kalmayan bir iç süslemeye sahipti.

Sanatta Batılılaşma en güzel örneklerini su tesislerinde vermiştir denilebilir. İstanbul'un gittikçe artan su ihtiyacını karşılamak üzere III. Ahmed

tarafından 1135'te (1722-23) yaptırılan ve II. Mahmud'un 1748'de tamir ettirdiği Büyük Bent ile II. Mustafa'nın 1179'da (1765-66) yaptırttığı Ayvat Bendi bu dönemin en gösterişli su mimarisi örnekleridir. Fakat şehrin Galata-Beyoğlu tarafında yerleşmenin yoğunlaşması ile gereken suyu sağlamak üzere Sultan I. Mahmud tahta çıkışının ilk yıllarında Taksim şebekesini yaptırmıştır. Bu büyük ve önemli şebekenin Topuzlu Bendi, Taksim (Maksem) su dağıtma merkezine su verir. Bendin muntazam taş duvar örgüsünü taçlandıran korkuluk ve köşkler barok üslûbunda ince, zarif eserlerdir. Aynı husus, 1797'de bu şebekeyi zenginleştirmek üzere ilâve edilen Mihrişah Vâlide Sultan Bendi'nde de görülür. Barok üslûp burada kitâbe köşkünde belirlidir.

Su şebekelerinin şehir içinde dağıtım merkezi olan maksemlerden Taksim Beyoğlu-Galata kesimine su veren Taksim'deki de iç mimarisinde Batılı sanat akımının izlerine sahiptir. Su sisteminin unsurlarından olan su terazilerinde bile barok üslûbun uygulanışı, Şehzade Camii ile Kadıköy'de Acıbadem yolu üstündeki terazilerin mimarilerinde kendisini açıkça göstermektedir.

Su mimarisiyle bağlantılı olarak Batılılaşmış Türk sanatı bilhassa çeşme ve sebil mimarisinde en güzel örneklerini vermiştir. Bunlarda artık klasik Türk sanatına bağlı hiçbir mimari ve tezyinî unsur yoktur. Ancak Batı'da tamamen değişik bir biçimde ifadesini bulan çeşmelerin eski Türk geleneğine göre yapımı sürdürülmekte, sadece kemerleri ve mermer cephesinin kabartma süslemesi barok motiflerle süslenmektedir. Kemeri destekleyen renkli taşlardan ince sütunçeler bu cephelere daha renkli ve hareketli bir görünüm vermektedir. Avrupa'nın şadırvan tipi, ortasında bir fıskiye sütun veya pâyesi olup suyu zeminden yüksek bir havuzda toplanan ve ihtiyaç sahiplerince buradan kovalar ile alınan şadırvan çeşmeler Türk su medeniyetine ancak Doğu Trakya'ya kadar girebilmiştir. Bunlardan, ortasındaki fıskiye pâyesi zengin süslemeler ve kaside beyitleriyle süslenmiş bir örnek Tekirdağ'dadır. Çeşme ve sebillerde geçiş döneminde, klasik mimari muhafaza edilmekle beraber, cephe süslemesinin çok zenginleşmesiyle sanat zevkindeki değişmenin ortaya konulması Batılılaşma'nın hızlanması ile mimariye de tesir etmiştir. Bu surette en basit çeşmelerde bile klasik sivri kemerin yerini barok profilli bir kemer biçiminin aldığı görülür. Bununla birlikte mermer süsleme de tamamen Batı

motiflerinin benimsenmesi şeklinde uygulanmıştır. Batı'da olmayan ve yalnız Türk sanatına mahsus bir yapı türü olan sebil, Türk barok sanatında gerçekten güzel, zarif ve başarılı eserler vermiştir. Bunlarda taş üzerine işlenen nakışlarla birlikte pencerelerdeki tunç veya dökme demir şebekelerle, desenlerinin Batılı olmasına karşılık, Türk sanatına intibak ettirilmiştir. Tunç şebekelerin döküm eseri olarak teknik bakımdan da üstün bir başarı gösterdikleri göze çarpar. Dolmabahçe'de Mehmed Emin Ağa Çeşme ve Sebili (1740) ile Karacaahmet'te Sâdeddin Efendi Çeşmesi (1741), Batı sanatı tesiri altındaki sebil-çeşme mimarisinin ilk örnekleridir. Bunları Bâbıâli'de Hacı Beşir Ağa Çeşmesi (1745) takip eder. Bu sonuncuda sebile alışılmamış bir biçim verilerek cepheler içbükey olarak yapılmıştır. Aynı tarihlere ait Beyazıt'ta Seyyid Hasan Paşa Sebili de Batılı sanatın hâkim olduğu bir eserdir. Fındıklı'da Zevkî Kadın Çeşmesi (1755), Nuruosmaniye Külliyesi avlu kapısı yanındaki sebil-çeşme (1756), evvelce Sirkeci'de I. Abdülhamid Külliyesi'nin bir parçası olarak aşhâne-imaretin köşesindeyken bu binanın yıkılması üzerine Gülhane Parkı'nın ana giriş kapısı karşısında Zeynep Sultan Camii önüne getirilen çeşme ve sebil (1777), Saraçhanebaşı'nda Dülgerzâde Camii avlu duvarına bitişik çeşme (1780) ile Emirgân'da I. Abdülhamid Çeşmesi (1782), Üsküdar'da Hibetullah Sultan Çeşmesi (1791), Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Çeşmesi (1792) Türk baroğunun sebil ve çeşme mimarisinde ortaya koyduğu örneklerdir. Kabataş'ta set üzerinde bulunurken 1955'te yıktırılan, 1788 tarihli Silâhtar Yûsuf Efendi, Kadıköy'de 1794 tarihli Hâlid Ağa, Akıntıburnu'nda 1804 tarihli Beyhan Sultan çeşmeleri, tamamen barok üslûbun hâkim olduğu üçüzlü büyük çeşmelerden birkaçıdır. Bu dönemin başka bir benzeri olmayan değişik biçimde bir eseri ise Kadırga Limanı'nda 1779'da III. Ahmed'in kızı Esmâ Sultan'ın yaptırdığı meydan çeşmesidir. İki cephesinde muslukları olan bu mermer çeşmenin köşeleri niş biçiminde olup teras halindeki haznesinin üstü namazgâh olarak inşa edilmiştir. Evvelce Fındıklı Camii

önünde iken 1955'te Kabataş'ta şimdiki yerine taşınan Koca Yûsuf Paşa Çeşmesi (1787) ve Sebili'nin bu zengin su tesisi yapısında ortadan dışarı taşan bir kitle oluşturması ile barok üslûbu kuvvetle vurgular. Süslemenin yanı sıra barok mimarinin kıvrımlı ayrıntılar ve yuvarlak kitlede de ortaya konulduğu son sebil örneği Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Sebili'dir (1792). Bu akım Osmanlı ülkesinin İstanbul dışındaki eyaletlerine kadar

uzanmış, böylece İzmir ve Kahire'de Batı tesiri altında sebiller yapılmıştır.

Su mimarisine bağlı bir yapı çeşidi olan hamamların ısıtılması için odun sağlanması hususunda güçlükler çıkması üzerine XVIII. yüzyıldan itibaren İstanbul'da yapımının kısıtlandığı bilinmektedir. Bu sebeple bu yüzyıl içinde Ayasofya Kütüphanesi'nin evkafı olmak üzere I. Mahmud tarafından yalnız Cağaloğlu Hamamı (1742) yaptırılmıştır. Burada Türk hamam geleneğini sürdüren bir plan kullanılmakla beraber kemerlerde ve ayrıntılarda barok unsurlar kendilerini belli ederler.

Batılılaşma dönemi içinde büyük şehirlerde ticaret, zenaatler ve konaklama için hanlar yapımına devam edilmiştir. Bunlar aynı zamanda yaptıranların inşa ettirdikleri hayır binalarının bakımı ve yaşaması için gelir sağlıyordu. İstanbul'da bu çeşit hanların en mükemmeli Mercan Yokuşu'nda, XVII. yüzyıla ait Büyük Vâlide Hanı karşısında III. Mustafa'nın 1764'e doğru yaptırdığı Büyük ve Küçük Yeni hanlardır. Bunlar ortası açık avlulu han geleneğini sürdürmekle beraber üç katlı olarak yapılmıştır. Revaklarında eski dönemin sivri kemerleri yerine yuvarlak kemerler kullanılmış ve sokağın topografik durumuna göre şevli çıkmalar katların cephelerini hareketlendirmiştir. Küçük Yeni Han'ın bir özelliği de bir köşesinde çeşmesiyle tek kubbeli ve minareli bir caminin varlığıdır. Beyazıt'ta 1740'a doğru Seyyid Hasan Paşa'nın, yakınındaki külliyesi evkafından olarak yaptırdığı iki katlı handa Batılılaşma tesiri olarak yuvarlak kemerler kullanılmış, üst kat odaları taş konsollar üzerine çıkmalar halinde cephelere aksetmiştir. 1747'de giriş kemeri dört sütun ve iki barok çeşme ilâvesiyle süslenmişti. Ne yazık ki 1894 zelzelesinde üst kat tamamen yıkılmış, 1956 imarında da giriş cephesi ve çeşmelerle revakların büyük kısmı yok edilmiştir. İstanbul dışında İzmir'de Dârüssaâde ağası Beşir Ağa Hanı XVIII. yüzyılın bu çeşit mimari örneklerinden biridir.

Osmanlı padişahlarının yüzyıllar boyunca içinde yaşadıkları Sarây-ı Cedîd (Topkapı Sarayı) yapıları arasında Batılılaşma akımına uygun olarak bazı mekânlar da ilâve edilmiş veya eski bazı bölümler bu yeni zevke göre bezenerek tefriş edilmiştir. Tamamen Batılı bir dekorasyon ile kaplanan Şehzadeler Mektebi bu hususta bir örnektir. Sultan III. Osman tarafından yaptırılan köşk ile I. Abdülhamid'in yatak odası ve III. Selim'in odası, Avrupa duvar fayansları ve barok üslûplu renkli, yaldızlı nakışlarla

bezenmiş, ocak yaşmaklarına barok biçimler verilmiştir. Böylece bu mekânlar Batı saraylarındaki salon ve odaların görünümünü almışsa da tefrişte henüz Avrupa mobilyası istenmediğinden eski geleneğin sedirleriyle döşenmiştir. Türk geleneğine bağlı mimari ile Batı zevkine uygun iç süslemenin kaynaştığı, çok gösterişli bir bölüm ise, esası daha eski olmakla beraber 1752'de I. Mahmud tarafından tezyin ettirilen Mustafa Paşa veya Sofa Köşkü'dür. Burada duvar ve bilhassa tavan süslemesi Batılı sanat akımının muhteşem bir örneğidir. Hünkârın özel hamamında padişahın kurnasının olduğu yer de yine bu dönemde barok motifli bir tunç parmaklıkla ayrılmıştır.

Batılılaşma döneminin en önemli topluluğu Sarayburnu'ndaki yazlık saraylardı. Eski köşklerin yerinde XVIII. yüzyıl içinde yapılan ve bilhassa III. Osman devrinde tezyin edilen bu muhteşem yapıda Batı'dan getirilen malzemenin kullanıldığı bilinir. Bazı resim ve fotoğraflar ile dış görünümü hakkında bilgi edinilen bu sahilsarayından 1863 yangınından sonra hiçbir iz kalmamıştır. Bir yazlık saray durumunda olan Kâğıthane deresi kıyısındaki Lâle Devri'nde Batı sarayları taklit edilerek yapılan Sâdâbâd Kasrı'nın 1730'da Patrona ayaklanmasında ufak ölçüde bir tahribi atlattıktan sonra I. Mahmud tarafından tamir ettirildiği bilinmektedir. Su kıyısında çağlayanların başında olan Çadır Köşkü, dalgalı geniş saçağı, yuvarlak bir düzene göre sıralanan sütunlara oturan çatısı, iç kubbe ve saçak altı süslemesiyle tam Batı sanatını aksettiren bir yapı idi. II. Mahmud, dış mimarisiyle klasik geleneğe bağlı olan Sâdâbâd'ı yıktırarak yerine "yeni resm üzere" bir kasır inşa ettirmiştir. Eski gravürlerde dere üstündeki cephesi görülen bu yeni kasır küçük bir Batı sarayının benzeriydi. Çıkmaları su içine inen direklere oturuyordu. II. Mahmud'un bu kasrı uzun ömürlü olmamış, Abdülaziz devrinde içi ve dışı Avrupa saraylarının taklidi olan Çağlayan Sarayı'na yerini bırakmak üzere yıktırılmıştır. Çadır Köşkü ise korunmuştur.

Batılılaşma evler, konaklar ve yalılarda mimarilere pek tesir etmemiş, buna karşılık iç süsleme, ocak yaşmakları, kemer biçimleri, duvar ve bilhassa tavan süslemeleri bütünüyle Avrupa'dan ithal edilen sanat akımına göre yapılmıştır. Daha önceden mevcut ahşap kulenin yerini tutmak üzere Sultan II. Mahmud'un 1828'de yaptırdığı Beyazıt Yangın Kulesi yivli gövdesi, soğan biçiminde kaidesi ve gözetleme köşkü ile Batılı sanat akımının

değişik tip bir yapıda uygulanışını gösterir. Barok üslûbun en güzel ve en gösterişli örneklerinden biri de iki yanında çeşmeleri ve dalgalı geniş saçağı ile Bâbıâli'nin Alay Köşkü tarafındaki girişidir. Bunun bir benzerinin ise Beyazıt'ta Eski Saray'ın kapısı olduğu eski bir gravürden öğrenilmektedir.

Sultan II. Mahmud devrinde başlayan ve Fransız empire üslûbunun hâkimiyetini gösteren ikinci büyük akım, Osmanlı Devleti'nde çalışmaya gelen yabancı mimarlar ve Ermeni asıllı Balyan ailesinden kalfalar tarafından uygulanmış ve Tanzimat üslûbunu oluşturmuştur. Bu, bir bakıma bu devirde resmî devlet üslûbu olmuştur.

Batılılaşma XIX. yüzyıl içinde Paris'in belediye sisteminin İstanbul'da da kabul edilmesiyle belirli bir hal alır. Paris'in belediye bölgeleri (arrondissement) İstanbul'da taklit edilerek şehremâneti daireleri tesbit edilmiş ve ilki 6. daire olarak yabancıların yoğun olduğu Galata ile Beyoğlu'nda kurulmuş, burada ilk belediye yönetmelikleri uygulanmaya başlanmıştır. III. Selim devrinden itibaren de Batılı şehircilik prensiplerine göre yeni mahallelerin belirli bir plana göre kurulmasına özen gösterilmiştir (Üsküdar'da Selimiye, İhsaniye gibi). Ayrıca Vakıflar'a gelir sağlamak üzere kâgir Batı üslûbunda ev dizileri yapılmış olup bunların en güzel örneği, inşaatı tamamlanamayan Maçka sırtlarındaki Aziziye Camii'nin evkafı olarak Beşiktaş'ta inşa edilen ve günümüzde de varlığını koruyan Akaretler denilen evlerdir.

Tophane'de II. Mahmud'un 1823-1826 yılları arasında inşa ettirdiği Nusretiye Camii, artık selâtin camiine yer kalmayan o zamanki şehrin içinde değil uzak bir yerde yapılmış ve yanında bu türden külliyelerde yer alması gereken vakıf binalardan vazgeçilmiştir. Buna karşılık etrafında Tophane tesisleriyle Topçu Kışlası yapılmıştır. Bu bakımdan Nusretiye Camii, Batılılaşmış Türk mimarisinde eskiye nazaran değişik bir uygulamaya işaret eder. Muvakkithâne ve sebil gibi ek yapıları caminin karşısındaki kışlanın kapısında inşa edilmişken, Abdülaziz zamanında cadde genişletilirken şimdiki yerlerine taşınmış, caminin evvelce etrafını saran avlu duvarı ve kapıları da bu sırada kaldırılmıştır. Böylece cami klasik selâtin camileri düzenine benzemeyen bir görünüş almıştır. Son cemaat yerine yüksek merdivenlerle çıkılması, bu bölümün iki yanında padişahın istirahatı için küçük çapta birer saray mekânını andıran süslü kasr-ı

hümâyunların bulunması Batılılaşmış Türk sanatının yenilikleridir. Burada empire üslûbu bazı barok unsurlarla birlikte uygulanmıştır. İç süsleme çok zengin olmakla beraber tamamen Avrupalı zevkine göredir. Caminin inşasından bir süre sonra yeniden yaptırılan çok ince minareler, hem nisbetleri hem de gövde ve şerefe biçimleri bakımından klasik minarelerden farklıdır. Daha önce 1804'te III. Selim tarafından yapılan Selimiye Camii'nde de görülen, son cemaat yerinin üstüne ve yanlarına yerleştirilen kasr-ı hümâyunlar artık bundan böyle XIX. yüzyıl selâtin camilerinin en belirli özelliği olacaktır. Beşiktaş'ta Yıldız Sarayı parkının girişinde Abdülmecid'in 1848'de yaptırdığı Küçük Mecidiye Camii, empire üslûbun örneği olmakla beraber, minare şerefesi ince sütunlara dayanan bir saçakla örtülerek sütunlara oturan kemerlere gotik bir biçim verilmiştir. Böylece sonraları daha yaygınlaşacak karma (Zclectique) üslûbun ilk örneği burada verilmiştir.

Avrupa neo-klasiği denilebilecek empire üslûbun daha da kuvvetle belli olduğu selâtin camileri, Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan adına 1853-1854 yıllarında yaptırılan Dolmabahçe Camii ile Ortaköy'de 1854-1855'te inşa ettirilen Büyük Mecidiye Camii'dir (Ortaköy Camii). Bunların çok ince minarelerine Antikçağ'ın sütun başlıkları biçimi verilmiş, cepheler bir saray cephesi gibi Batı sanatına mahsus mimari unsurlarla tezyin edilmiştir. Aynı hususlar 1851'de yine Abdülmecid'in inşa ettirdiği Hırka-i Şerif Camii'nde de görülmekte, ancak burada empire üslûp minare şerefelerinin sütun başlığı biçiminde oluşu ile belirlenmektedir. Yine Abdülmecid'in 1854'te yaptırdığı Teşvikiye Camii ise cephesindeki bir İlkçağ yapısını andırır biçimde üçgen alınlıklar ve akroterleriyle Batı'nın empire üslûbunun Türk cami mimarisine uygulanışını gösterir. İstanbul dışında bu üslûp daha mütevazi ölçüde Tekirdağ'da Orta Cami'de (1961'de bozuldu) ve daha iddialı olarak Konya'da 1867'de yapılan Aziziye Camii'nde görülür. Batı Anadolu'da bilhassa İzmir'de bu Batı tesirli sanat akımının örneği olan camiler yapılmıştır (Kemeraltı, Hisar, Şadırvanaltı, Kestanepazarı camileri, Söke'de İlyas Ağa Camii).

Empire üslûbu en âbidevî örneğini, Divanyolu caddesi kenarındaki 1840'a doğru yapılan Sultan II. Mahmud Türbe ve Sebili'nde vermiştir. Tamamen mermer kaplı olan bu hazîre duvarında, içi kadife perdeleri ve nakışları ile bir Avrupa sarayı odası gibi döşenmiş türbede ve İlkçağ'ın yuvarlak

mâbedlerinin (tholos) bir benzeri olan Dor nizamındaki sebilde empire üslûbunun bütün özelliklerini bulmak mümkündür. Sultan Selim Camii yanında Abdülmecid Türbesi'nin eski klasik mimariye dönüşü göstermesine karşılık Eyüp'te Mehmed Ali Paşa ve ailesine ait türbe eski geleneğe uzak, Avrupaî bir mekân biçimindedir. XIX. yüzyılda daha bunun gibi birçok türbe yapılmıştır.

Kütüphane mimarisinde Batı'dan ithal edilen üslûbu, Galata Mevlevîhânesi girişi yanında 1828'de yapılan Hâlet Efendi Kütüphanesi'nde bulmak mümkündür. Aynı üslûp, çok daha mütevazi ölçülerde Yerebatan'da Esad Efendi Kütüphanesi'nde de temsil edilmiştir.

Çeşme mimarisinde Batı'dan alınmış sanat akımını Üsküdar'da 1802 tarihli III. Selim, evvelce İstanbul tarafında iken 1940'larda Topkapı dışına taşınan 1842 tarihli Bezmiâlem Vâlide Sultan ve aynı kişinin Maçka'daki meydan çeşmesinde görmek mümkündür. Eyüp'te 1856 tarihli Pertevniyal Vâlide Sultan Çeşmesi bir Roma çağı yapısını andıran biçimi, antik sanattan alınan süs motifleri, korint başlıkları ile Batı'nın bu neo-klasik üslûbunun Türkiye'de geç bir uygulanışına örnektir. Tophane'deki Nusretiye Camii Sebili ise (1825) dalgalı hatları ile barok, süs elemanları ile empire üslûbun karışımı bir eserdir. Türk hayatının en başta gelen hayır yapılarından olarak sanatta uzun bir geçmişi olan çeşme mimarisi de Batı tesiri altına girmiştir. Bunlar arasında empire üslûbun baskısı sonunda mimarisi ve tepelikleriyle (akroter) tam eski bir Yunan binası biçimine dönüşen yapıların en ilgi çekici örneği, Kadıköy'de Acıbadem yolundaki Babaoğul (1844) ve Çengelköy'de Yûsuf Ziya Paşa (1863) çeşmeleridir. Batılılaşma ile Türk sanatına giren empire üslûbunun sebil, çeşme ve hazîre duvarı yapımında karakteristik örneklerinden biri de Üsküdar'da Nuhkuyusu'nda 1858'de yapılmış olan Şeyhülislâm Arif Hikmet Efendi Sebili'dir.

Topkapı Sarayı topluluğu içinde Sûr-ı Sultânî'nin bir köşesine daha eski bir yapının yerine II. Mahmud devrinde yapılan Alay Köşkü Batı'dan gelen empire üslûbunun ilk örneklerinden sayılır. Sarayın dördüncü avlusunda Sultan Abdülmecid tarafından ilâve edilen Mecidiye Köşkü, Marmara ile Boğaziçi'ne hâkim bir yerde mimarisi bakımından tamamen bir Avrupa sarayının küçük ölçüde taklidi olarak inşa edilmiştir. Burada iç süsleme ve tefriş de devrin Batı zevkine uygundur. Bu küçük kasırda artık eski Türk

geleneğine bağlı kalmış hiçbir unsur yoktur. Topkapı Sarayı'nın büyük kulesi yine bu devirde empire üslûbun karakterine uygun biçimde yenilenerek şimdiki şeklini almıştır. Bu yeni yapıda yuvarlak kemerli yüksek pencereler ve köşelerde Antikçağ'ın sütunlarının benzeri elemanlar görülür.

Haliç kıyısında yazlık olarak kullanılmak üzere yaptırılan Tersane Bahçesi (Aynalıkavak) Sarayı XVIII. yüzyıl sonlarında ihmal edilmiş ve geniş arazisi yeni sanayi tesislerinin kurulması için feda edildiğinde III. Selim aynı yerde Aynalıkavak Kasrı'nı yaptırmıştı. Burada da Türk yaşama tarzına uygun bir mekân Avrupa zevkine bağlı süsleme hatta eşya ile tefriş edilmiştir. Tamamen Batı tesirli olarak Boğaziçi kıyılarında da saraylar yapılmıştı. Alman asıllı ressam ve mimar İ. Melling'in yaptığı Hatice Sultan Sahilsarayı bunlardan biri idi. Ermeni mimar Balyanlar'ın inşa ettikleri Dolmabahçe (1853), Beylerbeyi (1865), Çırağan (1871) sarayları ile Göksu (1856), Ihlamur, Alemdağ, Tophane, Kalender ve İzmit Biniş kasırları Batılı sanat akımıyla meydana getirilmiş yapılardır. II. Mahmud'un Kâğıthane deresi kıyısında eski Sâdâbâd'ın yerinde yaptırdığı saray da Abdülaziz devrinde yıkılarak yerine tam bir Batı sarayı mimarisinde olan Çağlayan Kasrı inşa edildi. Ancak bu saray da 1940'larda yıktırılmıştır. Bunlardan bazılarında eski Türk mimari geleneğini devam ettiren plan düzenlemeleri olmakla beraber dış cepheler ve iç süsleme tamamen Batılılaşmıştır. Aynı husus hânedana mensup kişiler veya devlet ileri gelenleri tarafından inşa ettirilen köşk, yalı ve konaklar için de geçerlidir. Boğaza hâkim bir tepede kurulan Hidiv İsmail Paşa, Kandilli'de Âdile Sultan, Beykoz, Kabataş kıyısında Salıpazarı, Akıntıburnu, Beyazıt'ta Âlî Paşa ve Fuad Paşa, Kıbrıslı Mehmed Paşa sahilsarayı, yalısı ve konağı gibi bugün izi kalmayan birçok özel mülk Batılılaşmış bir sanat zevkinin ürünleridir. Bunların benzerleri olarak çeşitli binalar Osmanlı Devleti'nin şehir ve kasabalarında varlıklı kişiler tarafından yapılmıştır. Ahşap konakların yanında artık bazı kâgir konakların da Batı üslûbunda yapıldığı görülür. Horhor Yokuşu'nda XIX. yüzyıl ortalarına ait Subhi Paşa Konağı bu hususta bir örnek sayılabilir. Bu özel mülklerin iç süslemelerinde bilhassa manzara resimlerine önem verilmesi de dikkate değer. Nusretiye Camii şadırvanı saçağı böyle resimlerle süslenmişti. Amasya'da Sultan Bayezid Camii şadırvanında da resimler görülür. İstanbul'da ve Anadolu'da zengin yerli azınlıklar bu devirde muhteşem görünüşlü ev ve konaklar inşa

ettirmişlerdir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri, Belçika, Japonya ve Romanya konsolosluğu ve Beyoğlu PTT merkezi olarak kullanılan gösterişli binalar azınlıkların özel konakları olarak yapılmıştır. Anadolu'nun doğusunda Doğubayazıt'ta bir mahallî derebeyinin mâlikânesi olarak inşa edilen İshak Paşa Sarayı ise (1784) Batı tesirli Osmanlı sanatından çok Doğu ve bilhassa Kafkasya bölgesi sanatlarının izlerini aksettiren karma üslûplu ve tahkim edilmiş bir yapılar topluluğu görünümündedir.

Batılılaşma ile birlikte çeşitli okul binaları yapıldığından medrese inşaatı artık durmuştur. Sıbyan mektepleri mimarisinin Batı'dan gelen sanat tesiri altında aldığı yeni biçim, Sultanahmet'te 1819'da yapılan Cevrî Kalfa Mektebi'nde görülür. Avrupa'nın neo-klasik üslûpta mimarisi bu mermer cephede hâkimdir. Cephenin zemin katına boydan boya sebil pencereleri yapılmış, aralarına bir de çeşme yerleştirilmiştir. İç plan düzenlemesi ise eskiden olduğu gibi tek mekân halinde değil normal bir okul benzeri şekilde çok sayıda mekânlardan oluşur. III. Selim zamanında başlayıp II. Mahmud'un hızlandırdığı Batılı öğretim bu ihtiyacı cevaplayan okul binalarının yapılmasına yol açmıştır. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun, Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'nin Batılı örneklere göre yapılmış binaları olmuş, bunlar XIX. yüzyıl içinde daha modern Avrupa üslûbunda binalara kavuşmuştur (Galatasaray Lisesi'nin şimdiki binası, Teknik Üniversite'nin Gümüşsuyu'ndaki binası gibi). Batılılaşma akımı askerî okullarda da kendisini gösterir. Mektebi Harbiye başta olmak üzere daha küçük askerî okullar da Batılı üslûpta inşa edilmiştir (Dâvud Paşa, Soğukçeşme Askerî rüşdiyeleri gibi).

Ordunun Batılılaşması, XIX. yüzyıl içinde Batılı mimariye göre yapılan askerî binaların çoğalmasına sebep olmuştur. Bunların en eskisi, Kaptanıderyâ Cezayirli Hasan Paşa'nın Kasımpaşa'da yaptırdığı Kalyoncu Kışlası'dır (1783). Ortasında kubbeli bir cami bulunan bu kare planlı kışla, Batılı akıma göre inşa edilen askerî binaların başında gelir. Esası ahşap olarak III. Selim tarafından kurulan ve II. Mahmud (1827-1828) ile Abdülmecid (1842 ve 1853) zamanlarında kâgir olarak şimdiki şeklini alan heybetli Selimiye Kışlası, Batılı kışla mimarisinin dünyadaki en büyük örneklerinden biridir. Geçen yüzyılda Türkiye'yi ziyaret eden yabancı seyyahlar, bu kışlanın düzeni, bakımı ve idaresi yönünden Avrupa'dakilerden üstün olduğunu belirtirler. İstanbul surları dışında

şimdiki şeklini II. Mahmud zamanında alan Dâvud Paşa, Edirnekapı dışında Rami, Boğaziçi'ne çifte kulesi ve beyaz kitlesiyle değişik bir görünüm veren Kuleli Süvari Kışlası (şimdi askerî okul), yine II. Mahmud zamanında yenilenen Tophane Kışlası, İngiliz mimar Smith'e yaptırılan Taşkışla (İstanbul Teknik Üniversitesi), Abdülaziz zamanında Taksim'de yapılan ve çok gösterişli giriş cephesi mimarisiyle karma üslûba işaret eden Topçu Kışlası (II. Meşrutiyet'te satıldı ve yıktırıldı, yeri günümüzde Taksim bahçesi olmuştur) ve nihayet bu türden son yapılar olan II. Abdülhamid devrinin Ortaköy sırtlarında Ertuğrul ve Orhaniye kışlalarının hepsi de Batılılaşma akımının askerî mimaride ortaya koyduğu çağına göre Avrupaî yapılardır. Bunların çoğunda da Fransız empire üslûbunun tesiriyle meydana getirilen Tanzimat üslûbu açıkça bellidir. Abdülaziz'in Serkis Balyan'a yaptırdığı Maçka Silâhhânesi de (İstanbul Teknik Üniversitesi Maden Fakültesi) aynı akımın güzel örneklerindendir. Bu üslûpta askerî tesisler ve kışlalar yalnız İstanbul'da değil başlıca büyük şehirlerde (Edirne, İzmir, Selânik vb.) ve Osmanlı Devleti'nin Asya, Afrika ve Avrupa kıyılarındaki topraklarında da yapılmıştır.

XIX. yüzyılın Batılı mimarisi devlet yapılarının hepsinde görülür. Vilâyet, kaymakamlık, hatta nahiye konakları devlet otoritesini belirtmek üzere Tanzimat üslûbunda yapılmış, genellikle girişleri, pencere üst lentoları İlkçağ'ın üçgen alınlığı ve sütunlarla süslenmiştir. Kapılarının üstünde ise padişah tuğrasından başka XIX. yüzyılda devletin alâmeti olan sancaklı, çeşitli silâhlı arma konulmuştur. Maçka Jandarma Karakolu bu eğilimin en gösterişli örneğidir. İstanbul içinde ve dışında yapılmış, bugün pek çoğu harap veya yıktırılmış karakol binaları vardır. Bunlardan hâlâ görevini devam ettiren çok mütevazi bir örnek Fatih Çarşamba'daki polis karakoludur. Çok daha gösterişli ve dış cepheleri kabartmalarla süslenmiş bir diğeri Galata Karakolu'dur. Sayıları pek çok olan karakol binaları arasında en âbidevî ve gösterişli olanı, bugün sadece bazı parçaları kalan Ortaköy'dekidir. Yıldız Parkı girişinde Küçük Mecidiye Camii'ne komşu Mecidiye Karakolu, sütunlu cephesiyle Batılı karakterde devleti temsil eden bir yapıdır.

Devlet binalarından, Beyazıt'ta Sarây-ı Atîk yerinde Fransız mimar Bourgeois tarafından seraskerlik makamı olarak inşa edilen Bâb-ı Seraskerî (günümüzde İstanbul Üniversitesi merkez binası) Batılı üslûbun en güzel

örneklerindendir. Tophane'de top dökümhânesi önünde yer alan tophane müşirliği de ortada sütûnlu çıkması ile aynı üslûbu aksettiren heybetli bir yapı idi (1956'da yıktırıldı). İsviçreli mimar G. Fossati'nin Ayasofya önünde dârülfünun olarak inşa ettiği, sonraları adliye binası olarak kullanılan büyük yapı da Batı tesirini taşıyan mimari eserlerin temsilcilerindendi (1933'te yandı, sonra yıktırıldı). Aynı üslûp, Çemberlitaş'ta yine dârülfünun olarak inşa edilen ve bugün Basın Müzesi olarak kullanılan binada da görülür. Kasımpaşa'da Bahriye Nezâreti olarak inşa edilen büyük bina da Batı'daki benzerleri gibi bir yapıdır.

Rumeli şehirlerinde evvelden beri varlığı bilinen saat kuleleri, XIX. yüzyıldan itibaren Batı üslûbunda yapılar halinde

İstanbul'u süslemiştir (Tophane, Dolmabahçe, Yıldız). Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkışının (cülûs) 25. yıl dönümü hâtırası olarak Osmanlı Devleti'nin bütün vilâyet ve belli başlı kasabalarında birbirinden değişik üslûplarda saat kuleleri inşa edilmiştir. Bunlardan temelden itibaren yeni yapılanlar olduğu gibi Konya'da bir Bizans kilisesi kubbesi üzerine, Edirne'de kale burcu üzerine, Erzurum'da yine bir burç üzerine inşa edilmiş örneklerde görüldüğü üzere mevcut bir eski eserin üzerine oturtulanlar da vardır. Hicaz demiryolunun başladığı yerde yapılması tasarlanan fakat gerçekleşmeyen bir saat kulesinin kaide kısmı ise III. Ahmed Çeşme ve Sebili'nin taklidi idi.

Batılılaşma, bilhassa İstanbul'da XIX. yüzyıl içinde klasik arastalar ile hanların yerlerini tutan çok katlı iş hanları, üstü camla kaplı çarşılar, apartmanlar ve otellerin yapılmasında da kendisini gösterir. Bunlarla birlikte Haliç kıyısında Defterdar, İzmit körfezi kenarında Hereke fabrikaları gibi sanayi tesislerinin binaları da bu tesirler altında yapılmıştır. Haliç'te Azapkapı-Kasımpaşa arasındaki tersanenin Batı'dakine benzer taş duvarlı büyük havuzlarla o çağa göre modernleştirildiği de dikkati çeker. Eski hanların yerini tutan Avrupa'dakiler gibi oteller (Tokatlıyan, Pera Palace, Bristol, Hôtel d'Angleterre, Tarabya, Halki Palace), tamamen Batılı üslûpta olarak Beyoğlu'nda ve sayfiye yerlerinde inşa edilmiştir. İstanbul tarafında Türkler'in kaldıkları aynı karakterdeki tek tesis ise Sirkeci'de Meserret Oteli olmuştur. Batılılaşma ile gelen yeni sanat akımları, evvelce Türk yaşayışında mevcut olmayan bazı binaların yapılmasına yol açmıştır.

Bunun neticesinde Beyoğlu'nda tiyatro binaları inşa edilmiştir. Mimar G. Fossati Galatasaray'da ünlü Nahum Tiyatrosu'nu yapmıştır. Bunun mimarisi gibi muhteşem iç süslemesi de bütünüyle Avrupa zevkine uygundur. Bu dönemde büyük iş hanları, satış merkezlerinden başka Batı üslûbunda gösterişli banka binalarının da yapıldığı görülür. Bunların en heybetlisi, Galata'da Valaury'nin yaptığı Osmanlı Bankası binasıdır. Yüksekkaldırım başında eski Deutsche-Orient Bank olan Minerva Hanı ise eski Yunan mimarisinin taklididir. İş hanlarından Karaköy Palas neo-Bizans üslûbunun, Nordstern Hanı ise İtalyan Rönesans üslûbunun uygulanmasına örnektir.

Batı'nın empire üslûbunun XIX. yüzyıl ortalarından itibaren zayıflamasına karşılık karma üslûplarda eser yapımı hızlanmıştır. Bunun cami mimarisinde en belirgin örneği, Aksaray'da Vâlide Pertevniyal Sultan için 1871'de yapılan camidir. Bu tek kubbeli caminin dış cephe süslemesinde eski Türk unsurları kullanılırken pencerelere gotik bir biçim verilmiştir. Hanlar arasına sıkışmış küçük bir mescid olan Sultanhamamı'nda Hacı Köçek [Küçük] Camii'nde de gotik bir minare yapılmıştır. Sultan II. Abdülhamid'in 1886'da inşa ettirdiği ve son selâtin camii olan Yıldız Camii de Aksaray'daki gibi karma üslûbun uygulandığı bir eserdir. Abdülhamid devrinde uzun yıllar İstanbul'da yaşayarak Yıldız Sarayı'nda da bazı pavyonları yapan İtalyan mimar R. D'Arenco, 1955-1956'da yıktırılan Galata Köprüsü başındaki Küçük Mustafa Paşa Camii'ni yenilerken belirli hiçbir üslûba uymayan yepyeni ve değişik bir cephe anlayışı uygulamıştır. Buna karşılık Yıldız Yokuşu'nda Şeyh Zâfir Külliyesi'nde Avrupa'da bilhassa Avusturya'da o sıralarda çok sevilen yeni bir sanat akımı olan "art nouveau"nun bir örneğini vermiştir. Yabancı mimarilerden alınma motif özentileri II. Abdülhamid devri sonlarına kadar devam etmiş, Kadıköy'de Gazhâne'de Hasan Rami Paşa ve Suadiye'de Suat Hanım camileri minarelerinin şerefelerinin de korint sütun başlıkları biçiminde yapılmasında kendisini göstermiştir.

Karma üslûp türbe mimarisinde, Fossati'nin yaptığı Beyazıt'ta Büyük Reşid Paşa Türbesi'nde ilk örneğini vermiştir. Sultanahmet'te Fuad Paşa Türbesi, hiçbir belirli sanata uymayan, dış yüzlerindeki çimento bezemelerle geçen yüzyılda bocalama geçiren Türk sanatının bu durumuna işaret eder. Aksaray Vâlide Camii yanında olan Pertevniyal Sultan Türbesi ise Türk neo-

klasiğinin de hâkim olduğu karma bir üslûba sahiptir.

Su mimarisinde Galata'da "art nouveau"nun uygulandığı küçük bir çeşmeye karşılık Aksaray Vâlide Camii avlu kapısı yanındaki mermer çeşmelerde klasik Türk sanatı motifleri kullanılmıştır. D'Arenco, Nusretiye Camii önünde yaptığı 1957'de Maçka'ya taşınan II. Abdülhamid Çeşmesi'nde barok üslûbu yeni bir anlayışla uygulamıştır. Paris'in dökme demirden bulvar çeşmelerinin taklidi olarak muhtelif yerlere konulan demirden Hamidiye suyu çeşmeleri ise klasik Türk sanatı motiflerine göre dökülmüştü. Nihayet 1898-1899'da Alman İmparatoru Kaiser II. Wilhelm'in mimar Spitta'ya yaptırdığı Sultanahmet'te meydan çeşmesi (bk. ALMAN ÇEŞMESİ), mimari hatları, iç süslemesinde kullanılan mozaiklerle bir neo-Bizans üslûbu temsilcisidir.

Bu dönemin devlet binalarında da bu şekilde dalgalanmalar görülür. Nitekim Seraskerlik avlusunun girişindeki kapı ile iki yanındaki köşkler Kuzey Afrika'nın Mağrib üslûbunda yapılmıştır. Mimar Valaury'nin eseri olan İstanbul Âsâr-ı Atîka

(Arkeoloji) Müzesi'nde eski Yunan üslûbu uygulanmış, Avusturyalı mimar Jasmund (veya Jachmund) Rumeli Demiryolu Garı'nda (Sirkeci Garı) Arap-Türk karışımı bir üslûbu tercih etmiş, Anadolu demiryollarının başlangıcı olan Haydarpaşa Garı'nda ise heybetli bir Prusya neoRönesans üslûbu kullanılmıştır. Düyûn-ı Umûmiyye (şimdi İstanbul Lisesi) ve Haydarpaşa'da eski Tıp Fakültesi (şimdi Marmara Üniversitesi Tıp Fakültesi) binalarında, projelerini hazırlayan yabancı mimarları eski klasik Türk sanatından bir şeyler almakla beraber, bunları bütünüyle yabancı bir kompozisyon halinde ifade etmişlerdir.

Bu karma üslûp döneminde 1882'de kurulan Beyazıt Umumi Kütüphanesi, Beyazıt Külliyesi'ne eklenen cephesinde açık bir üslûbun temsilcisi değildir.

Osmanlı devri Türk sanatının XIX. yüzyılın sonlarındaki safhasında İstanbul'un kıyılarında veya güzel manzaralı yerlerinde köşkler yapımı devam etmiştir. Çamlıca'da Yusuf İzzeddin Efendi, Yoğurtçu deresi kıyısında Abdülaziz, Fikirtepe'de Şehzade Murad Efendi, Çengelköy

tepesinde Vahdeddin Efendi vb. köşkleri bu dönemin binaları olup bunlar ve daha birçokları tamamen Batı tesiriyle yapılmış ve içleri tezyin edilmiş binalardı. Bugün Ümraniye'de sadece kâgir harabesi duran Hekimbaşı Köşkü ise kare şeklindeki yüksek kulesiyle bir Avrupa şatosu benzeri olarak inşa edilmiştir.

Bu son dönemin en önemli saray kompleksini Yıldız Sarayı teşkil eder. Daha XVII. yüzyılda küçük bir kasrın bulunduğu bu yerde önce XIX. yüzyılın ilk yıllarında Mihrişah Vâlide Sultan yeni bir köşk yaptırmış, daha sonra II. Mahmud 1835'te Yıldız Kasrı'nı inşa ettirmiştir. Sultan Abdülaziz bunlara Malta ve Çadır köşkleri gibi bazı köşkler ilâve ettirmiş, II. Abdülhamid oturmak için burayı tercih ettiğinden Osmanlı döneminin saray topluluklarına böylece bir yenisi eklenmiştir. II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca geniş bir arazi üzerinde yayılan bu sarayın sınırları içinde irili ufaklı köşkler, hizmet binaları, atölyeler, zengin bir kütüphane, harem binaları, silâhhâne, doldurulmuş hayvan koleksiyonu, sera, tiyatro vb. yer almıştı. Bunların üslûpları birbirinden farklı olmakla beraber 1889'da yapılan Şale Köşkü, İsviçre ev mimarisini yansıtan bir yapı olarak dikkati çeker.

II. Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru mimaride yabancı sanat akımlarına karşı çıkılmaya başlanarak klasik Türk sanatından alınma motiflerle bir yeni-klasik (neo-klasik) Türk sanatının geliştirilmesine çalışılmıştır. Batılılaşma döneminde ortaya çıkan resim sanatı ile diğer sanat dallarındaki değişiklik ve gelişmeler ise ayrı olarak incelenmesi gereken hususlardır (bk. TÜRK [sanat]).

BİBLİYOGRAFYA

Târîh-i Câmi-i Şerîf-i Nûr-i Osmânî (TOEM ilâvesi), İstanbul 1335; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; a.mlf., "Notes on Building Technology of the 18 th. Century...", I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi

14-18 Eylül 1981 (Bildiriler), İstanbul 1982, s. 271-294; Azapkapı Çeşmesi (nşr. İstanbul Sular İdaresi), İstanbul 1954; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1954; a.mlf., Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969-73, I-II; a.mlf., Sâdâbât, İstanbul 1977; a.mlf., Türk Evi Osmanlı Dönemi, İstanbul 1984-87, I-III; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982; Naci Yüngül, Üsküdar Üçüncü Sultan Ahmed Çeşmesi, İstanbul 1955; a.mlf., Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957; a.mlf., Tophane Çeşmesi, İstanbul 1958; Muzaffer Erdoğan, Lâle Devri Başmimarı: Kayserili Mehmed Ağa, İstanbul 1962; a.mlf., "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı: Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa", TD, X (1954), s. 157-180; XI (1955), s. 159-182; XIII (1958), s. 161-170; XV (1960), s. 25-46; a.mlf., "Son İncelemelere Göre Fatih Camiinin Yeniden İnşası Meselesi", VD, V (1962), s. 161-192; Çelik Gülersoy, Dolmabahçe Sarayı, İstanbul 1967; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971; G. Goodwin, History of Ottoman Architecture, London 1971; Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami, Ankara 1973; Perihan Balcı, Eski İstanbul Evleri ve Boğaziçi Yalıları, İstanbul 1975; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; Selçuk Batur, "Bir Geç Osmanlı Yapısı: Üsküdar'da Selimiye Camisi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 375-396; a.mlf., "Ondokuzuncu Yüzyılın Büyük Camilerinde Son Cemaat Yeri ve Hünkâr Mahfili Sorunu Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s. 97-104; Sevgi Aktüre, 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekânsal Yapı Çözümlemesi, Ankara 1978; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrinde Su Tesisleri, İstanbul 1979; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981; Sevim Denel, Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekânlarda Değişim ve Nedenleri, Ankara 1982; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 367 vd.; Ayla Ödekan, "Mimarlık ve Sanat Tarihi (1600-1908)", Türkiye Tarihi, İstanbul 1988, s. 346-435; Mehmed Refik, "Sofa-Mustafa Paşa Köşkü", TOEM, VIII (1333), s. 209-214; Zarif Orgun, "Alayköşkü", Arkitekt, 11/11-12, İstanbul 1941, s. 252-259; Sedat Çetintaş, "Türklerde Su-Çeşme, Sebil", Güzel Sanatlar Dergisi, V, Ankara 1944, s. 125-147; Saadi Nirven, "Taksim Su Mahzeni", Arkitekt, 22/275-279, İstanbul 1954, s. 181-185; K. Tuchelt, "Das Yalı des Kıbrıslı Mustafa Paşa in Küçüksu", Istanbuler Mitteilungen, XII, İstanbul 1962, s. 129-158;

Aptullah Kuran, “Türk Barok Mimarisinde Batı Anlamında Bir Teşebbüs: Küçük Efendi Manzumesi”, TTK Belleten, XXVII (1963), s. 467-476; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 31-132; a.mlf., “Trakya’da Meydan Şadırvanları”, Mansel’e Armağan, Ankara 1974, II, 831-845; III, iv. 279-294; a.mlf., “L’architettura turca del secolo XVIII e lo stile neoclassico...”, Luigi Vanvitelli il 700 Europo-Atti d. Congresso Internazionale 1973, Napoli 1979, II, 421-432 (aynı yazı daha genişletilerek “XVIII. yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu”, STY, IX-X [1981], s. 163-173); a.mlf., “Kağıthane, Sâdâbât-Çağlayan”, TAÇ, I/1, İstanbul 1986, s. 29-36; Afife Batur, “Yıldız Serencebey’de Şeyh Zafir Türbesi, Kitaplık ve Çeşmesi”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1986, s. 103-136; a.mlf., “L’art Nouveau d’Istanbul et ses particularites”, Fifth Internationale Congress of Turkish Art, Budapest 1978, s. 147-159; “Ortaköy Camii”, Vakıflar Bülteni, I, 1971, s. 63-75; Faruk Kartın, “Ortaköy Camii, Tamir ve Onarımı”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 87-98; Kemal Üçüncüoğlu, “Beylerbeyi Camii”, a.e., sy. 2, Ankara 1975, s. 219-238; İ. Birol Alpay, “I. Sultan Abdülhamid Külliyesi ve Hamidiye Medresesi”, STY, VIII (1978), s. 1-22; Ali Esad Göksel, “Establishment and Development of Hotels in 19 th. Century-İstanbul”, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14-18 Eylül 1981 (Bildiriler), İstanbul 1982, s. 211-217; Yıldırım Yavuz, “The Use of Iron and Glass Roof Intructures in Late Ottoman Architecture...”, a.e., s. 299-308; Behçet Ünsal, “Stil Yönünden Klasik Sonrası Türk Mimarlığında Sebil Anıtları”, TAÇ, I/3, İstanbul 1986, s. 16-25; Hüseyin Öztürk, “Mimar Mongeri ve Türkiye’deki Yapıları”, TAÇ, II/6, İstanbul 1987, s. 33-38.

Semavi Eyice

VII. MÛSİKİ

Mûsikide Batılılaşma, başlangıçta tarih boyunca devam eden kültür akışının

tabii bir neticesi olarak Batı dünyası ile karşılıklı yaşanan ortak mûsiki tarihinin bir parçası halinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple önceleri Batı mûsikisinde zaman zaman Doğululaşma ya da Türkleşme'nin gündeme geldiği de görülmektedir. Bu da bazı kültür değerlerinin Türkler'den Avrupa'ya geçişinden sonra orada birtakım değişikliklere uğrayıp tekrar Türkler'e geri dönüşü gibi oldukça ilginç, bir o kadar da öğretici olayların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Türk mûsikisi ayrıca gerek usul gerekse melodi ve makam yönünden Batı mûsikisine tesir etmişse de aşağıda esas olarak Batılılaşma'nın mûsiki sanatı üzerindeki tesirleri ele alınacaktır.

Türk mûsikisinde Batılılaşma şu iki ana başlık altında ele alınabilir: 1. Batı mûsikisinin millî mûsikiyi etkilemesi (dolaylı etkilenme). 2. Batı mûsikisi kurumlarının Osmanlı topraklarında yerleşmesi (doğrudan etkilenme). Türk mûsikisindeki Batılılaşma'yı takip etmek için Osmanlılar'ın erken dönemlerinden günümüze kadar geçen zaman içinde Türkler'in Batılılar'la mûsiki sahasındaki münasebetlerinin gözden geçirilmesi gerekmektedir.

İstanbul Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethedilip Osmanlı Devleti'nin başşehri olunca birçok kültürel faaliyetin ve bu arada mûsiki faaliyetlerinin de odak noktası oldu. Osmanlı hâkimiyetini kabul eden azınlık hıristiyan tebaada kısa süre içerisinde Türk mûsikisi etkisi görülmeye başladı. Bu etki Anadolu'da, Macaristan dahil bütün Balkanlar'da, azınlıkların bulunduğu diğer Osmanlı bölgelerinde gelişmiş ve öteki Avrupa ülkeleri ile de savaşlar, siyasî, ekonomik ve kültürel münasebetler yoluyla devam etmiştir. Diğer taraftan Türk mûsikisi tarihinde bestecilik ve icracılık alanlarında devirlerinin önemli kişileri arasında yer almış azınlık mûsikişinaslarını da burada özellikle zikretmek gerekir. Ayrıca Türk mûsikisinin etkisi bu azınlıkların dinî mûsiki sahasında da kendisini göstererek günümüze kadar ulaşmıştır. Zamanımızda Mûsevî sinagoglarıyla Rum, Ermeni kiliselerindeki âyinlerde ve bu esnada okunan dinî eserlerde Türk mûsikisi makamlarının açık bir şekilde icrasına şahit olunmaktadır.

XVI. Yüzyıl. Halk mûsikisinde saz şairlerinin faaliyetlerinin devam ettiği bu yüzyılda bir yandan saz şairleri tarafından nakledilen şifahî edebiyat mahsulleri giderek tamamen yazılı edebiyat halini aldı; öte yandan yüksek sanat mûsikisinde nevbet-i müretteb, küllü'd-durûb, küllü'n-nagam vb. eski formlar devam ederken özellikle Farsça'nın etkisi sürmekteydi. XVII.

yüzyıldan itibaren Osmanlı Türkçesi'nin mûsikide hâkim olmaya başlamasına rağmen Farsça, ya eskiden kalma bir alışkanlık ya da eski formların sürdürülmesi çerçevesinde güftelerde yer almaya devam etti. Buna Türk sanat mûsikisinin klasizme ulaşması da denilebilir.

Diğer taraftan Osmanlılar, ülkelerindeki yabancı devlet temsilci ve topluluklarının düzenledikleri eğlence ve oyunlarla, alınan savaş esirlerinin ülkelerine has oyun ve mûsiki çeşitlerini sundukları saray şenlikleri ve konak eğlenceleri sırasında Batı mûsikisiyle tanıştılar. XVI. yüzyılda başlayan bu tanışma opera, bale gibi sanatlar aracılığı ile gerçekleşti. Fransa Kralı I. François'nın 1543'te imzalanan dostluk antlaşması münasebetiyle Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderdiği bir mûsiki takımının (orkestra) sarayda konserler vermesi ve orkestra üyelerinin sultan tarafından hediyelerle uğurlanması, Sokullu Mehmed Paşa'nın sarayında Batı mûsikisi enstrümanlarından kurulu bir topluluğun icraatı bunlardan bazılarıdır. Rauf Yektâ Bey'in Zekâi Dede Efendi'den naklettiğine göre padişah bu konserler sırasında parçalardan birindeki bir düzümü beğenerek Türk mûsikişinaslarının da bu ritimde eser vermelerini istemiş, bundan da firenkçîn* usulü doğmuştur. Türk mûsikisinde Batı'dan gelmiş olabileceği tahmin edilen bir diğer usul olan frengî fer'in ise frenkçînden faydalanılarak icat olunduğu da söylenmektedir. Ancak Subhi Ezgi bu usullerin Sultan II. Mehmed'den sonra icat edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.

Batı mûsikisi çalgılarından org da (erganun) bu devreden itibaren tanınmaya başlandı. Orgu ilk dinleyenlerden biri olan Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1561) bu enstrüman hakkındaki izlenimi, onun insanı hayrete ve hatta dehşete düşürecek bir sese sahip olduğudur.

Osmanlı Devleti'nin askerî alanda Batı'ya üstünlüğünün son bulup kuvvetlerin dengelenmeye başladığı bu devrede ayrıca millî mûsikide bir gelişme, toplum içinde sağlam bir biçimde müesseseleşme ve hatta Avrupa'yı da etkileme dönemi başladı. Bu etkilerin mehter ve ozan mûsikilerinde XV-XVI. yüzyıllardan başlatılması yerinde olur.

XVII. Yüzyıl. Bu yüzyılda mehterhânenin etkisi Batı mûsikisinde kendini iyice göstermeye başlamıştır. 1683 Viyana yenilgisinden sonra ortaya çıkan Avrupa'nın üstünlüğü fikrine bağlı olarak toplumda da bu çerçevede yeni

bir hayat tarzına yönelme istekleri imparatorluğun başşehri İstanbul'da ortaya çıkmış ve bunlar Lâle Devri'nin ilk esintilerinin habercisi olmuştur.

Ayrıca İslâm medeniyetinin ortak bir sistemi olarak yüzyıllar boyu İslâm âleminde kullanılmaya devam eden ebced notası yanında bu yüzyılda Ali Ufkî Bey çağının Batı mûsikisi notasını Türk mûsikisine uyarlamış ve bu nota ile tesbit ettiği yüzlerce söz ve saz eserini Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı eserinde toplamıştır. Çağı için birinci derecede nota kaynağı olması bakımından önem taşıyan eserde uyarlama sırasında takip edilen sistemin tam olarak anlatılmaması sebebiyle bu sistem birtakım eleştirilere hedef olmuşsa da daha sonra bazı yerli nota yazımı denemelerine yol açmıştır. Dimitrius Cantemir'in (Kantemiroğlu, ö. 1727) "Kantemiroğlu notası" ve Kutbünnâyî Osman Dede'nin (ö. 1730) "nota-i Türkî" adlı nota sistemleri bu çalışmalardandır. Ancak bu iki nota yazısında bir Batı etkisinin söz konusu olmadığını da belirtmek gerekir.

Bu yüzyılda Batı'da operanın gelişmesi Osmanlı sarayında da bu türe karşı bir ilgi uyandırdı. 1675'te Edirne'de düzenlenecek sûr-ı hümâyuna bir Venedik opera takımının katılması istenmiş, fakat törenlere çok az bir zaman kaldığından bu istek yerine getirilememiş, ancak yine de orglar çalınmak suretiyle Batı mûsikisine yer verilmiştir. Bu devirden itibaren Batı ile münasebetlerde Avrupalılar'ın Türk mûsiki sanatını yakından tanımaya çok istekli oldukları, Türkler'in de Avrupa'dan gelen esintilere yavaş yavaş kapılarını araladıkları görülmektedir.

XVIII-XIX. Yüzyıllar. XVIII. yüzyıl Avrupa'sında Batılılar en az 200 yıllık hayallerini gerçekleştirerek mehter mûsikisini kendi kültürlerine kattılar. Çok sesli dünya askerî mûsikisi bu şekilde doğdu. Ayrıca Batı profan mûsikisinin de mehter mûsikisi dinamizminden nasibini almak suretiyle gençleştiğini söylemek mümkündür. XVIII. yüzyılın sonuna doğru Avrupa'dan gelen çok yönlü

mûsiki akımları Türk sanat mûsikisine de aksetmeye başladı. Bu yüzyıl içinde klasik formlar yanında şarkı formu büyük ağırlık kazanmaya başlamış ve bir akım halinde XIX. yüzyılda da devam etmiştir. Gerek şarkı formunun tesiri gerekse Batı mûsikisinin millî mûsikide akis bulmasıyla Türk mûsikisinde yeni bir dönem açıldı. Bir nevi canlılık olarak

nitelendirilen bu dönemde, klasizmde XVIII. yüzyıldan beri süregelen yeni makamlar ve bazan yeni usuller kullanma ve bu arada yeni arayışlar içerisinde bulunmanın da payı vardır.

Bu arayışlar içinde bestekârlık alanındaki Batı etkisinden muhakkak söz edilmelidir. Bu bestekârlardan ise özellikle Reîsülküttâb Tanbûrî Mahmud Râif Efendi (ö. 1807), Tanbûrî Emin Ağa (ö. 1814), Şâkir Ağa (ö. 1840) ve İsmâil Dede Efendi (ö. 1846) önemlidir. Bu dönemde Batı tesiri eserlerde bazan üslûp, bazan teknik, bazan da gelenek olarak kendini göstermektedir. Bu bestekârlar içerisinde Batı'dan edindiği mûsiki anlayışını, bilhassa makam seyirlerine ters düşmeden ve yadırganmadan âdeta bir oyun telakki ederek Türk mûsikisine en iyi bir biçimde uygulayabilen İsmâil Dede Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Türk mûsikisi makamlarını usta bir ses mimarisiyle yoğurarak Mevlevî âyininden köçekçeye kadar hemen her formda verdiği eserleri kendinden sonraki kuşaklara formlarının örnek besteleri olarak bırakan Dede Efendi, Sultan III. Selim etrafında teşekkül eden ve klasizme yeni ufuklar arayan bestekârlar topluluğunun seçkin bir temsilcisidir. Eserlerinde bir yandan klasizmi yeni ifadelere, yeni makamlara kavuştururken öte yandan da şarkılarında bazan klasik, bazan romantik kalarak bu ekoller arasındaki dengeyi kurmayı başarmıştır. Ancak kendi devrinin sonlarına doğru Batı mûsikisinin revaç bulmaya ve millî mûsiki üzerinde baskı unsuru olmaya başlaması ise Dede Efendi'nin, "Artık bu oyunun tadı kaçtı" sözlerinde açıkça ifadesini bulmaktadır.

Bu devirde şarkı bestekârlığı bir Avrupa dansı olan valsin tesiriyle daha da renklendi. Bu sıralarda şarkılarda rağbetle kullanılan üç zamanlı usule vals dansı ritminin aynısı olması sebebiyle o zaman "vals usulü" denmişse de sonraları yeni nazariyatçılar bu usulü "semâi" olarak adlandırdılar. Ancak XVII. yüzyılda Osmanlı saz şairleri arasında yer alan çöğür şairlerinde ve öteden beri Mevlevî âyinlerinde yer alan ve 6/8 şeklinde yazılan bu usule semâi usulünün yarı düzümleri olarak da rastlandığına göre bu usul daha önceki devirlerde de kullanılmış demektir.

Bu yüzyıllarda ülkeye daha bando mûsikisi gelmeden başlayan Batı mûsikisi öğrenme arzuları Türk mûsikisi makamlarını da etkilemiştir. Bu etkiler Batı mûsikisinin majör ve minör tonları ile aralarındaki rölatifler (bağıl tonlar) etrafında olmuştur. Bu ilgi Tanbûrî Emin Ağa, Şâkir Ağa ve

Dede Efendi'nin birtakım eserlerinde açıkça görülür. Meselâ acemaşiran makamı Emin Ağa'nın eserlerinde neredeyse segâh perdesinden (si) kurtulmuş, kürdî perdesi (si) kullanılarak daha da majörleşmiştir. Şâkir Ağa'nın icat ettiği ferahnâk makamında "re majör"ün üçlüsünde kalış duygusu hâkimdir. Türk mûsikisi makamları ile bağıl tonlar arasındaki münasebete örnek olarak da ferahfezâ ve bûselik makamları verilebilir. Bu perspektiften bakıldığında ferahfezânın "fa majör-re minör", bûselik makamının da "do majör-la minör" ile münasebeti görülmektedir. Dede Efendi'nin, "Yine bir gülnihâl aldı bu gönlümü" mısraı ile başlayan rast şarkısı bağıl tonlara en güzel örnektir. Bu eserde rast yeni bir makam anlayışı ile ele alınmıştır. Şarkının meyanında hüseynî perdesi üzerindeki "âteşîn ruhleri..." bölümü "sol majör-mi minör" rölatif tonları münasebetlerini hatırlatmaktadır. Ancak bu kıyaslamalar yapılırken Batı'nın tonaliteleriyle Türk mûsikisindeki makam anlayışı arasında farklılıklar bulunduğunu unutmamak gerekir.

XVIII. yüzyılda Avrupa'ya gönderilen elçiler de buralarda seyrettikleri operalar hakkındaki izlenimlerine yazdıkları sefaretnâmelerde yer vermişler ve edindikleri bilgileri saray çevresine ulaştırmışlardır. Bunlardan Fransa sefiri Yirmisekiz Çelebi Mehmed Paris'te (1720-1721), Avusturya sefiri Hattî Mustafa Efendi Viyana'da (1748), Ahmed Resmî Efendi Viyana (1757-1758) ve Berlin'de (1763-1764), Mustafa Râsih Efendi Petersburg'da (1792-1794) seyrettikleri operaları sefaretnâmelerinde anlatmışlardır. İlk opera seyreden Osmanlı padişahı ise Sultan III. Selim olmuştur. III. Selim Batı mûsikisini ilk defa kız kardeşi Hatice Sultan'ın sarayında dinlemiş ve hoşlanmıştı. Batı mûsikisi, opera, dans, bale bundan sonra Topkapı Sarayı'nda da seyredilmeye başlandı. 1797 Mayısında yabancı bir topluluk tarafından

padişahın huzurunda ilk defa bir opera sahnelendi. Yine aynı padişah zamanında kurulan Nizâm-ı Cedîd birliklerinin günlük eğitim ve yürüyüşlerinde kullanılmak üzere bir boru-trampet takımı meydana getirildi. Bu mehter mûsikisinden küçük de olsa bir kopma olarak kabul edilebilir.

Bu dönemde birçok Batı sazı ülkede tanınmışsa da bunlardan sadece birkaçı ilgi görmüştür. Bu sazlar mehterhâne, saray ve hatta son devirlerde

mevlevihâne gibi mûsiki çevrelerinde kullanılmıştır. Ancak bunlardan Türk mûsikisi perdelerini veremeyenler kullanılma imkânı bulamamış olmalıdır. Bu sazlar arasında bilhassa önce şehir mûsikisinde, daha gelişmiş şekliyle de Batı türü bandolarda yer alan ve zamanla piyasa fasıl topluluklarına da giren klarnet, yerini sonraları kemana bırakarak zamanla fasıllarda da yer alan sînekeman, yine XVIII ve XIX. yüzyıllarda kullanıldığı bilinen ayaklı keman zikredilmelidir.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinin henüz bittiği yıllarda Osmanlı Devleti'nde yeniçeri teşkilâtı ile beraber mehterhâne kaldırılarak yerine Muzıka-i Hümâyun kurulmak suretiyle âni bir mûsiki devrimi yapıldı. Vak'a-i Hayriyye'ye bağlı olarak gerçekleştirilen bu değişiklikte bandomuzıka Türk askerî mûsikisinde yerini alırken bütün Batı mûsikisi kolları için çok vaadkâr ve millî mûsiki için de tahripkâr bir dönem açılmış oldu. Bu dönemin başlangıcında yeniçerilikle ilgisi ve bir ölçüde de bütünleşmesinin kurbanı olarak mehter mûsikisi tamamen, Bektaşî mûsikisi, çöğür şairleri mûsikisi geniş ölçüde zarar gördü. Bunun yanında yeniçeriliğin kaldırılması ile organik bir bağı bulunmayan dîni mûsiki, yüksek sanat mûsikisi ve folklorik değerler bu değişimden etkilenmeyerek toplumdaki hayatiyetlerini devam ettirdiler.

Bando başlangıçta millî mûsikiye yeni bir değer katmadığı halde zamanla "marş" adı verilen bestelerin büyük rağbet görmesi sayesinde askerî mûsikide yeni bir unsur olarak yer aldı. Fakat Batı mûsikisinin toplumdaki bu yeni yeri millî mûsikiye ağır baskı yaparak tesir ediyordu. Bu tesir XX. yüzyılın son çeyreğine kadar sürecektir.

1828'de eğitime geçen bandomuzıka ile sarayda eskiden beri kendi içerisinde birtakım kurallar çerçevesinde süregelen sanat mûsikisi faaliyetleri etkilendi ve bu sonradan Muzıka-i Hümâyun adını alacak kuruluşun temelini oluşturdu. Sarayın Batı mûsikisini teşvik etmesi sadece bando eğitimi düzeyinde kalmadı, maestrolar buradaki çalışmalarında Batı mûsikisi türlerine de eğilmeye başladılar. Başşehir İstanbul'daki levanten ve azınlık cemaatlerinin de bu yeni sanat eğilimlerini kuvvetle desteklediklerí görülüyordu. Tanzimat'ın ilk yıllarında Beyoğlu'ndaki özel tiyatrolarda opera, opera komik ve operetler oynanmaya başlandı. Sultan Abdülmecid zamanında Dolmabahçe Sarayı'nda yaptırılan tiyatro binasında da bir süre

opera, operet ve temsiller seyredildi. Bu ortamda bir de saray orkestrası teşekkül ettirildi. Sultan II. Mahmud'la başlatılan, Harem'de orkestra ve hatta bando teşekkülüne kadar giden mûsiki devrimi Sultan Abdülmecid zamanında daha da kuvvetlenerek devam etti. Yine bu dönemde Batı mûsikisi sazları, özellikle klavsenin gelişmiş bir şekli olan piyano yakından tanınma imkânı buldu. Abdülmecid devrinin sonlarında bazı aristokratlar arasında sarayı takliden piyano öğrenme merakı başladı. Sultan Abdülaziz döneminde Batıcı eğilimler zayıfladı ise de II. Abdülhamid'in saltanatında bu eğilimler Abdülmecid dönemindeki kadar olmamakla beraber tekrar devam etti. Asrın başlarında ağırlık kazanmaya başlayan Hamparsum notasına ilâveten XVII. yüzyılda Türk mûsikisine uyarlama denemesi pek başarılı olmayan Batı notası bu defa daha yaygın olarak Osmanlı toplumuna giriyordu. Bu ortamda bazı Türk mûsikişinasları millî mûsiki geleneğiyle Batı mûsikisindeki çok seslilik göreneğini bir araya getirip yeni sanat anlayışları ortaya çıkarmak istediler ve bu çerçevede birtakım çok seslilik denemeleri yapıldı. Türk mûsikisi ses sistemiyle Avrupa'dan gelen tamperemanın Türk ruhunu ifadedeki çelişkileri yüzyılın bitiminde bu çevrelerde hâlâ anlaşılmamış bulunuyordu.

II. Meşrutiyet, ordunun yüksek rütbeli subaylarıyla sivil aydınlardan gelen kültür ve eğitimle ilgili isteklerine cevap vermeye çalıştı. Millî kültür araştırmalarına daha bir yoğunluk verilmesi ön plana çıkan bu devrede Türkçülük eğilimleri de kuvvet kazandı. Bu ortamda Dârülbedâyi kuruldu (1914), içine mûsiki ile uğraşan bir Dârülelhan da sığdırıldı. Kısa bir süre sonra Dârülelhan millî mûsikinin bağımsız bir kuruluşu haline getirildi (1917). Aynı yıl ordu kendi içinden gelen isteklere uyarak 1826'da lağvedilen Mehterhâne'yi bu defa Mehterhâne-i Hâkanî adıyla canlandırdı. Diğer taraftan bandomuzıka gelişmesine devam ediyor, sayıları çoğalıyor, repertuvarına daha ciddi Batı mûsikisi eserlerini alıyordu. Saray orkestrası senfonik çizgiye yaklaşma çabalarındaydı. Orkestra bünyesinden yetişen Batı mûsikişinasları Cumhuriyet dönemine intikal ederek Batı mûsikisinin Türkiye'de kökleşmesi için yapılan faaliyetlerde önemli roller üstlendiler.

Cumhuriyet Dönemi. Cumhuriyet dönemi, Batı mûsikisi-Türk mûsikisi çatışması şeklinde bir mûsiki mirası devraldı.

Diğer taraftan İstiklâl Savaşı'ndan sonra Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran idare yeni ve devrimci fikirler taşıyordu. Bu dönemin mûsiki politikası ve hayatı, biri Cumhuriyet'in ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk, diğeri de Türkçülüğün büyük düşünürü Ziya Gökalp olmak üzere iki ana noktadan yönlendirilmiştir.

Bu konuda Atatürk ve Ziya Gökalp'in düşünceleri arasında birçok hususta fikir birliği vardır. Pek çoğunun daha sonra çeşitli mahzurlar taşıdığı ortaya çıkan bu fikirler şöylece özetlenebilir: 1. Millî mûsikimiz halk mûsikisidir. 2. Sanat mûsikimiz eski Yakındoğu kavimlerinin kültürlerinden kaynaklanan yabancı kökenli bir mûsikidir. 3. Günün sanat mûsikisi Türk ruhunu temsil edemeyeceği gibi tenkitleri davet edecek derecede metotsuz, yöntemsiz ve başı boştur. 4. Geleceğin Türk mûsikisi halk mûsikimizle Batı mûsikisinin sentezinden doğacaktır. Bu ilkelere Atatürk'ün, birçok vesilelerle açıklamış olduğu mûsikide millîliğin ne şekilde olabileceği konusu ile ilgili fikirlerini de ilâve etmek gerekir. Bu esaslar çerçevesinde mûsiki inkılâpları birbirini takip etti. Cumhuriyet'in kurulmasından Atatürk'ün ölümüne (1938) kadar bu konu ile ilgili resmen alınan kararlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Dârülelhan'ın Garp mûsikisi şubesi de açılarak iki bölüm haline getirilmesi (1924); 2. Batı mûsikisi öğretimi için Mûsiki Muallim Mektebi'nin kurulması (Eylül 1924); 3. Bilhassa dinî mûsikinin önemli eğitim müesseselerinden olan tekke ve zâviyelerin kapatılması (1925); 4. Dârülelhan'dan Türk mûsikisi eğitiminin kaldırılması (1926); 5. Türk mûsikisinin genel eğitim müesseselerinden kaldırılıp yerine Batı mûsikisinin konulması (1926); 6. Dârülelhan'ın İstanbul Konservatuvarı adıyla (daha sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı) Batı mûsikisi konservatuvarı haline getirilmesi (1926); 7. Kurulan halkevlerinde millî mûsikinin kısmen yasaklanması (1932); 8. Türkiye radyolarından Türk mûsikisinin bütünüyle yayından kaldırılması (3 Kasım 1934); 9. Mehterhâne-i Hâkanî'nin devamı mahiyetinde olan Askerî Müze Mehterhânesi'nin lağvı (1935); 10. Millî mûsiki ve temsil akademisi teşkilâtı kanununun hazırlanması ve Türkiye Mûsiki ve Tiyatro Akademisi'nin faaliyete geçmesi (bu akademi, bir Batı mûsikisi konservatuvarı olan Ankara Devlet Konservatuvarı'nın kuruluşu 1940] temelini teşkil etmiştir). Tamamıyla Batı mûsikisi lehinde olduğu görülen bu kararların yoğun bir şekilde birbirini takip etmesi ve mûsiki inkılâplarının hızlandırılması, 1826'da başlayan büyük mûsiki devriminin

bir asır sonra âdeta yeniden kutlanması veya canlandırılması ve millî mûsikiyi ezerek yok etmeye yönelmesi şeklinde bir görünüm ortaya koymaktadır. Bu kararlara bağlı uygulamalar devam ederken Atatürk dikkatli ve sıkı bir takiple yeni çok sesli millî mûsikinin meydana getirilmesi faaliyetini izliyordu. Ancak yapılan çalışmaların olumlu sonuç vermemesinin de tesiriyle bu konudaki son sözü "mûsikide inkılâp olmaz" olmuştur.

Atatürk'ün ölümünden sonra Türkiye'de Türk mûsikisi yönünden muhtelif gelişmeler oldu. Millî mûsikideki sahipsizliğin sonucu olmak üzere kendini göstermeye başlayan yozlaşmaların farkına varılarak bunu önlemek maksadıyla İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda Türk mûsikisi dersleri programa alınmaya başlandı. Bu çalışmalar, İstanbul Belediye Konservatuvarı Batı Mûsikisi Bölümü'nün düzeltilmesi ve 1926'da kapatılan Türk Mûsikisi Bölümü'nün yeniden açılması için büyük yetkilerle konservatuvar ilmî kurul reisliğine Hüseyin Sadeddin Arel'in getirilmesiyle başladı (1943). Beş yıl bu görevde kalan ve burada Türk mûsikisi nazariyatı, mûsiki tarihi ve Türk mûsikisi armonisi derslerini de bizzat okutan Arel'in millî mûsiki için önerdiği teklif ve yenilikler Batı mûsikisi taraftarlarınca tehlikeli görülmeye başlandığından mukavelesi yenilenmeyerek görevine son verildi. Genel eğitim öğretim içinde millî mûsiki eğitiminin yer almasını ve hareket noktası yine millî mûsiki olmak kaydıyla Türk mûsikisinin çok seslendirilmesini hararetle müdafaa eden Arel, bir Türk mûsikisi konservatuvarının lüzumunu şiddetle savunuyordu. Bu düşünce ile bir dernek statüsünde olan İleri Türk Mûsikisi Konservatuvarı'nı kurdu (1948). Aynı yıl Musiki Mecmuası'nı yayın hayatına kazandırdı.

Daha Atatürk'ün sağlığında mûsiki devrimi adına yapılan uygulamaların bazısından dönüşler başlamıştı. Bunların en önemlilerinden biri de Türkiye radyolarında Türk mûsikisinin yeniden yer alması olmuştur. Diğer taraftan genel öğretimde okul mûsikisi eğitiminin Batı mûsikisi ve inkılâp sonrası mûsiki çalışmaları olarak yetersiz ve hatta başarısız sonuçlar vermesi dikkatleri bu noktaya çekmeye başlamıştı. Bunun üzerine halkevlerinde millî mûsikinin yeri iade edilmiş, 1935'te kaldırılan Askerî Müze Mehterhânesi 1952'de tekrar faaliyete geçirilmişti. Bu arada üniversite gençleri arasında millî mûsiki öğretim ve uygulamaları bir gelenek halini

almaya başladı, bazı merkezlerde üniversite koroları kuruldu. Devlet millî mûsikinin incelenmesine verdiği değeri, bu konuda yapılan araştırma ve çalışmaları geç de olsa neşrederek göstermeye başladı. Mahmut Ragıp Gazimihal'in Türk Askerî Muzıkalar Tarihi (1955), Haydar Sanal'ın Mehter Musikisi (1964), Hüseyin Sadeddin Arel'in Türk Musikisi Kimindir?

(1969) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Demokrasi güçlendikçe millî mûsiki kültür ve eğitimine eğilim de kuvvetlenmeye başladı. Nihayet 1975 yılında İstanbul'da Arelci'lerin büyük mücadelesi sonunda Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı kuruldu ve bunu diğerleri takip etti. Aynı yıl teşkil edilen Kültür Bakanlığı Devlet Klasik Türk Mûsikisi Korosu da ondan sonra kurulan Kültür Bakanlığı'na bağlı yirmiye yakın sanat ve halk mûsikisi korolarına bir örnek teşkil etti. 1985 yılından itibaren orta öğretim müfredat programlarında Türk mûsikisi Batı mûsikisiyle yarı yarıya oranlanarak yer almaya başladı. Halen devlet, sanat politikası olarak mûsikide Batı mûsikisiyle millî mûsiki arasında bir dengeleme siyaseti takip etmektedir.

Türk mûsikisi sahasında bu gelişmeler devam ederken Batı mûsikisi faaliyeti de ayrı bir yönde sürmüştür. Bu düzeyde eğitim ve öğretim yapan Ankara Devlet Konservatuvarı'na diğer Batı mûsikisi konservatuvarları ilâve edildi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında faaliyet gösteren Riyâset-i Cumhur Mûsiki Heyeti 1933 yılında Riyâset-i Cumhur Armoni Muzıkası adıyla devam etti. Bu da Kara Kuvvetleri Bandosu haline dönüştürülerek yerini Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'na (1958) bırakmıştır. Ayrıca İstanbul, Ankara ve İzmir'de Devlet Senfoni orkestraları ile Devlet Opera ve Balesi hizmete girmiştir. Bunun yanında Türk Silâhlı Kuvvetleri bünyesinde kurulan askerî bandoların sayısı da giderek artmıştır. Ellinin üzerine çıkan bu bandolardan birinci sınıf bandolar olarak Kara Kuvvetleri Komutanlığı'na bağlı Türk Silâhlı Kuvvetleri Armoni Muzıkası, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Bandosu, Hava Kuvvetleri Komutanlığı Bandosu ve Jandarma Genel Komutanlığı Bandosu en önemli bandomuzıka topluluklarıdır.

Batı ile devam eden kültür münasebetleri çerçevesinde Batı mûsikisi dalında birçok sanatkâr yetişmiş ve bunlar Batı âleminde büyük takdir görmüşlerdir. Çağdaş Türk mûsikisi adı verilen Batı tarzı besteler, "Rus

Beşleri” örnek alınarak “Türk Beşleri” adı verilen bestekârların (Necil Kâzım Akses, A. Adnan Saygun, Ulvi Cemal Erkin, Hasan Ferit Alnar ve Cemal Reşit Rey) eserleriyle başlamış ve bugün takipçileri tarafından devam ettirilmektedir.

Batı mûsikisinin Türk mûsikisine olan tesirleri birçok alanda XX. yüzyılda kendisini göstermiştir. Bestekârlık tekniğinde ve üslûpta bunu açıklıkla görmek mümkündür. Ayrıca Batı koro ve orkestra biçimleri mûsiki topluluklarında örnek alınmaya başlanmış ve şef değneğiyle veya el hareketleriyle koro yönetme usulü geleneksel Türk mûsikisi icra yöntemlerinin yerine geçmiştir. Mûsiki nazariyatı çalışmalarında da Batı etkilerini göz ardı etmemek gerekir. XIX. yüzyıldan itibaren Batı mûsikisi nazariyatı kitapları ve öğretim metotları ile tanışan Rauf Yektâ, Subhi Ezgi, Hüseyin Sadeddin Arel gibi mûsikişinasların eserlerinde bu izleri görmek mümkündür. Ayrıca çalgı ustalarının metoda yönelme çalışmaları da el ile tutulur bir düzeye gelmek üzeredir. Mûsiki öğretiminde usta-çırak ilişkisi ve meşk yolu terkedilmiş, bunun yerine nota ile çalışma sistemine yönelinmiştir. Çalgılarda ise keman, viyola, viyolonsel, kontrbas, klarnet gibi önemli bir grup Batı enstrümanı artık Türk mûsikisi saz topluluklarında yer almaktadır. Ayrıca Türk mûsikisi ses sistemine uygun olmamasına rağmen zaman zaman fasıl aralarında, bazan da refakat sazı veya solo olarak piyanonun kullanıldığı da görülmektedir. Ancak bu konuda çözüm Türk mûsikisi piyanosunun imal edilmesi olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Rauf Yektâ, Türk Musikisi (“La Musique Turque” Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire, Paris 1922, s. 2945-3064’ten trc. Orhan Nasuhioğlu), İstanbul 1986, s. 116, 121; Ezgi, Türk Musikisi, V, 283, 290-291; Mahmut Ragıp Kösemihal [Gazimihal], Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, I, tür.yer.; a.mlf., Türk Askerî Muzıkalar Tarihi, İstanbul 1955; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964; a.mlf., Çöğür Şairleri 1: Armutlu, İstanbul 1974; a.mlf., Musiki Tarihi Ders Notları (basılmamış notlar, Haydar Sanal Özel Ktp.), tür.yer.; a.mlf., Çağımızda

Millî Musiki Eğitimi ve Çocuklarımıza Okul Şarkıları (baskıya hazır metin, Haydar Sanal Özel Ktp.), tür.yer.; a.mlf., “Siyakat Rakamlarının XVII. Yüzyıl Türk Musikisi Notasyonundaki Yeri ve Bazı Açıklamalar”, II. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (Tebliğ Özetleri), İstanbul 1976, s. 75-76; H. Sadettin Arel, “300 Küsür Senelik Nota Mecmuası Hakkında”, MM, sy. 45 (1951), s. 3-6; TCTA, V, 1212-1236; CDTA, VI, 1510-1516.

Haydar Sanal

BATIN

البطن

Daha çok vakıf, vasiyet ve miras hukukunda geçen ve soyun nesep bakımından derecelerini ifade eden bir terim.

Arapça'da isim olarak "bir şeyin içi, iç boşluğu, karın; kabileden küçük aile gruplarının oluşturduğu topluluk (oba)" anlamlarına gelmektedir. Diğer Sâmî dillerde de yaklaşık aynı mânaları ifade eder. Sözlük anlamında Kur'an ve hadislerde geçen batın kelimesiyle aynı kökten olan bâtın ve bâtıniyye kelimeleri de İslâm literatüründe bulunan iki önemli terimdir.

Fıkıh terimi olarak vasiyet ve mirasla ilgili konular yanında genellikle bir kimsenin soy ve sülâlesi için vakıf kurması münasebetiyle geçen batın kelimesi, soyun nesep bakımından derecelerini ifade

eder. Buna göre ilk batın çocuklar, ikinci batın torunlar, üçüncü batın da torunların çocuklarıdır... Aile vakıflarında geçen "batnen ba'de batnin" tabiri, vakfın gelirlerinden faydalanacak kimseler arasında bir öncelik sırasının gerekliliğine işaret eder. Buna göre aksine bir kayıt olmadıkça daha yakın batın varken diğerleri vakıftan faydalanamaz. "Neslen ba'de neslin" tabiri ise, örfen yukarıdaki mânada kullanılması hariç, derece farkı gözetmeden bütün soyu içine alır (Bilmen, IV, 358 vd.).

"Karın" anlamıyla batın kelimesi, bir kimsenin kız çocuğundan olan torunları mânasına evlâd-ı batn, "sırt" anlamına gelen zahr da kendi erkek ve kız çocukları ile erkek çocuğundan olan torunları mânasına evlâd-ı zahr şeklinde de kullanılır (Bilmen, IV, 293; Berki, s. 17).

Batın "bir yerin iç tarafı, vadi tabanı, havza" anlamında coğrafî bir terim olarak da geçmekte olup (bk. el-Feth 48/24) bu mânada Arabistan'da çeşitli yerlerin özel adı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArâb, "btn" md.; Nevevî, Tehzîb, II/1, s. 28; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 448-450; Berki, Vakfa Dair Istılah ve Tâbirler, s. 8, 17; Bilmen, Kamus, IV, 293, 358 vd., 362; J. Lecerf, "Batn", EI² (İng.), I, 1102.

Ali Şafak

BÂTIN

الباطن

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Bâtın kelimesinin masdarını oluşturan batn ve butûn “gizli olmak; bilmek, bir şeyin iç yüzüne ve bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak” mânalarına gelir. Batn veya butûnun karşıtı olan zuhûrun mânaları içinde de “açık ve âşikâr olmak”, ayrıca “muttali olmak” gibi anlamlar vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de butûn ve zuhûr masdarları iki âyette mâzi, dört âyette de ism-i fâil sigasıyla karşılıklı olarak ve “gizli-âşikâr” mânalarında kullanılmıştır. Bâtın, Allah’ın isimlerinden biri olarak Hadîd sûresinde (57/3) “evvel-âhir”, “zâhir-bâtın” tertibi içinde yer almıştır. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak muhtelif hadislerde de geçmektedir.

Allah’ın zâtını nitelendiren dört ismin belli bir tertip içinde sıralandığı Hadîd sûresindeki âyet ve özellikle burada geçen zâhir-bâtın isimlerinin yorumuyla ilgili olarak on’un üzerinde farklı görüş ileri sürüldüğü belirtilmektedir (bk. İbn Kesîr, VIII, 31). Bâtın kelimesinin çeşitli anlamları ve esmâ-i hüsnâdan biri olması itibariyle getirilen yorumlar çerçevesinde bu ismin mânalarını şöylece sıralamak mümkündür:

a) Varlığını belgeleyen birçok delil bulunmakla birlikte duyulardan gizli olup gözle algılanamayan; mahiyeti bilinemeyen, kemiyet ve keyfiyetle nitelenemeyen, zihnin tasavvur sınırlarına girmeyen; mümin kuluna zâhir olmakla birlikte münkirin nazar ve tefekküründen gizlenen. b) Açık ve gizli bütün nimetleri veren. Bu yorum, “Allah açık ve gizli nimetlerini size bol bol ihsan etti” (Lokmân 31/20) meâlindeki âyete dayandırılmıştır. c) Açık olan nesne ve olayları (zâhir) bildiği gibi gizli olanlarını da bilen. Büyük nahiv ve lugat âlimi İmam Ferrâ ve Zeccâc’dan itibaren birçok bilgince benimsenen bu yorum Fahreddin er-Râzî tarafından haklı olarak ihtiyatla karşılanmıştır (Tefsîr, XXIX, 214). Çünkü bu takdirde söz konusu âyetin devamında yer alan, “O her şeyi hakkıyla bilendir” meâlindeki ifade

gereksiz bir tekrar görünümü arzetmektedir. d) Allah her şeyin fevkinde (zâhir) olmakla birlikte her şeye her şeyden yakındır. Nitekim bir âyette, "Biz insana şah damarından daha yakınız" (Kaf 50/16) denilmektedir. Zâhir ve bâtın isimlerine bu mânayı veren Taberî, görüşünü destekleyen bir hadisi de kaydetmektedir (Tefsîr, XXVII, 111-112). e) Gazzâlî'nin işaret ettiği ve Kur'an lugatı üzerine ilgi çekici bir eser kaleme almış bulunan Hasan el-Mustafavî'nin de teyit ettiği bir anlayışa göre Allah'ın zâhir ve bâtın isimleri, O'nun hem görünen hem de görünmeyen âlemlerin yaratıcısı ve yöneticisi olduğu mânalarını vurgulamaktadır. f) Esmâ-i hüsnâ hakkında fevkalâde tatminkâr yorumlar ortaya koyan Abdülkahir el-Bağdâdî, zâhir ve bâtın isimlerinin literatüre geçen mânalarını sıraladıktan sonra Allah'ın gözle idrak edilemeyişinin perdelere bürünmesi gibi sebeplerden ötürü olmayıp göze O'nu görme gücünün verilmeyişinden ileri geldiğini belirtir ve söz konusu ilâhî isimlerle ilgili olarak ileri sürülen yorumların en doğrusunun, Hz. Peygamber'in şu duasında yer aldığını söyler (el-Esmâve's-sıfât, vr. 76ª-b): "Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zâhirsin, fevkinde hiçbir şey yoktur; sen bâtınsın, dûnunda (senden öte) hiçbir şey yoktur" (Müslim, "Zikir", 61; Ebû Dâvûd, "Edeb", 98). Hadîd sûresindeki âyetin (57/3) ihtiva ettiği dört ilâhî ismi tekrar edip yorumlayan ve Allah'ın zaman ve mekâna nisbet edilemeyeceğine işaret eden bu hadis, Mâtürîdî'nin de muhtemelen ilk defa olarak belirttiği üzere Allah'ın birliğini dile getirmektedir. Şöyle ki: Söz konusu âyet Cenâb-ı Hakk'ın bizzat evvel ve âhir, zâhir ve bâtın olduğunu beyan ederken O'nu tavsif eden dört temel kavramı karşıtlarıyla birlikte iki dizi halinde sıralamıştır. Aslında bu kavramlar yaratıklar için söz konusu edildiğinde onlar karşıtlardan sadece biriyle nitelenmiş olabilirler. Meselâ bir varlık evvel ise âhir olamaz, zâhir ise aynı zamanda bâtın vasfını taşıyamaz; aynı şekilde bir şey eğer azîm (büyük, yüce) ise lâtif (ince, görülmez) olamaz. Halbuki Allah kendisini bu karşıt kavramlarla tavsif etmek suretiyle zâtına ait isim ve sıfatların yaratıklarınkine benzemediğini ifade etmiştir (Tevîlât, vr. 755ª).

Bâtın ismi "gözle algılanamayan, zaman ve mekâna nisbet edilemeyip her bakımdan tek ve yegâne olan" mânasına alınırsa esmâ-i hüsnânın zâtî-selbî grubuna, "bütün gizlilikleri bilen" mânasına alınırsa zâtî-sübûtî grubuna, "yaratıklara her türlü nimeti lutfeden" anlamında kabul edilirse fiilî sıfatlar

grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “btn” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “btn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “btn” md.; Fîrûzâbâdî, “btn”, “bâtın” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “btn” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “btn” md.; Müsned, II, 381, 404, 536; Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 98, 109; İbn Mâce, “Duâ”, 2, 10, 15; Tirmizî, “Daʿavât”, 19, 67, 82; Taberî, Tefsîr, Kahire 1321, XXVII, 111-112; Mâtürîdî, Tevîlât, Üsküdar Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 755ª; Halîmî, el-Minhâc, I, 196; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makalât, s. 44; Bağdâdî, el-Esmâ ve’s-sıfât, vr. 76ª-b; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (nşr. Fazluh Şehâde), Beyrut 1971, s. 147-150; Ferrâ el-Begavî, Meʿâni’l-Kur‘ân, Beyrut 1980, III, 132; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1308, II, 434; Fahreddin er-Râzî, Tefsir, XXVII, 111-112; XXIX, 214; a.mlf., Levâmiu’l-beyyinât, s. 333; İbn Kesîr, Tefsîr, VIII, 31.

Bekir Topaloğlu

BÂTIN İLMİ

Gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı mânevî kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim.

İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şiîler tarafından ortaya atılmıştır. Hz. Ali henüz hayatta iken çevresinde toplanan bazı kişiler ondan başka hiç kimsenin bilmediği bir bâtın ilminin varlığından söz etmişlerdi. Fakat Hz. Ali bu iddiaları reddederek Allah'ın kendisine lutfettiği zekâ ile naslardan çıkardığı bazı mânalar dışında herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmişti (bk. Buhârî, "Cihâd", 171; Tirmizî, "Diyât", 16). Buna rağmen Şiîler Hz. Peygamber'den sonra yegâne meşrû halife tanıdıkları Hz. Ali'nin başka insanların bilmediği bâtın ilmine sahip bulunduğu, onun "ilim şehrinin kapısı" olduğu inancını sürdürmüşler ve kendisine ait olduğunu iddia ettikleri bazı sözler rivayet etmişlerdir. Bir kısmı Sünnî kaynaklara da girmiş olan bu sözlerden birinde Hz. Ali göğsünü göstererek, "Burası ilimle dolu", başka bir sözünde de "Aranızdan ayrılmadan bilmediklerinizi bana sorun" demişti.

Aşırı Şiîler'den Ebû Mansûr el-İclî Allah'ın Hz. Muhammed'e tenzil*i, kendisine ise te'vil*i indirdiğini ileri sürmüş, tenzili zâhirî ilim, te'vili de bâtınî ilim şeklinde açıklamıştı. Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencilerinden sayılan ve bâtın ilmini bildiği öne sürülen Câbir b. Hayyân bu ilmi, "kanunların konuluş sebeplerini ve ilâhî akıllara uygun olan özel gayeleri bilmektir" şeklinde tarif etmiş ve bu açıklamasıyla felsefî bilgilere işaret etmiştir.

Hz. Ali'den sonra Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamlara intikal ettiğine inanılan bâtın ilminin, bu ilmi anlama ve kavrama seviyesinde olmadığından halka açıklanması uygun görülmemiştir. Zira halk bâtınî anlamları kavrayamayacağından bu konuda söylenenleri reddedecek ve bu yüzden günaha girecektir. Hz. Ali'ye nisbet edilen bir söze göre Hz. Peygamber kendisine yetmiş çeşit ilim öğretmiş, ancak o halkın kendisini yalancılıkla suçlamasından çekindiği için bunları açıklamamıştı. Zeynelâbidîn ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamların da sahip

oldukları bâtınî bilgileri, putperestlikle suçlanıp idam edilmelerinden endişe ettikleri için açıklayamadıkları rivayet edilir. Ca‘fer es-Sâdık’ın bildiği iddia edilen cefr* ilminin de bâtın ilmi olduğuna inanılır (Küleynî, I, 240-241).

Bu tür rivayetler Şiî inancında önemli bir yer tutar. Şiîler bu ilmin mâsum imamlar yoluyla kendilerine intikal ettiğine inanırlar. Aralarında benzerlikler bulunmakla beraber Ca‘feriyye’deki bâtın ilmi ile İsmâiliyye’deki arasında büyük fark vardır. Ca‘feriyye ve Zeydiyye mezheplerindeki bâtın ilmi anlayışı İsmâiliyye mezhebinde olduğu gibi hiçbir zaman dinî mükellefiyetleri geçersiz sayma noktasına varmamıştır.

Şîa’nın bâtınî ilim anlayışı şer‘î hükümlerden çok imâmet ve siyaset konusuyla sınırlı kalmasına karşılık tasavvuf düşüncesinde konu bu iki alanın dışında tamamıyla farklı bir bağlamda ele alınmıştır.

Mutasavvıflar dinî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırır; hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını verirler. Zâhirî ilimlerle meşgul olanlara zâhir ulemâsı, rüsûm ulemâsı ve ehl-i zâhir, kendilerine de bâtın ulemâsı ve ehl-i bâtın derler. Mutasavvıflara göre naslardaki gizli mânaları, ibadetlerin mânevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtın ilmi gizlidir ve onu halka açıklamak câiz değildir. Çünkü halk bu yüksek ilmi ve ondaki ince mânaları ya anlayamaz veya yanlış anlar. Bu yüzden bâtın ilmi ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere öğretilir. Başlangıçta bâtın ilminden sadece işaret yolu ile bahsedilir, bu ilim açık şekilde ifade edilmezdi. Bâtın ilmini işaretle değil sözle anlatan ilk sûfî Zünnûn el-Mısrî’dir (ö. 245/859). Fakat o bu ilmi sadece kendisine inananlara anlatmaktaydı. Cüneyd-i Bağdâdî bu ilmi mahzenlerde ve kapalı kapılar ardında öğretiyordu. Tasavvuf tarihinde bâtın ilminden kürsülerde açıkça bahseden ilk sûfînin Şiblî olduğu söylenir (Câmî, s. 33). Bununla beraber bâtın ilmi geniş ölçüde her zaman gizli öğretilmiş, bu anlayış tarikatlarda da devam ettirilmiştir.

Mutasavvıflara göre bâtın ilmi İslâm’dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir. Bu ilim esasen nasların derin ve ince mânalarından ibaret olup Hz. Peygamber tarafından bazı sahâbîlere öğretilmiştir. Nitekim onun, sırdaşı

(sâhibü sırri'n-nebî) Huzeyfe b. Yemân'a bazı sırlar tevdi ettiği, ayrıca Ebû Hüreyre'nin, "Hz. Peygamber'den iki ilim öğrendim; birini yaydım, öbürünü saklı tuttum, onu da yaysaydım başımı keserlerdi" dediği rivayet edilir (Buhârî, "İlim", 42). Hz. Peygamber'in dinde fakih olması için dua ettiği İbn Abbas'ın ilminin de bâtın ilmi olduğu söylenir.

Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan öğrendiği "ledün ilmi" (bk. el-Kehf 18/65) ile Hz. Ali'nin bildiği bâtın ilminin aynı şey olduğunu söyler. Serrâc'a göre Kur'an'ın, hadisin ve İslâm'ın da zâhir ve bâtını vardır. Geniş anlamıyla şeriat ilmi bu ikisini de ihtiva eder. Nitekim sûfîlere göre, "Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bol bol vermiştir" (Lokmân 31/20) meâlindeki âyette bu hususa işaret edilmektedir. Cibrîl hadisinde söz konusu edilen "İslâm" zâhir, "iman" bâtındır; "ihsan" ise zâhir ve bâtın hakikatlerinin birliğidir (Serrâc, s. 22).

Sûfîler, ehl-i zâhir arasında işaret ve remizlerle anlattıkları, fakat kendi aralarında bazan açıkça konuştukları bâtın ilminin önem ve değeri konusunda görüş birliği içindedirler. Bâtın ilminin üstünlüğü ilk tasavvufî eserlerde de önemle vurgulanmıştır. Gazzâlî zâhir ilmine kabuk (kışr), bâtın ilmine öz (lüb) nazarıyla bakar. Zâhir ilmi yola, bâtın ilmi menzil*e ait bilgilerdir. Sûfîler metot olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (keşf) ile elde edildiğini söylerler. Bu şekilde belli bir silsile ile Hz. Peygamber'den gelen veya özel bir yolla naslardan çıkarılan bilgiler gibi ilham ve keşf yoluyla vasıtasız olarak Allah'tan alınan bilgilere bâtın ilmi denir. Nitekim İbnü'l-Arabî, "Velîler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar" (Fusûs, s. 54) derken bu hususu belirtmiştir. O Fusûsü'l-hikem'de her bölümün başına getirdiği "hikmet" sözü ile bâtın ilmini kasteder. Gazzâlî bâtın ilmini biri muamele, diğeri mükâşefe ilmi olmak üzere ikiye ayırır. Birincisini eserlerinde geniş olarak açıkladığı halde ikincisinin kitaplara yazılmasının ve ifşa edilmesinin câiz olmadığını ifade eder (İhyâ, I, 20-23).

Serrâc'ın el-Lümag ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kutü'l-kulûb adlı eserleri bâtın ilmi hakkındaki önemli kaynaklardandır.

Fakat bâtın ilmiyle ilgili en başarılı açıklamalara Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-dîn'inde rastlanır. Gazzâlî namaz, oruç, zekât, hac ve Kur'an

tilâveti gibi bütün ibadetlerin bir zâhirî, bir de bâtınî yönü bulunduğunu ifade ederek zâhirî amel-bâtınî amel, zâhirî hükümbâtınî hüküm, zâhirî edep-bâtınî edep, zâhirî temizlik-bâtınî temizlik gibi ikili ayırımlar yapar. Meselâ ona göre rükûun zâhirî mânası eğilmek, bâtınî mânası saygı göstermektir. Zâhirî mâna beden, bâtınî mâna ruh gibi olduğundan bâtınî yönü gerçekleşmeyen ibadetler cansız sayılır.

Kur'an'ın, hadislerin ve ilmin zâhir ve bâtınından bahseden mutasavvıflar Hz. Peygamber'in de zâhirî ve bâtınî yönü bulunduğunu, zâhirini kâfir-mümin herkesin bildiğini, bâtınını ise ancak müminlerin ve velîlerin anlayabileceğini belirtirler. "Sana bakıyorlar ama görmüyorlar" (el-A'râf 7/198) meâlindeki âyette işaret edildiği gibi inkârcıların baktıkları halde görememeleri onun bu bâtınî yönüdür.

Zâhir ile bâtın arasında bir çelişkinin bulunup bulunmadığı konusu önemle tartışılmıştır. Gizli ve bâtınî bir ilmin meşruiyeti kabul edildikten sonra bu konuda farklı kanaatlere sahip kimseler, zaman zaman "şathiyyât" türünden taşkınlıklara kadar varan sözlerle ifade ettikleri kendi inanç ve düşüncelerini bâtın ilmi olarak takdim etme yolunu tutmuşlardır. Ancak bu tür taşkınlıklar bütün zâhir âlimleriyle birçok mutasavvıf tarafından İslâm'ın zâhirî hükümlerine ve temel esaslarına aykırı bulunarak reddedilmiştir. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz, Hücvîrî, Gazzâlî, Sühreverdî gibi birçok sûfî, "zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır" kaidesini benimsemişlerdir. Ancak Hz. Mûsâ ile Hızır'ın bilgilerinde olduğu gibi (bk. el-Kehf 18/65) görünüş itibariyle de olsa bu iki ilim arasında bir çelişki bulunabileceğini kabul eden Gazzâlî'ye göre bu bilgilerin hakikatini ve halka açıklanmayan kader ve ruhla ilgili bazı sırları ancak velîler ve ârifler bilebilir. Nasların mecazi mânaları da bâtınî mâna sayılır. Bir şeyi bilmekle o şeyi yaşayarak öğrenmek arasında fark bulunduğu gibi zâhir ile bâtın arasında da bir fark olabilir. Hal diliyle söyleneni söz diliyle anlatmak da bir kapalılığa yol açar.

Zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasındaki uyum ve tutarlılığın her zaman yeteri kadar açık biçimde ortaya konulamaması, bir taraftan Sülemî, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların Bâtınîlik'le suçlanmasına, diğer taraftan çeşitli dış kaynaklardan, özellikle Bâtınîlik'ten, Şiîlik'ten, İhvân-ı Safâ ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen tesirlerin "bâtın ilmi" ve "nasların bâtınî

mânası” adı altında İslâm muhitinde kolaylıkla tutunmasına yol açmıştır.

İsmâiliyye ve Ta‘lîmiyye’nin bâtın anlayışı ile tasavvuftaki bâtınî mâna arasındaki fark şudur: İsmâiliyye’ye göre de nasların zâhirî ve bâtınî mânaları vardır; ancak asıl geçerli olan bâtınî mânadır; zâhir sadece avam ve ehl-i zâhir içindir. İsmâilîler kendilerini zâhirî mânalar ve bunlara dayanan şer‘î hükümlerle yükümlü ve sorumlu saymazlar. Buna karşılık mutasavvıflar nasların hem zâhirî hem bâtınî mânalarını geçerli kabul ederler. Onlara göre zâhirî mâna “hak”, bâtınî mâna “hakikat”tir. Bu sebeple her iki mânaya göre hareket etme mecburiyeti vardır.

Bâtın ilminin varlığı daha çok Gazzâlî’den sonra ve onun etkisiyle zâhir uleması tarafından da benimsenmiştir. Ancak kelâmcılar bilgi kaynağı olarak akıl ve beş duyu ile haber-i sâdık içinde düşündükleri peygamberlere gelen vahiy ve ilhamı kabul ederler. Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi müteahhir devir kelâmcıları mutasavvıfların keşf, ilham, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifade ettikleri bilgileri de bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte, bu tür sübjektif bilgileri vehim ve kuruntulardan ayırabilmek için bunların Kitap ve Sünnet’e uygunluğunu esas almışlardır. Kelâmcıların bu görüşü aslında yukarıda da belirtildiği gibi sûfîlerin, “zâhire aykırı düşen her şey bâtıldır” ilkesinin değişik bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Teftâzânî’nin, “İlhamla ilim hâsıl olursa da bu ilim herkes için bir delil teşkil etmez” sözü bu konuda kelâmcıların ortak görüşlerinin özeti sayılabilir.

“Bâtın ilmi Allah’ın sırlarından bir sır ve O’nun hükümlerinden bir hükümdür. Allah bu ilmi velîlerinden dilediği kişilerin kalplerine atar” anlamındaki bir hadisi zikrederek bunun uydurma olduğunu söyleyen İbnü’l-Cevzî bâtın ilmiyle ilgili daha başka rivayetleri de tenkit etmekle birlikte sonuç olarak ilhamın mümkün olduğunu kabul eder. İbn Teymiyye bâtın ilminin “imanın gizli hakikatlerini bilmek” anlamına geldiğini söyler. Bâtın ilminin doğrudan doğruya Allah’tan aldıkları bilgiler olduğunu öne süren İbnü’l-Arabî gibi bazı mutasavvıflar için “mülhid” kelimesini (bk. Mecmûu fetâvâ, XI, 221-227) kullanan aynı müellif, Gazzâlî’yi de Mişkâtü’l-envâr’daki görüşlerini delil göstererek sûfîlerin gizli bilgilerini vahye denk tutmakla suçlamıştır.

Hâris el-Muhâsibî, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî ve Gazzâlî gibi Sünnî mutasavvıflar Kur'an ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların mânalarını derinleştirmek olarak anlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muʿcemü's-sûfî, "zâhir, bâtın" md.leri; Buhârî, "Cihâd", 171, "İlim", 42; Tirmizî, "Diyât", 16; Câbir b. Hayyân, Muhtâru Resâʾil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 105; Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 253, 263; a.mlf., Kitâbü İlmi'l-evliyâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraccıoğlu, nr. 806, tür.yer.; Küleynî, el-Kâfî mine'l-usûl, I, 240-241; Serrâc, el-Lüma, s. 22, 43-44; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 87; Kutü'l-kulûb, I, 283; Sülemî, Tabakat, s. 231; Gazzâlî, İhyâ, I, 20-23, 26, 43, 106, 296; III, 23, 219; a.mlf., er-Risâletü'l-ledünniyye, Kahire 1964; a.mlf., Cevâhirü'l-Kurʾân, Kahire 1933; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 69-70, 77; Aynülkudât elHemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 2, 3; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Sûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 160-179; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Vatani'l-Arabî), s. 51; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ, s. 491; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, İstanbul 1308, VIII, 120; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 25; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 723; II, 179; a.mlf., Fusûṣ (Afîfî), s. 54; Azîz Nesefî, Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 468; İbn Teymiyye, Derʿu teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, Riyad 1979, I, 10; X, 204-205; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, Riyad 1381, XI, 221-227; XII, 23; a.mlf., Fî ʿİlmi'l-bâtın ve'z-zâhir (el-Mecmûʿatü'r-resâʾilü'l-münîriyye içinde), Kahire 1924, I, 229-252; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 430; Zerkeşî, el-Burhân, I, 170; II, 171; Süyûtî, el-İtkan, II, 178-184; Câmî, Nefehât, s. 33, 35; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 430; Zebîdî, İthâfü's-sâde, V, 526; Kasım Ganî, Târîh-i Tasavvuf, Tahran 1340 hş., s. 169; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-1341, I, 50-60; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Tasavvuf: sevretün rûhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 125; Şeybî, es-Sıla, s. 380, 413; Muhammed b. Kasım, Mevkıfü İbni'l-ʿArabî min ehli'z-zâhir, Kahire 1969; Abdülmuhsin el-

Hüseynî, el-Maʿrife ʿinde’l-Hakîm et-Tirmizî, Kahire 1983, s. 115, 127, 135; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1368, s. 320-330; Teftâzânî, Kelam İlmi ve İslâm Akaidi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 121.

Süleyman Uludağ

BÂTINE

الباطنة

Doğu Arabistan’da bir bölge.

Umman körfezi sahili ile Hacer dağları arasında kalan ovalık kıyı kesimi, kuzeyde Hatmetülmilâha denilen bölgeye, güneyde ise Haylülumeyr kasabasına kadar uzanır. Uman toprakları içinde bulunan ve başşehir Maskat’ın batısı ile Sîb kasabasının güneydoğusuna kadar 270 km. devam eden Bâtıne sahil şeridinin derinliği yer yer 15 ile 30 kilometreye ulaşır. Bâtıne ismi Zâhire’nin karşıtı olarak alçak bölge mânasına gelir. Zâhire ise Hacer dağlarının batı kesimindeki yüksek bölgelere verilen addır. Bâtıne kıyı şeridinden Zâhire yüksek bölgelerine Vâdilcîzî ve Vâdilhevâsine geçitleriyle ulaşılır. Kıyıdan içerilere doğru 10 kilometrelik bir kuşakta geniş hurma bahçeleri vardır. Ayrıca tarıma elverişli olan bölgede muz, mango, buğday, arpa, pamuk ve şeker kamışı yetiştirilir. Çevrede koyun, keçi ve deve gibi hayvan besiciliği bir hayli ilerlemiştir. İlk devirlerden beri bölgeden yukarılara Basra körfezi limanlarına, Arabistan’ın güney kıyılarına, bugün Tanzanya’ya bağlı olan Zengibar adasına ve Hint yarımadasına deniz yolu ile ticaret yapılmıştır.

Bölge halkı İslâmiyet’i Asr-ı saâdet’te kabul etti. Hz. Peygamber 629’da Uman’a bir mektup göndererek halkını İslâm’a davet etmişti. Ebû Zeyd el-Ensârî ve Amr b. Âs es-Sehmî adlı sahâbîler Hz. Peygamber’in mektubunu bölgede hüküm sürmekte olan ve Bâtıne bölgesinin en önemli şehir ve limanı olan Suhâr’da bulunan Cülendâ’nın iki oğlu Abd ve Ceyfer’e götürdüler. Her ikisi de İslâmiyet’i kabul ederek kabilelerindeki bütün halkı İslâm’a davet etti. Amr b. Âs ile Ebû Zeyd Hz. Peygamber’in vefatına kadar burada kaldılar (Belâzürî, s. 110). Hicrî 12. yılda Hz. Ebû Bekir devrinde bu bölgeler İslâm devletine bağlandı. Bâtıne bölgesi sulak ve mümbit toprakları ile tarıma uygun olmasından dolayı çeşitli güçlerin devamlı ilgisini çekmiştir. Sırasıyla Emevî, Abbâsî, Büveyhî ve Selçuklu hâkimiyetinde kalan bölge zaman zaman mahallî hânedanlar tarafından bağımsız olarak da yönetildi. XIV. yüzyılın ilk yarısında burada bulunan İbn

Battûta’ya göre bütün Bâtıne sahili o dönemde müstakil bir krallık olan Hürmüz adasına bağlı idi ve toplanan vergi Hürmüz hazinesine gönderiliyordu. Cihannümâ müellifi ise bölgede hindistan cevizi ve hurmanın bol olduğundan, karabiber ve demirhindi ağaçlarının yetiştiğinden bahsetmekte ve sahilde önemli ticaret merkezlerinin bulunduğunu, âlim ve sâlih kişilere sıkça rastlandığını söylemektedir.

1522’de bölgeye gelen Portekizliler 1558’de burada yeni bir kale inşa ettiler. 1616’da ise Suhâr’ı ele geçirdiler ve vali ile kardeşini öldürerek şehri yakıp yıktılar. 1623’te Safevîler Portekizliler’e karşı bölgeyi müdafaa etmek istedilerse de muvaffak olamadılar. Nihayet 1643’te Ya‘rubî hânedanının (1624-1741) kurucusu Umanlı İmam Nâsır b. Mürşîd’in kumandasındaki ordu Suhâr dahil Bâtıne bölgesindeki bütün Portekizliler’i kılıçtan geçirdi. 1738’de Suhâr, Nâdir Şah’a bağlı Safevî ordusu tarafından ilk Uman seferi sırasında kuşatıldı. Bu seferde ele geçirilemeyen şehir ve Bâtıne bölgesi Nâdir Şah’ın 1742’deki ikinci seferi sırasında işgal edildi; ancak bu dönemde bölgenin hâkimi olan ve Ya‘rubîler’in Suhâr valisi bulunan Ahmed b. Saîd şehri dokuz ay gibi uzun bir süre Safevîler’e karşı korudu (1743). Daha sonra Ahmed b. Saîd elde ettiği başarılardan da cesaret alarak Ya‘rubîler’den ayrıldı ve istiklâlini ilân etti. Bu şekilde başlayan Bû Saîdîler hânedanı bugüne kadar devam etmiştir. Bölgenin mümbit topraklara sahip olması dolayısıyla korsanlar, sömürgeciler (İngilizler ve Portekizliler), yerli Uman halkı ve Safevîler Bâtıne’ye sahip olabilmek için devamlı mücadele halinde bulunmuşlardır. Nitekim 1819’da İngiliz donanması ile bölge halkı arasında büyük bir mücadele olmuş ve sonunda İngilizler üstünlüklerini kabul ettirmişlerdi. 1829’da Suhâr’a gizlice sızarak kaleyi işgal eden Azzân b. Kays’ın oğlu Hâmid İngilizler’e karşı mücadeleyi sürdürdü. 1836’da Maskat’ta hüküm süren Sultan Saîd b. Ahmed Suhâr’ı da kendine bağlamak istedi ve Bâtıne bölgesi tekrar kardeş mücadelelerine ve nüfuz bölgeleri için çatışmalara sahne oldu. Nihayet 1852’de Suhâr ve Bâtıne tekrar Uman’a bağlandı.

Maskat sultanının Sîb, Berka, Musannaa, Süveyk, Hâbûre ve Suhâr bölgelerinde valileri bulunur. Lorimer’in 1908 yılı tesbitlerine göre Bâtıne’de yerleşik nüfus 105.000 civarındadır ve bu nüfusun yarısı sahil kesiminde yaşar. Hacer dağlarına doğru iç kesimlerde yaşayanların nüfusu nisbeten azdır. Bölgede yaygın kabileler Sa‘d, Hevâsine ve Benî Harûs olup

daha küçük kabileler ise Biduvât, Hamed, Cerâd, Mevâlik, Nevâfil, Âl-i Bû Kureyn, Âl-i Bû Rüşeyd ve Şübül'dür.

Bölgedeki halkın çoğunluğu İbâzî olmakla birlikte aralarında Sünnîler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 110-113; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, III, 393-394; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 204-205; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 496-497; C. Niebuhr, Travels through Arabia, Edinburgh 1792, II, 115; İbn Rüzeyk, el-Fethu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bûsaʿîdiyyîn (nşr. Abdülmün'im Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, s. 261, 262, 279, 350; Wellsted, Travels in Arabia, London 1838, s. 98-101, 163; Delîlü'l-Halîc (Târih), II, 734-750; H. Yule, The Book of Sir Marco Polo, London 1903, II, 340; R. Said-Ruete, Said b. Sultan, London 1929; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 163; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, s. 266-274, 326-361, 406-411; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 641; Laurence Lockhart, "Nadir Shah's Campaigns in Oman, 1734-1744", BSOAS, VIII (1935-37), s. 168-171; R. L. Haedley, "Batina", EI² (İng.), I, 1098; a.mlf., "Bâtıne", UDMİ, III, 939-941.

Mustafa L. Bilge

BÂTINİYYE

الباطنيّة

Nasların zâhirî mânalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen “mâsum imam”ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adı.

“Gizli olmak; bir şeyin iç yüzünü bilmek” anlamındaki batn veya butûn kökünden türeyen bâtın kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşmuş bir

terimdir. Buna göre bâtıniyye “gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler” anlamına gelir. Terim olarak “her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O’nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” diye tarif edilebilir ki mûtedil sûfîlerden aşırı Şiî fırkalara ve mülhidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. Âyet ve hadislerin zâhirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtın terimine ve nasları bâtınî mânalarla yorumlama faaliyetine hicrî II. asır Şiî kaynaklarında rastlamak mümkünse de (bk. Mufaddal b. Ömer, s. 58, 82, 116) bâtıniyye kelimesi erken devir kaynaklarında geçmemektedir. Yapılan tesbitlere göre bu terim ilk olarak Makdisî’nin el-Bed ve’t-târîẖ’inde kullanılmıştır (V, 133). Bu hususu dikkate almak ve bâtınî te’villerle ilgili literatürün teşekkülünü göz önünde bulundurmak suretiyle bâtıniyye teriminin hicrî IV. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

İslâm düşünce tarihinde Bâtıniyye, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te’viller yapan, İslâm’ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha* sınırına kadar götüren itikadî fırkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilâtlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasî gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır. Âyet ve hadisleri sûfî temayüle göre tefsir eden mutasavvıflara da bazan aynı lakap verilmiştir. Kaynaklar söz konusu

fırka ve zümrelere bu lakabın verilmesini, naslara zâhirî mânalarıyla ilgisi bulunmayan bâtınî anlamlar yüklemeleri, gizli (mestûr) bir imamın peşinden gitmeleri, inkâr ettikleri halde inanmış görünüp asıl gaye ve hedeflerini gizlemeleri, faaliyetlerini gizlice yürütmeleri, âlemin sırlarına vâkıf olduklarını iddia etmeleri gibi çeşitli sebeplere bağlamışlardır.

Hicrî IV. yüzyıldan itibaren Bâtıniyye'yi tanıtmaya çalışan kaynaklarda mevcut bilgilerin büyük bir kısmı muhalifleri tarafından yazılmış reddiye tarzındaki eserlere dayanır. Ayrıca Bâtıniyye teşkilâtına girip akîdelerini öğrendikten sonra bu zümreden ayrılanların veya kılıç zoruyla itirafta bulunanların verdiği bilgilerle bizzat bu gruba mensup dâî*ler tarafından yazılan eserlerin ihtiva ettiği bazı bilgiler de mevcuttur. Bununla birlikte Bâtıniyye'yi gerçek yüzüyle ve ayrıntılı olarak tanıtan kaynaklar son derece azdır. Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi (elMilel, I, 192) bunda, Bâtınîler'in çeşitli ülkelerde ve muhtelif zamanlarda insanları farklı inançlara davet etmelerinin ve bu yüzden farklı isimlerle anılmalarının büyük bir rolü bulunmalıdır. Nitekim Bâtınîler Irak, Bahreyn, Şam, Mısır, Hindistan, Horasan, İran, Türkistan ve diğer İslâm beldelerinde değişik adlarla anılmışlardır. Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu İsmâil'e geçtiğini savundukları için İsmâiliyye, âlem ve imâmet anlayışlarında yedili bir sistemi benimsediklerinden Seb'iyye, hakikatin ancak gizli bir imamın tâlimiyle öğrenilebileceğini öne sürdüklerinden Ta'lîmiyye, dinin haram kıldığı hususları helâl saydıklarından İbâhiyye, mal ve kadında ortaklığı câiz gören Mazdek ile Bâbek'e uyduklarından Mazdekiyye ve Bâbekiyye, İslâm akaidine aykırı ulûhiyyet telakkilerini benimsediklerinden Zenâdıka, âlemin yaratılışını ve âhiret hayatını inkâr ettiklerinden Melâhide, Hamdân Karmat (Kırmıt), Nâsır-ı Hüsrev, İbn Nusayr, Anuş Tegin ed-Derezî ve Hasan Sabbâh gibi liderlere bağlı olduklarından Karâmita, Nâsıriyye, Nusayriyye, Dürziyye ve Sabbâhiyye, Bâbek zamanında kırmızı elbise giydiklerinden Muhammire, Rey şehrinin Hürrem bölgesinde bulunduklarından dolayı da Hürremiyye diye adlandırılmışlardır.

Doğuşu ve Gelişmesi. Bâtınî düşüncenin ve dolayısıyla Bâtıniyye'nin menşei konusunda ileri sürülen farklı görüşleri üç noktada toplamak mümkündür. 1. Bâtınî yazarlara göre bâtınî davet Ca'fer es-Sâdık zamanında ve bizzat onun tarafından başlatılmış, daha sonra onun belirlediği esaslar çerçevesinde oğlu İsmâil tarafından devam ettirilmiştir

(Mustafa Galib, s. 22, 23). 2. Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile âlimlerine göre Bâtıniyye’nin menşei Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerdir. Bâtıniyye bunların karışımından oluşmuş İslâm dışı bir inanç karışımı ve hatta yeni bir dindir. Nitekim bu mezhebin önemli simalarından Meymûn b. Deysân el-Kaddâh Mecûsîliğe, Hamdân Karmat ise Sâbiîliğe mensuptur. İslâm dininin yayılışını kabullenmeyen bazı eski din mensupları kılıçla engel olamadıkları yeni dini kültür değişikliğine uğratmak, böylece temel hükümlerini bozup onu içten çökertmek amacıyla sözde Ehl-i beyt sevgisi esasına dayandırdıkları gizli teşkilâtlar kurmuşlardır. Bâtıniyye bu teşkilâtların en etkili olanıdır. Mecûsîlik ile Bâtıniyye’nin inançları arasında büyük bir benzerliğin bulunması bu konuda dayanılan delillerden biridir. Kadî Abdülcebbâr ile Abdülkahir el-Bağdâdî Bâtıniyye’yi hiçbir dine bağlı olmayan ve materyalist fikirlere dayanan bir mezhep (melâhide ve dehriyye) olarak görürler. Bu müellifler Bâtınîler’in yaptıkları tutarsız te’villerle temel İslâmî hükümleri iptal etmelerini, peygamberlere düşmanlık beslemelerini, haramları helâl saymalarını da görüşlerini ispatlayan deliller olarak kabul ederler (Kadî Abdülcebbâr, II, 106, 367-387; Bağdâdî, el-Fark, s. 171-172, 177-178). 3. Çağdaş bazı araştırmacılara göre Bâtıniyye’nin kaynağı Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefî akımlardır. İlk defa yahudi filozof Philon bu felsefî görüşlerden faydalanarak bâtınî te’vili Tevrat’a uygulamış, daha sonra da bu metot Bâtıniyye ile irtibatlı olan İsmâiliyye’nin önemli kaynaklarından Resâʾilü İhvâni’s-Safâ’da aynen taklit edilmiştir (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 289-291; M. Ahmed el-Hatîb, s. 31, 34, 48). Bunların dışında bazı yazarlara göre yahudilerdeki rec‘at, mehdî, insanı tanrılaştırma, tenâsüh vb. inançların Bâtıniyye fırkalarında da görülmesi Yahudiliğin bu gruplar için kaynak oluşturduğunu ispat eder niteliktedir.

Mezhepler tarihi araştırmacıları Bâtıniyye’nin bir mezhep olarak ortaya çıkışını ve kuruluşunu hicrî III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlatırlarsa da aslında bu hareketin başlangıcı ile doğuşunu hazırlayan siyasî ve fikrî sebepler II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanır. Bu dönemde iktidarda bulunan Emevî idaresinin ırkçılık esasına dayanan baskı politikası toplumda huzursuzluk kaynağı olmuş ve böylece ortaya çıkan gayri memnunlar zümresinin Hâşimîler’e karşı temayülünü arttırmış, sonunda da Abbâsîler idareyi ellerine geçirmişlerdi. Bir taraftan büyük çoğunluğun inanışına uygun politikalar takip eden Abbâsîler’in Şiîler’e karşı çeşitli baskılarda

bulunması onları gizliliğe itmiş, diğer taraftan da İslâm'a muhalif dinlerin mensupları bu harekete destek vererek sahip çıkmıştır. Ayrıca Emevîler'den itibaren aristokrat zümreye tanınan imtiyazlar sonucunda toplumdaki sosyal sınıflar arasında uçurumlar meydana gelmiş,

böylece halkın çeşitli siyasî-dinî hareketlere itilmesine uygun bir zemin hazırlanmıştır. Nitekim Basra'daki Zenc isyanında ve Bahreyn'deki Karmatî hareketinde fakir işçi ve kölelerin çoğunluğu teşkil etmesi, Bâtınîliğin oluşmasında fikrî sebepler yanında siyasî, sosyal ve iktisadî sebeplerin de rol oynadığını gösteren delillerdir.

Bâtıniyye'nin ortaya çıkışını hazırlayan fikrî hareketin kaynağını ise mûtedil bazı Şiî yazarlarca da yahudi asıllı olarak tanıtılan Abdullah b. Sebe'nin ortaya attığı aşırı görüşler oluşturur. İbn Hazm kendi devrine kadar gelen Bâtınîler'in fikir babası olarak Hz. Ali'yi ilâhlaştıran Abdullah b. Sebe'yi gösterir (el-Fasl, I, 326). Taberî'nin bir rivayetinde, "Sana Kur'an'ı farz kılan Allah muhakkak ki seni vaad edilen yere döndürecektir" (el-Kasas 28/85) meâlindeki âyete Hz. Muhammed'in ölmediği ve bir gün mutlaka döneceği (rec'at) anlamını vererek Kur'an'ın bâtınî tarzda ilk defa Abdullah b. Sebe tarafından te'vil edildiği görüşüne yer verilmesi (Târîh, IV, 340), İbn Hazm'ın tesbitini doğrulayıcı mahiyettedir. Son devir âlimlerinden Muhammed Reşîd Rızâ ile Sâbir Tuayme ve M. Ahmed el-Hatîb gibi Bâtıniyye hakkında müstakil araştırmalar yapan bazı yazarlar da bu kanaattedir. İbn Sebe'den sonra Muhammed b. Hanefiyye ile oğlu Ebû Hâşim'in imâmeti fikri etrafında toplanan Keysâniyye grupları ve bilhassa Harbiyye, doktrinlerini bâtınî te'vil esasına dayandırarak İslâm akaidine aykırı bazı aşırı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber vahyin zâhirini getirmiş, Hz. Ali ile soyundan gelen imamlar ise onun bâtınını ortaya koymuşlardır. İmamlar bâtın ilmine sahip oldukları için nasların zâhirlerini içlerinde saklı bulunan gerçek mânalarla te'vil edebilirler. Galiyye'nin önemli simalarından sayılan Ebû Mansûr el-İclî böyle bir ilme sahip olduğunu iddia ederek cennetin dünyadaki nimetler, cehennemin de dünyada çekilen sıkıntı ve ıstıraplar anlamına geldiğini ileri sürmüş ve bâtınî te'vili bir doktrin haline getirmeye başlamıştır (Bağdâdî, el-Fark, s. 149, 150). Daha sonra Ebü'l-Hattâb el-Esedî bâtınî te'villerin esaslarını koymuş ve geliştirip yaymıştır. Bütün Bâtıniyye fırkalarının reisi olarak gösterilen Ebü'l-Hattâb'ın görüşleri, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu

İsmâil'i imam kabul eden İsmâiliyye mensuplarına Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah vasıtasıyla intikal etmiştir. Bundan dolayı kaynakların bir kısmında hâlis İsmâiliyye ile Bâtıniyye tesiri altına girerek âdeta onunla bütünleşmiş olan İsmâiliyye çok defa aynı mezhep kabul edilir ve İsmâiliyye'nin başlangıcı aynı zamanda Bâtıniyye'nin başlangıcı olarak gösterilir. Esasen III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında ihtilâlci bir karakterle âniden ortaya çıkan İsmâiliyye'nin, başlangıç tarihinden itibaren bir asrı aşkın devresi hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Öyle görünüyor ki bu bilinmeyen devre hâlis İsmâiliyye dönemidir. Ebü'l-Hattâb'ın ölümünden sonra bâtınî te'villere dayanılarak üretilen aşırı görüşler Hattâbiyye'ye mensup olanlarca İsmâiliyye'ye taşınmış ve artık İsmâiliyye Bâtıniyye'den ayırt edilemeyen bir mezhep halini almıştır. Böylece Karâmita, Nusayriyye, Dürziyye gibi Bâtıniyye fırkalarının oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Bâtıniyye'nin İsmâiliyye ile aynîleşmesinin bir sonucu olarak bu hareketin tarihini ve önemli simalarını belirlemek de zorlaşmıştır.

Abdülkahir el-Bağdâdî Bâtıniyye tarihini Meymûn el-Kaddâh ile başlatırken (el-Fark, s. 169) Deylemî onu bu mezhebe çağıran son dâîlerden biri olarak kabul eder (Mezhebi'l-Bâtıniyye, s. 3-4). Mezhebin gizlice kurulup faaliyet gösterdiği düşünülürse Meymûn'u davetin açığa çıkarıldığı dönemi başlatan kişi olarak görmek mümkündür. Genellikle Abbâsî halifelerinden Me'mûn devrinde başlayıp Mu'tasım-Billâh zamanında yayıldığı ve Selçuklular dönemine kadar sürdüğü kabul edilen Bâtıniyye hareketi, Dımaşk civarında bulunan Selemiye'de (Selemye) Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh; Basra'da Hamdân Karmat ve Abdân; Kûfe'de Muhammed b. Zekeriyyâ; Bahreyn'de İbn Ebû Zekeriyyâ, Ebû Saîd el-Cennâbî ve oğlu Ebû Tâhir; Yemen'de Ali b. Fazl, İbn Havşeb; Cürcân'da Ebû Ali ed-Deylemî; Horasan'da Mukanna' ve Hüseyin b. Ali el-Mervezî; Sicistan'da Muhammed b. Ahmed en-Nesefî; İran'da Me'mûn b. Eş'as, Hasan Sabbâh; Mısır'da Ubeydullah el-Mehdî; Mağrib'de Ebû Abdullah eş-Şiî ve daha pek çok Bâtınî-İsmâilî şahsiyetlerce yürütüldü. Yaklaşık üç asır boyunca İslâm dünyasının bu bölgelerinde huzursuzluk ve anarşi kaynağı olan Bâtıniyye dâîleri başta Selçuklu Veziri Nizâmülmülk olmak üzere birçok devlet adamı ile bazı Sünnî âlimleri öldürmüşlerdir. Büyük Selçuklu sultanlarının azimli mücadeleleri sonunda İsmâiliyye'nin gölgesi altında faaliyetlerini sürdüren Bâtıniyye hareketinin gücü kırılmış ve sönmeye yüz tutmuştur. Moğol istilâsıyla birlikte halk içindeki yıkıcı etkileri de büyük

çapta sona ermiştir. İsmâilîler'ce kurulan çeşitli devletlerin yıkılmasından sonra İslâm dünyasında Bâtıniyye'nin, daha çok İslâm akaidine muhalif inançlar ileri süren ve varlıklarını günümüze kadar devam ettiren Nusayriyye ile Dürziyye yanında son dönemlerde ortaya çıkan Bâbiyye, Bahâiyye, Kadıyâniyye gibi fırkalarca temsil edildiği kabul edilir (Abdurrahman Bedevî, II, 10, 87, 152; A. Şükrî Ebû Avz, s. 151). Zâhid Kevserî Türkler arasında yaşayan bazı Şiî-Bektaşî grupları da Bâtıniyye'den sayar.

Bâtınîler genellikle Müslüman çoğunluğun benimsediği İslâm akaidine uymayan inançları telkin ettikleri ve İslâm ülkelerinde idareyi hedef alan siyasî faaliyetlerde bulundukları için daima gizli teşkilâtlar kurarak gayelerine ulaşmaya çalışmışlardır. Bu gizlilik onların teşkilâtları hakkında bilgi edinmeyi güçleştirmekle beraber muhtelif kaynakların kaydettiğine göre bâtınî teşkilâtı şöyle şekillenir: 1. İmam. Teşkilâtın en yetkilisi olup Bâtıniyye'yi sevk ve idare eder. 2. Hüccet. Dördü imamın yanında, sekizi de diğer faaliyet bölgelerinde bulunan on iki hüccetin her biri imamın vekili durumundadır. Değişik bölgelerde imam adına faaliyette bulunan hüccetlere sâhibü'l-emr de denilir. 3. Dâî. Hüccetlere bağlı olan ve halkı Bâtıniyye'ye davet eden misyonerler mükelleb (eğitilmiş, avlanmaya hazır köpek) ve me'zun kısımlarına ayrılır. Mükelleb dâî halk arasından mezhebe davet edilecek adayları belirleyip bir süre eğitirken me'zun dâî yavaş yavaş onlara bazı bâtınî esasları öğretir. 4. Mü'min-i müstecib. Bu zümreyi de Bâtıniyye'ye giren kişiler oluşturur.

Görüşleri ve Davet Metotları. Bâtıniyye'nin temel düşüncesi, herhangi bir ilmî ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslâm dininin belli başlı esaslarını iptal etmek vesilesi olarak kullanılan te'villere dayanır. Doktrinlerinde iki türlü te'vile rastlanır. a) Âyetleri bâtınî mânalarla yorumlamak (mâna te'vili). b) Âyetleri ihtiva ettikleri harf sayısına göre ve ebced hesabına dayanarak mânalandırmak (hurûfî te'vil). Bâtınîler'e ait görüşlerin çoğu birinci tür te'villerle ortaya konmuştur. Onlara göre nasların gerçek anlamı kelimelerin içinde saklı olup sadece kendi imamlarınca bilinebilir. Bu mânaları imamdan tâlim yoluyla öğrenenler âyetlerin

zâhirini terketmelidirler. Zira zâhirî mânalara uymak, bâtınî bilgileri elde edemeyenler için söz konusudur. İslâm dışı kültürlerin izlerini taşıyan

Bâtıniyye görüşleri Galiyye fırkalarıyla büyük bir paralellik arzeder. Bununla birlikte müstakil olarak Bâtıniyye'ye atfedilen görüşler de mevcuttur. Bunları şöylece özetlemek mümkündür:

1. Bilgi problemi. Akıl ve duyular yeterli ve güvenilen birer bilgi kaynağı oluşturmadığından her asırda insanlara gerçek bilgileri öğretecek mâsum bir imam gereklidir; gerçek bilginin kaynağı odur.

2. Ulûhiyyet. Allah, başlangıçsız (kadîm) "küllî akl"ı icat edip onu ulvî ve süflî bütün varlıkların illeti yapmış ve onun vasıtasıyla küllî nefsi yaratmıştır. Akıl "sâbık" (ilk varlık), nefis ise "tâlî"dir (ikinci varlık). Tanrı'ya herhangi bir sıfat nisbet etmek mümkün değildir (Deylemî, s. 6, 31; İbn Teymiyye, III, 22). Naslarda yer alan isim ve sıfatlar sadece ruhanî ve cismanî sınırları belirler. Tanrı imamların bedenine hulûl eder ve kâinatı onlar vasıtasıyla yönetir.

3. Nübüvvet ve imâmet. Küllî akıl ile küllî nefis ulvî âlemin iki sınırını teşkil ettiği gibi nebî ve imam da süflî âlemin iki boyutunu oluşturur. Nebî "nâtık" (konuşan), imam ise "sâmit"tir (susan). Sâmite bazan "sâkit" de denilir. Nebî küllî akıldan taşan mânaları kutsî gücü sayesinde alarak zâhirî bir kelâma dönüştürür ve insanlara bildirir. İmam ise yaptığı bâtınî te'villerle bu lafızların gerçek mânasını ortaya koyar. Sanıldığı gibi nebî melek vasıtasıyla kendisine vahiy gelen ve mûcizeler gösteren biri değildir (Deylemî, s. 35-36). Peygamberlere atfedilen mûcizeler ya tamamen asılsızdır veya bâtınî mânalara işaret eden sembollerdir. Kâinatın bağlı bulunduğunu iddia ettikleri yedili sistem peygamberler ve imamlar için de geçerlidir. Bir peygamberin dönemi kendisi ve daha sonra gelen altı imamla birlikte yedi devir devam eder, sonra yeni bir peygamber gelir. Peygamberler insanlara farklı emir ve yasaklar getirerek birbirleriyle çelişmişler, güzel olan bazı hususları insanlara yasaklamışlar, buna karşılık zor olan bazı hususların yapılmasını emrederek onları gereksiz yükümlülükler altına sokmuşlardır (İsferâyînî, s. 85-86). Her asırda mutlaka bulunması gerekli olan mâsum imamlar, peygamberlerin getirdiği nasları te'vil ederek onların gerçek mânalarını açıklayan, böylece dinî emir ve yasakları değiştirebilen kutsî varlıklardır. "Esas" ve "vasî" gibi lakaplarla da anılan, "yedullah" ve "vechullah" gibi unvanlar taşıyan imamlar aslında ulûhiyyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetlerdir. İmamlar silsilesi yedi

devre halinde devam eder, biri sona erince yeni bir yedili devre başlar ve böylece sürüp gider.

4. Âhiret. Âlem hem ezelî hem de ebedî olup onun nizamı hiçbir zaman değişmeye mâruz kalmayacaktır. Kıyametin kopması, zamanın imamının ortaya çıkıp yeni bir şeriat getirmesi demektir. Ölen insanın bedeni toprağa karışıp aslına döner, ruhu ise durumuna göre ya devamlı şekilde başka bir bedene girerek cismanî âlemde kalır veya iyi ruhlarla beraber olur. Bir görüşe göre cennet dünyada mutlu olarak yaşamayı, cehennem ise sıkıntı ve ıstırap dolu bir hayat sürmeyi ifade eder.

5. İbâha. Nasların zâhirlerinden çıkarılan bütün dinî yükümlülükler, bu nasların imamlar veya hüccetleri (yardımcılar) vasıtasıyla bilinebilecek bâtınî mânalarına vâkıf olmayan halk için söz konusudur. Bâtınî mânaları öğrenenlerden bütün dinî yükümlülükler kalkar. Bundan dolayı Bâtıniyye'ye girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi gerekli değildir. Zira Bâtıniyye te'viline göre abdest almak zâhir ehlinin bilgisizliğini bâtınî te'villerle gidermek, namaz kılmak imama ve yardımcılarına itaat etmek, oruç tutmak imamın sırlarını korumak, zekât vermek mezhep mensuplarına ilim dağıtmak, hacca gitmek ise imamı ziyaret etmek gibi mânalar taşır (Deylemî, s. 45-46). Buna karşılık zina sırları başkasına yayma, lâşe bâtını olmayan zâhir, domuz eti münafık, şarap (Hz.) Ebû Bekir, kumar (Hz.) Ömer anlamlarına gelir. Ayrıca dinî yükümlülükler akla aykırı düştükleri için terkedilmelidir (İsferâyînî, s. 86).

6. Takıyye. Naslarda semboller halinde saklı bulunan bâtınî mânaları herkesin anlaması mümkün değildir. Bir sır niteliği taşıyan bu mânaları Bâtıniyye'ye intisap etmeyen ve dolayısıyla ehliyet kazanmamış bulunan kimselerden saklamak gerekir. Bunun için de takıyye* uygulamak vazgeçilmez bir prensiptir.

Daha çok dinî kültürü zayıf olan, saltanat ve hükümranlıkları İslâmiyet'in gelişiyle son bulan, çoğunluğa muhalif davranmayı prensip edinen, ashaba dil uzatmakta sakınca görmeyen, mukaddesatı şüphe ile karşılayan, ağır cezaları gerektirici suçlar işleyen kimseler arasından seçilerek (Gazzâlî, s. 33-36) Bâtıniyye'ye davet edilen insanlara kademeli olarak şu metotlar uygulanır: 1. Zerk ve teferrüs (dikkatli tetkik). Bâtınî daveti kabul etmeye

müsait olan aday teşhis edilip dinî temayülleri belirlenir ve ona karşı ne şekilde davranılacağı tesbit edilir. 2. Te’nîs (dostluk kurma). Adayla dostluk kurulur ve son derece dindar görünüp güveni kazanılır. 3. Teşkîk (şüpheye düşürme). Güveni kazanılan adaya merak uyandıracak bazı sorular sorularak dinî konularda şüpheye düşmesi sağlanır. 4. Ta‘lîk (şartlı erteleme). Bu sorular karşısında merakını giderecek cevaplar bekleyen adaya, bu cevapları başkalarına duyurmayacağına dair yemin etmesi ve bir süre beklemesi telkin edilir. 5. Rabt (bağlama). Adaya Bâtıniyye liderlerine sadık kalacağına dair yemin verdirildikten sonra bu vaad, caydığı takdirde eşinin kendisinden boşanmış olması gibi ağır bir şarta bağlanır. 6. Tedlîs (aldatma). Herkesin takdirini kazanmış İslâm âlimlerinin Bâtınî olduğu söylenerek aday aldatılır. 7. Te’sîs (bâtınî bir öz oluşturma). Her zâhirin bir bâtını bulunduğu, zâhirin kabuk, bâtının ise öz olduğu, bunu yalnız Allah’ın bildiği, fakat O’nun gerçeği devamlı gizli tutmasının da düşünülemeyeceği gibi bâtınî fikirler yavaş yavaş adaya telkin edilir. 8. Hal‘ (sıyırma). Dinî hükümlerin bâtınî mânalarını anlama seviyesine gelen adayın artık dinin zâhirî yükümlülüğünden kurtulduğu söylenir. 9. İnsilâh (sıyrılma). Bu son merhalede aday çoğunluğun benimsediği iman esaslarından da sıyrılarak Bâtınîliğe kabul edilir (Gazzâlî, s. 32; Deylemî, s. 30). Bu son merhaleye el-belâgu’l-ekber adı da verilir.

İslâm tarihinde önemli siyasî ve itikadî tesirler meydana getiren Bâtıniyye tarih boyunca Sünnî, Mu‘tezilî ve mûtedil Şiî âlimler tarafından İslâm dışı siyasî güçlere ve kültürlere bağlı bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Genellikle Sünnî çizgiyi takip eden Abbâsîler ile Selçuklular döneminde Bâtınîler’in bazı devlet adamlarını ve âlimleri öldürerek devleti bölücü faaliyetlerde bulunmaları, merkezî idareden ayrılarak Mısır’da Fâtımîler, Bahreyn’de Karmatîler devletlerini kurmaları dikkate alındığında Bâtıniyye’nin İslâm dışı siyasî bir hareket olduğu hükmüne katılmak gerekmektedir. Bâtıniyye’nin fikir ve inanç temelleri bakımından yabancı kültürlere dayandığı şeklindeki kanaate gelince onların inanç sistemlerinde yabancı

unsurları tesbit etmek güç değildir. Meselâ Tanrı’nın hiçbir niteliği bulunmadığını savunmuşlar, mâsum saydıkları imamlarını peygamberlerden daha mükemmel ve yetkili görüp ilâhlaştırmışlar, kadîm kabul ettikleri âlemin düzeni değişmeden sürüp gideceğine inanarak âhiret hayatını inkâr

etmişler ve nihayet hiçbir ilmî esasa dayanmayan bâtınî te'villerle İslâm dininin temel hükümlerini fiilen ortadan kaldırıp ibâha görüşünü benimsemişlerdir. Şüphe yok ki bu tür bir dinî anlayışı Kur'an ve Sünnet'le bağdaştırmak mümkün değildir. İslâmiyet'i bizzat Hz. Peygamber'den görüp öğrenen ve kendilerinden sonraki nesillere aktaran ashâb-ı kirâmdan böyle bir din nakledilmediği gibi başlangıçtan günümüze kadar müslümanların tamamına yakın büyük çoğunluğu da böyle bir İslâm anlayışına sahip olmamıştır. Bâtınîler tahrifin adını te'vil ile değiştirerek dinî ve ilmî hiçbir zaruret olmaksızın nasları keyfî yorumlara tâbi tutmuşlardır. Ayrıca Bâtıniyye-İsmâiliyye kültürünün temel kaynakları arasında yer alan İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde mevcut görüşlerin Yeni Eflâtuncu ve Yeni Pisagorcu felsefelerle uyuşması, Bâtıniyye'nin yabancı kültürlerin etkisi altında kaldığını göstermektedir.

Bâtıniyye, XII. yüzyıldan itibaren İslâm âlemindeki siyasî etkisini kaybetmesine rağmen fikrî ve itikadî tesirlerini sürdürmüş, bâtınî te'vil görüşüyle aşırı hatta mûtedil çizgideki bazı mutasavvıflar üzerinde (özellikle Hurûfîlik, Bektaşîlik ve Revşeniyye) etkili olmuş ve birçok terimin tasavvuf literatürüne girmesine yol açmıştır (Hannâ el-Fâhûrî, I, 160-161). Mâsum sanılan imamların tanrılaştırılması ve ibâha anlayışıyla da günümüze kadar gelmiş bulunan aşırı Şiî mezheplerden Dürzîlik, Nusayrîlik ve Bâbîliğe tesir ederek bir anlamda varlığını sürdürmüştür. Tarihte Bâtıniyye ile âdeta bütünleşmiş olan İsmâiliyye'nin çağımızdaki mensuplarının da bâtınî te'vil geleneğini devam ettirdikleri dikkat çekmektedir (bk. Mustafa Gālib, s. 7). İslâm âlimlerinin kanaatine göre Bâtıniyye İslâm dışı bir mezhep olup mensuplarına müslüman muamelesi uygulanmaz.

Literatür. Mezhep tarihçileri Bâtınî yazarlarca kaleme alınan bazı eserlerin mevcudiyetinden söz ederse de bunlardan çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Bâtınî te'villeri ihtiva eden erken devir kaynaklarının ilki, Farsça olarak yazılan ve müellifi bilinmeyen Ümmü'l-kitâb'dır. Eser W. Ivanow tarafından Der Islam'da yayımlanmıştır (Berlin 1936, XXIII, 1-132). Bir diğer kaynak da Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'nin Kitâbü'l-Hefti'ş-şerîf'i olup Mustafa Gālib'in tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1964, 1980). İbn Havşeb'in Kitâbü'r-Rüşd ve'l-hidâye'si (Kahire 1948) ile Ca'fer b. Mansûr'un Kitâbü'l-Keşf'i de (Beyrut 1404/1984) ilk devir Bâtıniyye-

İsmâiliyye kaynakları arasında yer alır (EIr., III, 862).

Kaynaklarda Bâtınî-İsmâilî müelliflerce yazıldığı belirtilen birçok eser sıralanmaktaysa da bunların günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bu eserlerin bir kısmı şunlardır: Meymûn el-Kaddâh, el-Mîzân; Abdân, el-Lâmiʿ, en-Nîrân, el-Melâhim, el-Belâgatü's-sebaʿ; Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, el-Mahsûl; Ebü'l-Kāsım el-Kayrevânî, el-Belâgu'l-ekber (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 240; Bağdâdî, el-Fark, s. 170; Deylemî, s. 43).

Bâtıniyye literatürüyle ilgili olarak kaydedilen ve bir kısmı günümüze kadar ulaşan eserlerin çoğu bu mezhebin görüşlerini tenkit etmek maksadıyla yazılan reddiyelerdir. Makdisî'nin belirttiğine göre Bâtıniyye'ye karşı ilk reddiyeyi en-Nakz ʿale'l-Bâtıniyye adlı eseriyle İbn Rizâm yazmıştır (Kitâbü'l-Bedʾ ve't-târîh, I, 137). Daha sonra onu Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye adını taşıyan eserleriyle İbn Fûrek ve Bâkıllânî gibi ilk Eş'ariyye kelâmcıları takip etmiştir. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî de bu konuda el-Evsat, adlı bir kitap yazdığını kendisi söyler (et-Tebsîr, s. 14). Muhammed b. Mâlik Hammâdî'nin Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye'si, Gazzâlî'nin Fedâʾihu'l-Bâtıniyye veya diğer adıyla el-Müstazhirî'si, Deylemî'nin, Humeyd b. Ahmed el-Mahallî'ye ait el-Hüsâmü'l-bettâr li-mezhebi'l-Karâmitati'l-küffâr adlı kitaptan faydalanarak hazırladığı Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye'si, Zeydiyye âlimlerinden Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın el-İfham li-efiʾdeti'l-Bâtıniyyeti't-tagam (İskenderiye 1971) ve Mişkâtü'l-envâri'l-hâdime li-kavâʿidi'l-Bâtıniyyeti'l-eşrâr (Dârü'l-Yemeniyye 1983) adlı eserleri, Bâtıniyye'nin görüşlerini nakledip tenkit eden mevcut kaynakların belli başlıları arasındadır. Günümüzde de Bâtıniyye'yi, fırkalarını ve bunların itikadî görüşlerini konu edinen araştırmalar yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Yûsuf Derviş Gavânime, Gulâtü'ş-Şîʿâ el-Bâtıniyye (Amman 1981); İbrâhim b. Süleyman el-Cehbân, el-Bâtıniyyûn ve'l-harekâtü'l-heddâme fi't-târîhi'l-İslâmî (Küveyt 1983); Muhammed Ahmed el-Hatîb, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (Amman 1984); Ebü'l-Heysem, el-İslâm fî muvâceheti'l-Bâtıniyye (Kahire 1985); Sâbir Tuayme, el-ʿAkāʾidü'l-Bâtıniyye ve hükmü'l-İslâm fîhâ (Beyrut 1986); Muhammed Hassân Kusbe, el-Bâtıniyye ve fikrü'l-ihvâni'l-cumhûriyyîn (Mansûra 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal b. Ömer, el-Heftü'ş-şerîf (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1964, s. 58, 82, 116; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), X, 101-102; a.mlf., Tefsîr (Şâkir), IV, 83; X, 12; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 19-20, 58-64; Makdisî, Kitâbü'l-Bedʿ ve't-târîh, I, 137; V, 133, 147; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 238-240; Hamîdüddin el-Kirmânî, Râhatü'l-ʿakl (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1967, nâşirin girişi, s. 22; Kadî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 106, 118, 367-387, 595-596; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 323, 329-330; a.mlf., el-Farḳ (Kevserî), s. 149, 150, 169, 170, 171-172, 177-178, 180; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 326; V, 98; Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 11, 16-20, 28-30; a.e., nâşirin girişi, s. 4-8; İsferâyînî, et-Tebsîr, s. 14, 83-88; Gazzâlî, Fedâʾihu'l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 13-19, 32, 33-36, 48-52, 143, 154; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), s. 51-52, 64, 72; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 147, 150, 192-193; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 102, 109-111; Fahreddin er-Râzî, İʿtikadât, s. 76-81; Deylemî, Mezhebü'l-Bâtıniyye, s. 3-6, 7, 8-10, 18-21, 30, 3136, 43, 45-46, 72-79, 94-95, 99-101, 102; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 22, 29-30; Keşfü'z-zunûn, II, 1485; Şerkavî, el-Hükûmetü'l-Bâtıniyye, Kahire 1982, s. 219, 220; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 5, 7, 10, 45, 87, 152, 427, 509; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 275, 286, 287-292, 307, 320, 327; Mustafa Galib, Târîhu'd-daʿveti'l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 6, 7, 17, 26-33, 39, 124; Hannâ el-Fâhûrî, Târîhu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1982, I, 160-161; Şeybî, es-Sıla, I, 129-130, 211-213; M. Ahmed el-Hatîb, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 20-24, 26, 30-34, 48, 54, 59, 85, 97, 112, 161, 176, 438-444; Sâbir Tuayme, el-ʿAkāʾidü'l-Bâtıniyye, Beyrut 1406/1986, s. 11-13, 32, 38-48, 108, 125, 176-177, 253, 327, 371; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), VI, 471; VIII, 225, 428; IX, 131; Hudarî, Muhâdarât (Abbâsiyye), s. 343-344; Goldziher, el-ʿAkīde ve'ş-şerîʿa (trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 242, 244; A. Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeka ve'z-zenâdika, Amman, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 146-147, 151; B. Lewis, Usûlü'l-İsmâʿîliyye (trc. H. Ahmed Celbî - Câsim

Muhammed Receb), Kahire, ts., s. 48-50; Ahmed Ateş, “Bâtıniye”, İA, II, 339-342; M. G. S. Hudgson, “Batiniyya”, EI² (Fr.), I, 1131-1133; H. Halm, “Bateniya”, EIr., III, 861-863.

Avni İlhan

BÂTIRKANÎ

الباطرقاني

Ebû Bekr Ahmed b. el-Fazl b. Muhammed b. Ahmed el-Bâtırkanî (ö. 460/1068)

Kıraat âlimi ve muhaddis.

372'de (982) İsfahan'ın Bâtırkan köyünde doğdu. Kıraat ilmini muhtelif rivayetleriyle Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî ve Muhammed b. Abdülazîz el-Kisâî'den öğrendi. Ebû Abdullah ibn Mende, Dârekutnî'nin talebesi Muhammed b. İbrâhim b. Ahmed, Abdülazîz b. Ebû Bekir Muhammed et-Temîmî, Muhammed b. İbrâhim el-Yezdî, Ebû Müslim ibn Şehdel el-İsfahânî ve Ahmed b. Yûsuf es-Sakafî de onun diğer hocaları arasında zikredilir. Ebü'l-Kasım el-Hüzelî ile Ebû Ali el-Haddâd ise arz* yolu ile kendisinden kıraat okumuşlardır. Ondan hadis rivayet edenler arasında Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî, Ebû Ali Hasan b. Ali el-Vahşî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid ed-Dekkak gibi o devrin hadis hâfızları da vardır.

Ebû Zekeriyyâ ibn Mende onun pek çok hocadan hadis öğrenip birçok talebeye hadis rivayet ettiğini belirtmekte ve başka konularla uğraşmayıp yalnız hadis ve kıraat tedrisiyle yetinseydi daha faydalı olacaktı demektedir. Öğrencisi Dekkak da İsfahan'da Kur'an ve kıraat ilimleriyle hadis sahasında ondan daha muhtevalı bir âlim görmediğini beyan etmektedir. Bâtırkanî İsfahan'da Câmi-i Kebîr'de uzun yıllar imamlık yaptı ve 22 Safer 460 (1 Ocak 1068) tarihinde orada vefat etti.

Eserleri. Kendi güzel hattı ile muhtelif eserler yazdığı anlaşılan Ebû Bekir el-Bâtırkanî'nin kıraate dair Kitâbü'ş-Şevâz ve Tabakatü'l-kurrâʾ diye de bilinen el-Medhal ilâ maʿrifeti esânîdi'l-kırâʾât ve mecmûʿi'r-rivâyât adlı eserleri ile Sahîh-i Buhârî'deki hadisleri müsned* tertibine koyduğu bir kitabı vardır. Hadislerin metinlerini Sahîh-i Buhârî'den alıp ona kendi senedlerini ilâve ettiği benzerine pek rastlanmayan bu çalışması

yadırganmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 41; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 100-102; Zehebî, Marifetü’l-kurrâʾ (Beşşâr), I, 424-426; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 182-183; Safedî, el-Vâfî, VII, 288; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 96-97; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 308; Îzâhu’l-meknûn, II, 79.

Emin Işık

BATÎHA

البطيحة

Güney Irak’ta Kûfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin meydana getirdiği bataklık bölge.

Güney Mezopotamya’nın çok eski devirlerden beri bataklık olduğu Asur çivi yazılı metinlerden anlaşılmaktadır. Bu metinlerde bahsedilen bölge için “agammé” (bataklık) ve “apparaté” (kamışlık) tabirleri kullanılmaktadır. Asurlular devrinde güneyde Muhammere’den kuzeyde Kurna ve doğuda Karûn nehrinin ötesine kadar uzanan bölgenin geniş bataklıkla kaplı olduğu anlaşılmakta ve hatta Asur krallarının bu bölge halkıyla savaştığını tasvir eden kabartmalar bulunmaktadır. Bölge Grek ve Roma kaynaklarında Batîha, Limue ve Chaldaicus Lacus şeklinde geçmektedir. Hatta bu bataklıkların genişliğinin 128 km. olduğunu ileri süren müellifler vardır. Diğer taraftan antik kaynaklarda geçen Poludes ismi yanında Diotahi ismi bulunmaktadır ki bunun Biotahi (Batâih) olması kuvvetle muhtemeldir.

Batîha’nın (çoğulu Batâih) ne zaman oluştuğu hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber Arap coğrafyacıları Sâsânîler devrinde meydana geldiğini kabul ederler. Fakat bu görüşün gerçekle bir ilgisi yoktur. Belgelerden bataklıkların çok daha önce, hatta jeolojik devirlerde oluştuğu anlaşılmaktadır.

Bataklıkların kurutularak tarım arazisi haline getirilmesi için çok eski devirlerden itibaren çalışmalar yapılmıştır. Kurulan setler şiddetli seller sebebiyle yıkılıyor ve yeniden bataklıklar meydana geliyordu. Sâsânî hükümdarları çeşitli devirlerde setler yaptırmalarına ve kanallar açtırmalarına rağmen uzun vadeli bir sonuç elde edemediler. Meselâ 627 yılında Fırat ve Dicle nehirleri aynı zamanda taşmış, setler yıkılmış ve her taraf bataklık ve göl haline gelmiştir.

Batîha Hz. Ömer devrinde Kadisiye Savaşı’ndan (636) sonra İslâm devletinin topraklarına katılmıştır. İlk halifeler zamanında bölgenin ıslahı

ile ilgili bir çabanın varlığından söz edilemez. Emevî Halifesi Muâviye'nin haraç memuru olarak görevlendirdiği Abdullah b. Derrâc bataklıkların bir kısmını kurutarak tarıma elverişli arazi haline getirmiş ve kaynakların verdiği bilgiye göre bu araziden yılda 5 milyon dirhem gelir elde etmiştir.

Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ve I. Velîd'in Irak umumi valisi olan Haccâc b. Yûsuf, iç karışıklıkların bastırılmasından sonra imar ve ziraî faaliyetlere girişmiştir. Önce Irak eyaletlerine yeni bir merkez olarak Batîha'nın kuzeydoğu ucunda Vâsıt şehrini kurdu. Bu arada sel baskınlarını önlemek ve Batâih'in kuzeyindeki araziyi sulamak gayesiyle Nil ve Zâbî kanallarını açtırdı. Hindistan'dan getirilmiş olan Zutlar'ı (Catlar) manda sürüleriyle bu bölgeye yerleştirdi. Bataklıkların kurutularak bölgenin ziraata açılması hususunda çalışan diğer bir vali de Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'dir. Onun zamanında, Haccâc'ın hizmetinde çalışmış olan mühendis Hassân en-Nabatî sayesinde geniş bataklık alanlar kurutuldu ve vali geniş arazilerin sahibi oldu. Hâlid'in açtırmış olduğu Rummân ve Mübârek kanalları araziyi ıslah çalışmalarının önemli parçalarıdır.

Abbâsîler döneminde Batâih bölgesinin ıslahı hususunda Emevîler devrindeki çalışmalara benzer faaliyetler pek görülmez. Bunun sonucu olarak bataklıkların genişlediği anlaşılmaktadır. İçinden kolay kolay geçilememesi sebebiyle Batîha her devirde haydutların, âsilerin sığınağı oluyor ve devletin başına büyük gaileler açıyordu. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi, Me'mûn'un halife olmasından sonra da Merv'de kalması devlet otoritesinin zayıflamasına ve isyanların çıkmasına sebep olmuştur. Haccâc tarafından Batâih'e yerleştirilen Zutlar, zamanla nüfuslarının artması ve bazı grupların katılmasıyla iyice kuvvetlenmişler ve çapulculuğa başlamışlardı. Özellikle nehir yoluyla Bağdat'a giden zahire ve eşyayı yağmalıyorlardı. Me'mûn bunlar üzerine kuvvetler gönderdiyse de karışıklıkları ortadan kaldıramadı. Hatta bunlar Mu'tasım halife olduğu zaman

(833) Vâsıt ve Basra arasındaki sahaya tamamen hâkim olmuşlar ve Bağdat'a hiçbir şey göndermemeye başlamışlardı. Bölgede durumun kötüleştiğini gören yeni halife, Zutlar üzerine Uceyf b. Anbese kumandasında 5000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Uceyf yedi aylık bir mücadeleden sonra Zutlar'ı teslime mecbur etti (Ocak 835). Bölge için çok

daha büyük tehlike 869 yılında Zencîler'in isyanı ile ortaya çıkmıştır. Doğu Afrika'dan getirilen zenci köleler Basra civarında büyük gruplar halinde çok kötü şartlarda tarlalarda, tuzlalarda ve güherçile ocaklarında çalıştırılıyorlardı. Ali b. Muhammed adında bir kişi, kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia ederek ve Zencîler'e zenginlik vaad ederek onları isyana sevketti. Zencîler kısa zamanda büyük bir güç haline geldiler. Bataklıklar arasında kurdukları Muhtara şehri hareket üsleri oldu. Basra ve çevresini ele geçirerek etrafa dehşet saçıyorlardı. Abbâsîler'le Zencîler arasındaki mücadeleler 883 yılına kadar sürmüş ve Ali b. Muhammed'in esir edilmesiyle sona ermiştir.

Büveyhîler'in Bağdat'ı işgallerinden (945) kısa süre sonra İmrân b. Şâhîn, işlediği cinayetin cezasından kurtulmak için bataklık bölgeye sığınmış ve etrafına topladığı eşkıya güruhu ile Basra-Bağdat yolunu tehdit etmeye başlamıştı. Büveyhîler İmrân üzerine kuvvetler gönderdiler, fakat bataklık sebebiyle onu bertaraf edemediler. Bunun üzerine İmrân'ı Batîha bölgesine vali tayin ettiler. Ancak bu tayin de işe yaramadı. İmrân ölümüne kadar (979) bölgenin hâkimi olarak kaldığı gibi oğulları da 1021 yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular. Bölge halkı manda sürülerinden elde ettikleri yağı, ayrıca balık ve kamış satarak büyük kazanç sağlamışlardır.

Daha sonraki yüzyıllarda Batîha ve çevresi mahallî hânedanlardan Muzafferîler, Mezyedîler ve Benî Müntefık'ın kısmen veya tamamen hâkimiyetlerine girmiştir. İlhanlılar Irak'ı zaptedince (1258) Batîha da onların hâkimiyetine geçti. Bu devirden itibaren el-Cezâir (el-Cevâzir) adını alan bölgede Arap kabileleri karışıklıklar çıkarmaya devam etmiştir. 1393 yılında Timur tarafından zaptedilen bölge 1423'te Celâyirliler'in ve 1440 yılında da Muşa'şaalar'ın idaresine geçmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman 1546 yılında bölgeyi Osmanlı topraklarına kattı. Ancak coğrafî yapısı sebebiyle burada sağlam bir hâkimiyet kuramadı. İktidar boşluğunu yarı müstakil hareket eden kabileler doldurmuşlardır. Bu durum Midhat Paşa'nın valiliğine (1868) kadar devam etmiştir. Midhat Paşa Batâih'i Bağdat vilâyetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirerek büyük ölçüde asayişi sağlamıştır. I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalan Batîha kanlı mücadelelere sahne olmuş ve savaştan sonra Irak'la birlikte İngiltere'nin mandası altına girmişti. 1921 yılında Irak Krallığı'nın kuruluşundan sonra bu devletin bir parçası oldu. Bugün de bölge halkının

sağlığını tehdit eden çeşitli hastalıkların kaynağı olma özelliğini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 418-419, 501, 536-538, 544; Ya‘kubî, Târîh, II, 576; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 59, 174; İbn Rüste, el-Aʿlâku’n-nefîse, s. 93, 94, 98, 185; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Kudâme b. Ca‘fer, el-Harâc (Zebîdî), s. 153, 157, 158; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), I, 215, 224 vd., 288; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 13, 79, 85; İbn Havkal, Sûretü’l-arz, s. 18, 233, 235, 238; Makdisî, Ahsenü’t-tekasîm, s. 32, 34, 53, 119, 125, 127, 133; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 450-451; M. Streck, Die alte Landschaft Babylonien nach der arabischen Geographen, Leiden 1900, I, 31, 39-42; a.mlf., “Batîha”, İA, II, 334-339; a.mlf. - Saleh el-Ali, “al-Batıha”, EI² (Fr.), I, 1126-1130; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 26-29, 40-43; Abbas el-Azzâvî, Târîhu’l-ʿIrâk beyne ihtilâleyn, Bağdad 1937-57; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 118-119, 157; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 10-12, 25, 33, 50, 76, 81, 84, 95, 96, 125, 141, 147, 153; G. Cornu, Atlas du Monde Arabo-Islamique K l’Zpoque classique (IXe-Xe siècles), Leiden 1985.

Hakkı Dursun Yıldız

BATLAMYUS

İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini.

108 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Greko-Romen literatüründe Claudius Ptolemaios, klasik İslâm kaynaklarında Batlamyus veya Batlamyus el-Kalûzî (القلوذي) diye anılan bu ünlü astronom ve coğrafya bilgininin hayatı hakkında gerek Doğu gerekse Batı kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Mevcut bilgiler de yer yer birbiriyle çelişmektedir. Meselâ Mes‘ûdî Mürûcü’z-zeheb’de (I, 303) onu, Büyük İskender’den sonra Mısır’da hüküm süren Batlamyus hânedanından biri olarak gösterirken et-Tenbîh ve’l-işrâf adlı eserinde (s. 115), el-Mecistî müellifi olan Batlamyus’un adı geçen hükümdar ailesiyle bir ilişkisi bulunmadığını belirtir. Daha sonra Roma imparatorlarının altıncısı (gerçekte üçüncüsü) Claudius’un oğlu olduğuna dair zayıf bir rivayeti de zikreden Mes‘ûdî, el-Mecistî’de kaydedilen bazı astronomik gözlemlerden hareketle Batlamyus’un, yirmi iki yıl Roma krallığı yapmış olan ve 161 yılında ölen Antoninus (Pius) zamanında yaşadığını doğru olarak tesbit etmiştir (et-Tenbîh, s. 129). Kadî Sâid el-Endelüsî de el-Mecistî’yi kaynak göstererek Roma İmparatoru Hadrianus’un krallığının on dokuzuncu yılında Batlamyus’un astronomik gözlemler yaptığını ifade eder ve onun Batlamyus hânedanına mensup olduğunu iddia etmenin fahiş bir hata sayılacağına dikkat çeker (Tabakatü’l-ümem, s. 32-33). Nitekim İbnü’n-Nedîm de onun Hadrianus ve Antoninus zamanında yaşadığını ve gözlemler yaptığını kaydetmiştir (el-Fihrist, s. 327). İslâm kaynakları, Batlamyus’un İlkçağ astronomi bilginlerinden Hipparkhos’un öğrencisi olduğu tarzındaki bilginin doğru olmadığına, çünkü aralarında 280 yıl gibi bir zaman farkı bulunduğuna da dikkat çekerler (bk. İbnü’l-Kıftî, s. 68).

Bütün İslâm kaynakları Batlamyus’un İskenderiye’de doğup büyüdüğünü, öğrenimini orada gördüğünü, astronomi ve diğer konulardaki araştırmalarını İskenderiye’de yaptığını görüş birliği halinde belirtirken Bizanslı Theodorus Meliteniota onun Ptolemaios Hermii adlı şehirde doğduğunu iddia eder.

İlim tarihinde Aristo’dan sonra adından en çok söz edilen Batlamyus’tur. Onun tesiri Kopernicus ve Keppler’e kadar devam etmiş, savunduğu yer merkezli evren anlayışı, Kopernicus’tan itibaren güneş merkezli evren anlayışı karşısında geçersiz kalmıştır. Batlamyus, Hipparkhos ve Eratostenes gibi İlkçağ’ın büyük astronomlarının görüş ve buluşlarından önemli ölçüde faydalanmış, bu konuda dağınık bir şekilde bulunan bilgileri derleyerek sistematize etmiş, kendi yer merkezli âlem modelini geliştirmiş, dünyanın sabit ve hareketsiz olduğunu ispatlamak üzere gözlemlere dayalı deliller öne sürmüştür. Güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri hakkındaki görüşleri Hipparkhos’tan almış ve bu teoriyi karmaşık bir sistem haline

getirmiştir. Batlamyus teorisine göre güneş sistemindeki yedi gezegen (güneş, ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn) düzgün ve dairevî olarak hareket ederler. Bunların hareketlerinde görünürdeki düzensizlikleri açıklayabilmek için taşıyıcı çember ve episikl (içiçe daireler) sistemiyle dış merkezli çemberler sistemi oluşturulmuştur. Bazı araştırmacılar Batlamyus’un kullandığı gözlemlerin çoğunun Rodos adasına ait olmasına bakarak onun hiçbir gözlem yapmadığını, sadece Rodoslu Hipparkhos’un gözlemlerini kullandığını iddia etmişlerdir. Bunda gerçek payı bulunmakla beraber Batlamyus’un astronomiyi sistematik bir bilim haline getirdiği ve kendisinden öncekilerin çalışmalarına büyük ölçüde ilâveler yaptığı kesindir. Nitekim Kadî Sâid onun astronomideki başarılarından söz ederken kendi alanında eski-yeni bütün bilgileri kuşatan üç eserden daha değerli bir eser tanımadığını, bunların da astronomi alanında Batlamyus’un el-Mecistî’si, mantıkta Aristo’nun Organon’u, nahivde Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı olduğunu söyler (Tabakatü’l-ümem, s. 33-34).

Batlamyus geometri alanında birçok yeni ispat ve teorem ortaya koymuş; hava şartlarını, yıldızların sabah batış ve akşam doğuşlarını belirleyen takvimler düzenlemiş, sadece Arapça tercümesiyle tanınan Optika adlı eserinde yansıma ve kırılma olaylarını incelemiştir. İslâm ve Batı dünyasında geniş etkiler doğuran coğrafyaya dair eserinde harita yapımıyla ilgili bilgiler yanında Asya, Avrupa ve Afrika’da önemli coğrafî bölgelerin enlem ve boylamları liste halinde verilmiştir.

İslâm dünyasında astronomi, astroloji ve coğrafya alanlarındaki Hint ve

İran kaynaklarından sonra II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Grek kaynaklarına da ilgi duyulmaya başlandı. Özellikle Batlamyus'un metotlarına ve geometrik ispatlarına olan ilgi gözleme dayalı astronomide önemli gelişmeler doğurdu. Müslüman astronomlar bir yandan İran, Hint ve Grek sistemleri arasındaki benzerlikleri araştırarak eklektik bir astronomi kurmaya, bir yandan da Batlamyus'un parametrlerini düzeltmeye çalıştılar; yeni ve daha sağlıklı sonuçlar veren gözlem ve ölçüm teknikleri geliştirdiler. Bununla birlikte Batlamyus'un yer merkezli âlem modeli Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da yüzyıllarca geçerliliğini korudu. Ayrıca Kur'an tefsirlerine felsefî izahların sokulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyılın sonlarından itibaren yazılan bazı tefsir kitaplarında dünya, ay, güneş ve yıldızlara dair kevnî âyetlere getirilen izahlar arasında yer yer Batlamyus'un âlem modeline de işaret edildiği görülür (meselâ bk. Râzî, XXVI, 71-77). Müslüman astronom ve astrologlar Batlamyus'a uyarak astrolojiyi matematik (riyâzî) ilimlerin dört ana kolundan biri olan yıldızlar ilminin (ilmü'n-nücûm) bir dalı saymışlardır. Gök cisimlerinin beşerî kader üzerindeki etkileri, kader ve talihin öğrenilmesine ilişkin astrolojik yolların denenmesi gibi inanç ve uygulamalarda da önemli ölçüde Batlamyus'un tesiri altında kalınmıştır.

Müslüman coğrafyacıların çalışmalarında da Batlamyus'un önemli ölçüde etkisi olmuştur. Fakat onlar Batlamyus coğrafyasını aynen kopya etmeyip daha çok Hint ve İran kaynaklı bilgilerle birleştirerek yeni sistem ve teknikler geliştirmişler, Batlamyus coğrafyasını tashih ve ikmal etmişlerdir. Özellikle Ebû Zeyd el-Belhî'nin öncülük ettiği IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacıları, çağdaş araştırmacıların "İslâm atlası" diye adlandırdıkları İslâm ülkeleri üzerine hazırlanmış haritalar ve ölçümler yanında İslâm dünyasının dışında bilgi edinilebilen bütün bölgeleri içine alan coğrafya çalışmaları yapmışlar, bilhassa Asya ülkelerine dair Batlamyus ve diğer Helenistik kaynaklardan çok daha geniş ve doğru bilgiler vermişlerdir (Batlamyus'un İslâm dünyasına tesiri hakkında daha geniş bilgi için bk. COĞRAFYA; İLM-i HEY'ET).

Eserleri. Batlamyus'un eserlerini dört ana başlık altında incelemek mümkündür. A) Astronomi. 1. el-Mecistî. Sintaksis veya Matematikis Sintaksis adıyla anılan ve on üç bölümden oluşan eser şu konuları ihtiva etmektedir: Astronomi ile ilgili genel bilgiler, trigonometri, iklimler teorisi,

güneş yılı, ayın periyodları, anomali (ayın yörüngesinin eğikliği), güney ve kuzey yarım kürelerindeki sabit yıldızlar katalogu, gezegenler teorisinin esasları, Mars, Merkür, Venüs, Satürn ve Jübiter gibi o dönemde bilinen gezegenlerin hareketleri, doğuş ve batış zamanları. el-Mecistî'nin Arapça'ya ilk defa tercüme edilmesini ve yorumunun yapılmasını sağlayan Bermekîler'den Yahyâ b. Hâlid'dir. Birçok kişi bu eserin tercüme ve yorumu üzerinde çalışmışsa da Yahyâ bu çalışmaların hiçbirini beğenmemiş, bunun üzerine Beytülhikme'nin müdürü Selm ile Ebû Hassân'ı bu iş için görevlendirmiştir. Bunlar eserin daha önceki başarılı mütercimlerinin de yardımlarıyla aslına uygun bir tercüme vücuda getirmişlerdir (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 327). İbnü'l-Kıftî'ye göre ise bizzat Yahyâ başarılı gördüğü mütercimleri bir araya getirmiş ve onlarla birlikte çalışarak doğru bir metin elde etmiştir (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 98). Eser Haccâc b. Matar ve Neyrîzî tarafından da tercüme edilmiş olup Sâbit b. Kurre Neyrîzî'nin tercümesi üzerinde çalışarak gerekli düzeltmeleri yapmıştır. Daha sonra Sâbit, İshak b. Huneyn'in yaptığı tercüme üzerinde de çalışmışsa da önceki kadar başarılı olamamıştır (Haccâc ve İshak b. Huneyn'in tercümelerine ait yazmalar için bk. Sezgin, VI, 89). Yunanca metni, bu metinden ve Arapça tercümesinden Latince'ye yapılan çevirileriyle Fransızca ve Almanca tercümeleri neşredilmiş bulunan (bk. Sarton, I, 274) bu esere Sâbit b. Kurre, Ebû Ca'fer el-Hâzin, Neyrîzî, Câbir b. Hayyân, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbnü'l-Heysem, Nasîrüddîn-i Tûsî, Mecrîtî vb. birçok müslüman bilgin ve filozof şerh, tefsir veya ta'likat yazmak suretiyle (bk. Sezgin, VI, 90-94) astronomi ilmine önemli katkılarda bulunmuşlardır. XII. yüzyıl astronomi âlimlerinden Câbir b. Eflah el-Mecistî'deki yanlışları düzeltmek için Kitâbü'l-Heyʾe fî ıslâhi'l-Mecistî adıyla bir eser kaleme almış, müellif bu eseriyle ilim tarihine Batlamyus'u eleştiren astronom olarak geçmiştir (geniş bilgi için bk. CÂBİR b. EFLAH). XIII. yüzyılın başlarında vefat etmiş olan Bitrûcî de Câbir b. Eflah'ın adı geçen kitabından faydalanarak Kitâbü'l-Heyeʾ adlı eserinde Batlamyus sistemini eleştirmiştir. 2. Kitâbü'l-İktisâs (Hypotheseis ton planomenan). Kitâbü'l-Menşûrât diye de anılan bu eserin ikinci bölümü Sâbit b. Kurre tarafından tashih edilen şekliyle günümüze kadar gelmiş, fakat bu bölümün Grekçe orijinali kaybolmuştur. Ludwig Nix, Arapça ve Grekçe metinlerine dayanarak iki bölümü de Almanca'ya çevirmiş ve eser birinci bölüme ait Grekçe metinle birlikte J. L. Heiberg tarafından neşredilen Opera astronomica minora içinde yayımlanmıştır (Leipzig 1907,

s. 69-145). İbnü'l-Heysem, Bîrûnî ve Bettânî gibi büyük matematikçi ve astoronomlar bu eserden söz etmektedirler. 3. Tastîhu'l-küre. Bu eserin Aplosis epiphaneias sphairas olarak bilinen Grekçe orijinali kaybolmuştur; sadece Sâbit b. Kurre tarafından Arapça'ya yapılan tercümesi

mevcuttur (neşir ve tercümesi için bk. Sezgin, V, 170; VI, 95). Ayrıca İskenderiyeli Theon'un bu kitaba yazdığı şerhin müslüman müelliflerce bilindiği anlaşılmaktadır. 4. Zâtü'l-halak (Armillar Sphere). Adını, iç içe dokuz halkadan meydana gelen astronomi aletinden alan bu eser otuz dokuz babdan oluşmaktadır. Ya'kubî eserin muhtevasını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır (Târîh, I, 136-139). Yahudi mütercim Mâşallah'ın da aynı adı taşıyan bir eseri olduğu zikrediliyorsa da bunun Batlamyus'unkinden kaynaklanan bir çalışma olması muhtemeldir (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 333). 5. el-Kanûn fî ʿilmi'n-nücûm. İlkçağ'ın astronomiye ait en geniş ve mükemmel eseri sayılan bu kitap coğrafya açısından da önemlidir. Batlamyus yeryüzünü yedi iklim bölgesine ayırarak her bölgede bulunan şehirlerin adlarını, enlem ve boylamlarını cetveller halinde göstermiştir (bk. Ya'kubî, s. 140-143). İskenderiyeli Theon bu eseri ihtisar ederek sonuna da astrolojiyle ilgili bir bölüm ilâve etmiştir. Kadî Sâid'in bu konuda verdiği bilgiden Theon'un yaptığı özetin Arapça'ya çevrildiği anlaşılmaktadır (Tabakatü'l-ümem, s. 44-45; el-Kanûn'un neşri için bk. Sezgin, V, 174). 6. Zâtü's-safâih. Usturlap hakkında olan bu kitap el-Usturlâb diye de anılır. On babdan oluşan eser, adı geçen aletin yapımından ve kullanımından başlamak üzere burçlar, mevsimler, yedi iklime göre yön ve şehirlerin bulundukları bölge ve yerlerin tayini gibi çeşitli konulara ait bilgiler ihtiva etmektedir (Sezgin, V, 173-174). 7. Kitâbü'l-Envâʿ. Mes'ûdî diğer eserlerin muhtevası hakkında geniş bilgi verdiği halde bunun sadece ismini zikretmektedir (et-Tenbîh, s. 17, 129).

B) Astroloji. 1. el-Makalâtü'l-erbaʿ (Quadripartitum). Kitâbü'l-Erbaʿ veya Kitâbü'l-Kazâ ale'l-havâdis diye de anılır. Dünya astroloji literatürünün en ünlü eserlerinden biri olan ve etkileri günümüzde de devam eden bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur. Ömer b. Ferruhân, Sâbit b. Kurre, Neyrîzî, İbn Rıdvân ve diğer bazı müslüman âlimler tarafından yapılan şerhleri yanında eser Türkçe ve Farsça'ya da tercüme edilmiştir (Sezgin, VII, 43-44). el-Bahs adlı eserinde bu kitaptan yaptığı alıntılara bakarak Câbir b. Hayyân'ın Batlamyus'un hayli etkisinde kaldığı söylenebilir. 2.

Kitâbü’s-Semere. İbnü’d-Dâye ve Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından şerhedilen bu eserin de birçok yazma nüshası mevcuttur (Sezgin, VII, 44-45). Batlamyus’un bunlardan başka astroloji alanında başka eserleri de vardır (bk. Sezgin, VII, 46-48).

C) Coğrafya. Kitâbü’l-Cografya fi’l-maʿmûre mine’l-ʿarz. Geografike Hiphegesis (coğrafya kılavuzu) adıyla da anılan dünyaca ünlü bu eser yedi veya sekiz bölümden ibarettir. Kitabın en önemli özelliği, coğrafyayı ilmî metotla ele alışı ve matematiksel coğrafya kavramına yer verişidir. Batlamyus, o gün için bilinen dünyanın önemli merkezlerinin harita üzerinde yerlerini göstermiş ve bunların enlem ve boylamlarını belirtmiştir. Ayrıca konuyu coğrafya ve topografya başlığı altında iki ayrı bölüm halinde ele alması da coğrafya ilmi açısından önemli bir gelişme sayılmaktadır. Batlamyus’tan üç asır önce yaşamış olan Hipparkhos, ciddi bir haritanın yapılabilmesi için yeryüzündeki önemli noktaların enlem ve boylamlarının bilinmesi gerektiğine dikkat çekiyordu. İşte bunu başaran Batlamyus olmuştur. Gerçi o kendisinden önce yaşamış olan Sûrlu Marinos’un çalışmalarından büyük ölçüde faydalanmışsa da -birkaç fragmentin dışında- Marinos’un çalışmaları günümüze intikal etmemiştir. Bundan dolayı Batlamyus’un eserindeki bilgilerin ne ölçüde kendisine ait olduğunu kestirmek zordur. Eseri Arapça’ya filozof Kindî tercüme ettirmiş, fakat tercümeden istenen sonuç elde edilemeyince daha sonra bu işi Sâbit b. Kurre başarmıştır (bk. İbnü’n-Nedîm, s. 328). Ayrıca XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed’in bu eseri Grekçe’den Arapça’ya tercüme ettirdiği bilinmektedir. Bu tercüme Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2596). İlk Latince neşri 1475’te Vincenza’da (ikincisi Bologna 1482), ilk Yunanca neşri ise 1533’te Bale’de yapılmıştır (Sarton, I, 275). R. Taton, Batlamyus’un eserinde yer alan haritaların XIII-XIV. yüzyıllarda Bizanslı coğrafyacılar

tarafından ilâve edildiğini iddia ediyorsa da Fuat Sezgin bu haritaların IX. yüzyılda Me’mûn döneminde İslâm coğrafyacıları tarafından yapıldığını ve Bizanslı Planudes’in eserin Arapça metninde gördüğü haritaları Batlamyus’un sanarak kitabın Grekçe metnine eklediğini göstermiştir (bk. The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map, s. 7-8). Bu görüşün doğruluğunu gösteren diğer bir husus da Batlamyus’un bütün eserlerinin Grekçe nüshalarının çok sonraları tesbit

edilmiş olmasıdır. Ayrıca bunların otantikliği konusundaki ciddi şüpheler bugün de devam etmektedir.

D) Müzik. Batlamyus'un üç bölümden oluşan Harmonikon adlı eseri İlkçağ Grek müziğinde kullanılan seslerin matematik teorisi, müzik aletleri ve bunların özellikleri konularını ihtiva etmektedir. J. Wallis tarafından Yunanca ve Latince olarak neşredilen (1682) eserin Arapça'ya tercüme edilip edilmediği bilinmemektedir. P. Kraus'a göre Fârâbî Kitâbü'l-Mûsîkī el-kebîr'inde Batlamyus'un müzik teorilerinden faydalanmıştır (Jābir Ibn Hayyān, II, 204, dipnot 2).

Batlamyus'un bunlardan başka optik ve mineraloji alanlarında da eserleri vardır. Kitâbü'l-Menâzır adıyla Arapça'ya tercüme edilen optikle ilgili eserin XII. yüzyılda Latince'ye yapılmış kötü bir tercümesi günümüze kadar gelmiştir. Beş bölümden oluşan eserde ışığın kırılması ve farklı yükseklikteki gök cisimlerinde kırılmadan dolayı meydana gelen değişiklikler tartışılmaktadır. Ayrıca boyutlar hakkında bir geometri kitabı ile Öklid'in beşinci postülasının ispatını konu alan eseri, bir de mekanik ve statikten bahseden bir başka kitabının varlığından söz ediliyorsa da bunlar günümüze kadar gelmemiştir.

Divan edebiyatında yer alan ve âlim, şair, hakîm ve filozof olarak adları tarihe geçmiş bulunan ünlü şahsiyetlerden biri de Batlamyus'tur. Sahip olduğu çeşitli özellikler arasında bilhassa astronom (felekiyatçı) ve hakîm olması sebebiyle ele alınan Batlamyus bu vasıfları ile başta manzum ve mensur hikemî eserler olmak üzere ilm-i hey'et ve nücûma dair eserlerle Mârifetnâme tarzındaki ansiklopedik eserlerde çeşitli iktibas, telmih, teşbih, istiâre ve mecazlara konu edilmiştir. Süleyman Fehîm'in, “Aşk vâdisinde bî-ārām u sergerdān olur/Akl egerçi fenn-i felsefîde Batlamyus'tur” beyti bu tarz kullanışa bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Târîh, I, 136-139, 140-143; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 17, 115, 129, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), I, 303; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 327, 328, 333; İbnü’l-Heysem, eş-Şükûk ʿalâ Batlamyus, Kahire 1971, s. 4; Sâid el-Endelüsî, Tabakatü’l-ümem, Kahire, ts. (Matbaatü Muhammed Muhammed Matar), s. 32-34, 44-45; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ, s. 68, 98; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXVI, 71-77; Keşfü’z-zunûn, II, 1594-1596; Levend, Divan Edebiyatı, s. 170; P. Kraus, Jabir Ibn Hayyān, Kahire 1942, II, 204, dipnot 2; Sezgin, GAS, V, 166-174; VI, 83-96; VII, 4148, 311-312; a.mlf., The Contribution of the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World Map, Frankfurt 1987, s. 7-8; Sarton, Introduction, I, 272-278; C. A. Nallino, “Astronomi”, İA, I, 686-690; J. H. Kramers, “Coğrafya”, İA, III, 202-215; H. Suter, “Mecesti”, İA, VII, 438-439; D. Pingree, “Ilm al-hayʿa”, EI² (İng.), III, 1135-1138; M. Plessner, “Batlamyus”, EI² (İng.), I, 1100-1102; Colin Alistair Ronan, “Ptolemy”, EBr., XVIII, 812-814; P. Costabel, “Ptolémée”, EUn., XIII, 794-795.

Cengiz Aydın - Gülseren Aydın

BATMAN

Eski bir ağırlık ölçüsü.

Daha çok Türkler ve Türkler'le ilgisi bulunan kavimler tarafından kullanılan bir ağırlık ölçüsüdür. Batman isminin hangi dilden geldiği ve kelime anlamı kesin olarak bilinmemektedir. İleri sürülen çeşitli görüşler arasında en çok kabul göreni F. W. K. Müller'in, Orta Farsça (Soğdca) patmân (Eski Farsça patimâna, Pehlevîce patmân, patmânek, Farsça peymân, peymâne) "ölçü" kelimesinden geldiği yolundaki görüşüdür (geniş bilgi için bk. İA, II, s. 344).

Türkistan'da arşın ve batmana dayalı orijinal bir Türk ölçü sisteminin varlığına dair işaretler bulunmaktadır. Bu kelimenin Farsça kökenli olduğu görüşü de Türkler'in Soğdlar döneminde İran'la kurdukları ticarî ilişkiler sonucunda oluşan Fars etkisiyle açıklanabilir. Diğer taraftan özellikle Uygur kültürü için bir Çin etkisi de söz konusu edilebilir. Buna göre Orta Asya'daki Türk ölçü sistemi, İran ve Çin ile olan yoğun ticarî faaliyetlerden sonra ortaya çıkmış olmalıdır. Nitekim son zamanlarda batmanın, bir Çin ağırlık ölçüsü birimi olan ketti (604,79 gr.) ile eşdeğer olduğu kabul edilmektedir. Bazı sözlüklerde batmanın "çok eski bir Rus ölçeği" olduğunun belirtilmesi, bu ölçeğin eski devirlerde muhtemelen Türkler vasıtasıyla Slav kavimlerine de geçmiş olduğunu göstermektedir.

Anadolu halk ağızlarında "büyük, ağır; büyük su testisi, büyük çömlek" anlamlarına gelen batman Dîvânü lugati't-Türk'te (I, 370) "el-menâ" (men), Kitâbü'l-İdrâk'te (s. 33) "er-rıtl" ve İbnü Mühennâ Lugatı (s. 17) ile Ahterî-i Kebîr (s. 343) ve Kamûs-ı Türkî (s. 258) gibi daha sonraki lugatlarda da "el-menn" (men) kelimesiyle karşılanmaktadır. Bazı sözlüklerin (Lehce-i Osmânî, s. 227; Kamûs-ı Osmânî, II, 52; Kamûs-ı Türkî, s. 258) verdiği bilgilere göre de değeri 2-8 okka arasında değişmektedir. Batman değer itibariyle bir başka ağırlık ölçüsü olan "men"e yakın ise de zaman, mekân ve tartılacak şeyin cinsine göre ondan ayrılmaktadır. Bir Uygur vesikasında, "yiti badman öz teni öze yiti ten kebez" (yedi batman ıyani] kendi ölçeği ile yedi ölçek pamuk) şeklinde açıklanmasından, bazı maddeler için aynı

bölgede dahi birbirinden farklı değerler taşıdığı anlaşılmaktadır. Meselâ XVI ve XVII. yüzyıllara ait müfredat kitaplarında görüldüğü üzere eczacılıkta kullanılan batman 266 dirhem iken Anadolu'da ticarette kullanılan batman 6 okka, Kırım'da 425 kg., İran'da ise 2,9 kilogramdır. Fr. B. Pegolotti, 1340'larda ziyaret ettiği önemli bir ticaret merkezi olan Ayasuluk'ta (Efes), batmanın 32 Cenova libresine (10,144 kg.) eşit temel bir ağırlık ölçüsü olduğunu belirtir.

Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan tarafından XV. yüzyılın ikinci yarısında konulan ve Doğu Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasından sonra da "Hasan Padişah kanunları" adıyla uzun süre uygulanmaya devam eden kanunlardan anlaşıldığına göre, o bölgede "Hasan Padişah batmanı" adıyla bilinen bir batman çeşidi kullanılmıştır. Buna göre 1 batman Âmid'de kumaş için 1580 dirhem; Mardin'de ipek için 1580, şarap için 936 dirhem; Erzincan'da ipek için 1920 dirhem; Bayburt'ta çivit, demir, kalay, lök, yağ, bal vb. için 2400 dirhem; Musul'da ipek için 800 dirhem; Kemah'ta pamuk için 2040 dirhem olmuştur.

XVII. yüzyılda İdil (Volga) havzasında batmanın resmen kabul edilmiş bir ölçü olduğu bilinmekteyse de değeri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu bölgenin Orta Asya ile olan ticarette oynadığı rol göz önüne alınırsa değerinin Türkistan'da o devirde kullanılan batmanınkine yakın olduğu söylenebilir.

Tesbit edilebildiği kadarıyla zaman ve mekâna göre diğer batman değerleri şöyledir:

Ayrıca çeşitli bölgelerde hangi tarihlere ait olduğu tesbit edilemeyen bazı batman değerleri de şöyledir: Doğu Türkistan'da 32,778 kg., Buhara'da 45,093 kg., İran'da 2,9-13,8 kg., Tebriz'de 4,6 kg., Türkiye'de 2-8 okka, Kırım ve Kafkasya'da 425,88 kg. (Kırım'da elma için 409,5 ve lahana için 7,373 kg.), Orta Asya'da 196,56 kg., Buhara ve Orenburg'da 130,88 kg., İdil havzasında 4,097 kg., Tver'de 16,38 kg., Fergana'da 65,52 kg., 131,044 kg., 163,8 kg., 171,99 kg., Talas'ta 196,56 kg.

Eski belgelerden çıkarılabildiği kadarıyla batman ile alınıp satılan maddelerden bazıları şunlardır: Et, pamuk, ibrişim, ipek, kumaş, darı,

buğday, un, ekmek, şeker, şarap, şıra, su, bal, yağ, kayısı, üzüm, kuru erik, armut, incir, zerdali, keçi boynuzu, badem, fıstık, soğan, kına, kızıl boya, çivit, lök, kalye taşı, şap, sabun, kalay, demir.

Batman Türkiye, Türkistan ve İran'da, araziden alınan mahsulün yüzölçümüne oranla ifade edildiği bir alan ölçüsü olarak da kullanılmaktadır. Meselâ bugün Iğdır'ın köylerinde 1 batman 200 metrekarelik bir arazi ölçüsünü ifade etmektedir.

Osmanlı Devleti'nde yerli ve yabancı çeşitli ölçülerin karışıklığa yol açması sebebiyle Tanzimat'tan sonra genel ve yerel nitelikli birçok kanunnâme, kararnâme ve nizamnâme yayımlanarak standart bir ölçü sistemi getirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere çıkartılan 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli kararnâmeye göre "yeni batman" ismi verilen ölçü birimi 10 kilograma eşittir ve askatları okka, dirhem, denk, bağdâdî ve habbeden, üskatları ise kantar ve çekiden oluşmaktadır. Eski batmanın yeni batmana oranı 7,69767'dir ve bu durumdan kararnâmenin yayımlanmasından önceki tarihlerde kullanılan eski batmanın değerinin 7,69767 kg. olduğu anlaşılmaktadır. Ölçü inkılâbı ile ilgili olarak Türkiye Cumhuriyeti'nce yürürlüğe konulan 26 Mart 1931 tarih ve 1782 sayılı kanun da Tanzimat sonrası düzenlemeler gibi Türkiye genelinde derhal etkili olamamış ve bütün halkın yeni ölçüleri benimsemesi için aradan uzunca bir sürenin geçmesi gerekmiştir. Bugün dahi Kayseri, Tokat, Erzurum gibi bazı yörelerde hâlâ 8 kiloluk ağırlığa batman denilmekte ve domates, salça, karpuz, asma yaprağı, peynir, yağ, kireç gibi maddelerin alım satımında kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 370; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk (nşr. Ahmet Caferoğlu), İstanbul 1930, s. 33; İbnü Mühennâ Lugatı (nşr. Abdullah Battal), İstanbul 1934, s. 17; Ahterî-i Kebîr, s. 343; Kamûs-ı Türkî, s. 258; Ahmed Vefik Paşa, Lehce-i Osmânî, İstanbul 1293, s. 227; Mehmed Salâhî, Kamûs-ı Osmânî, İstanbul 1313, II, 51, 52; Türk

Lugatı, I, 567; K. K. Yuhadin, Kırgız Sözlüğü (trc. Abdullah Taymas), Ankara 1945, I, 99; H. Paasonen, Çuvaş Sözlüğü (trc. TDK), İstanbul 1950, s. 96; Derleme Sözlüğü, Ankara 1965, II, 572; Pakalın, I, 174; Räsänen, Versuch, s. 65, 73; Clauson, Dictionary, s. 305-306; Düstur, Zeyl, İstanbul 1299, II, 210-211; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Tarihiyle Şeref Müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkıyle Suver-i İcrâiyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4, 5, 6, 251, 270, 272; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 437, 438, 439, 440; Barkan, Kanunlar I, s. 16, 48, 85, 123, 137, 138, 142, 159, 161, 163, 166, 168, 177, 182, 185, 186, 187, 196, 199, 200, 212, 213, 222; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Beye Ait Kanunlar", TV, I/2 (1941), s. 91-106; I/3, s. 184-197; W. Hinz, el-Mekâyîl ve'l-evzânü'l-İslâmiyye (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 49, 52, 53, 54; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 151-152; Halil İnalcık, "Introduction to Ottoman Metrology", Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. X/312, 313, 316, 318, 320, 326, 327, 329, 340; Hüseyin Özdeğer, "Antep'te Pazar Ekonomisi", TDA, sy. 20 (1982), s. 167; TA, V, 408; ML, II, 207; R. Rahmeti Arat, "Batman", İA, II, 342-344; Yu. Bregel, "Bātman", EIr., III, 869-870.

Cengiz Kallek

BATMAN

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Dicle ırmağına sol taraftan kavuşan ve bu ırmağın Türkiye toprakları içinde aldığı en büyük üç kolundan (Batman, Garzan, Botan) biri olan Batman çayının (Nehrü Sâtîd, Artuklular ve Moğol döneminde Âb-ı Karaman) etrafındaki aynı adı taşıyan ovanın doğu kıyısı yakınında kurulmuştur. Deniz seviyesinden yüksekliği demiryolu istasyonunda 544 metredir.

Cumhuriyet döneminde kurulan ve çok hızlı gelişen şehirlerden biri olan Batman, petrol ve petrol sanayiinin son 2030 yıl içinde ortaya çıkarıp geliştirdiği bir şehirdir. Batman burada eskiden mevcut olan İluh adlı bir köyün yerini almıştır. İluh köyünün ne zaman kurulduğu hakkında bilgi yoktur. Yerleşme yerinin tarihi hakkında da bilgi bulunmamakla birlikte yörenin eskiden beri, idarî bakımdan bağlı olduğu Siirt'in tarihine paralellik gösterdiği bilinmektedir. Bu yöre İlkçağ'da Asur Devleti'nin sınırları içerisinde bulunuyordu. Bu dönemi daha sonra Kimmer ve İskitler'in akınları ile Med ve Pers hâkimiyeti takip etti. Milâttan önce 330'lu yıllara kadar süren Pers hâkimiyetinin ardından yöre Büyük İskender ve onun mirasçılarından olan Selefkiler'in elinde kaldı. Ortaçağ başlarında tekrar İran tesiri altına giren bu havali Sâsânîler'le Bizans arasında sık sık el değiştirdi. Batman ve çevresi 639'da Halife Ömer zamanında, hemen hemen bütün Güneydoğu Anadolu'yu çok kısa bir süre zarfında zapteden ünlü İslâm kumandanı İyâz b. Ganm tarafından İslâm topraklarına katıldı. Hz. Osman döneminde, aşağı yukarı bugünkü Güneydoğu Anadolu bölgesine tekabül eden el-Cezîre vilâyetinin ayrılmış olduğu üç âmillikten (Diyârımudar, Diyârırebîa ve Diyârıbekir) Diyarbekir âmilliğinin sınırları içinde bulunuyordu.

Yöre XI. yüzyılda Mervânîler'in elinde iken buraya Türkmen akınları başladı. 1042'de Türkler bu çevrede bazı yerleri ele geçirdilerse de hâkimiyetleri sürekli olmadı; nihayet 1085'te Sultan Melikşah tarafından Büyük Selçuklu İmparatorluğu topraklarına katıldı. Bu dönem içinde de sırayla Suriye Selçukluları, İnaloğulları,

Hısnıkeyfâ Artukluları ve Eyyûbîler yöreye hâkim oldular. Eyyûbîler'le Selçuklular arasındaki mücadeleden sonra Anadolu Selçukluları'na (1240) geçen yöreye daha sonra Moğollar hâkim oldu. XIV ve XV. yüzyıllarda Akkoyunlular'ın ve Safevîler'in hâkimiyetinde kalan Batman çevresi 1514'te Safevî nüfuzundan kurtularak Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katıldı.

Osmanlı idaresinde bu topraklar, Diyarbekir eyaletini oluşturan yirmi dört sancaktan biri olan Siirt sancağının sınırları içerisinde bulunuyordu. 1288 (1871) tarihli Diyarbekir Salnâmesi'nde verilen idarî taksimata göre Siirt sancağının Garzan kazasına dahil Beşiri nahiyesi söz konusu toprakları içine alıyordu. Eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçildikten sonra da Diyarbekir vilâyetine bağlı kalan yöre, 1884'ten sonra Bitlis vilâyetine bağlanan Siirt sancağı içerisinde yer aldı. Cumhuriyet döneminin başlarında sancaklar vilâyet haline dönüştürüldüğü sıralarda Batman şehrinin nüvesini teşkil eden İluh köyü, yeni kurulan Siirt vilâyetinin Elmedin kazası içinde bulunuyordu. Merkezi Girberaşık (bugünkü adı İkiztepe) köyü civarında bulunan Elmedin kazası 1926'da lağvedilip kaza teşkilâtı Beşiri'ye taşınınca İluh da Beşiri kazasına bağlandı. 1927'de yapılan nüfus sayımını gösteren istatistik kitabında köylerin nüfusu verilmediğinden İluh köyünün o dönemdeki nüfusu hakkında bilgi edinilememektedir. 1935 sayımında ise burası 319 kişilik bir nüfusa sahipti. 1937'de Beşiri kazasının bir bucak merkezi durumuna getirilen, 1942 yılında da demiryoluna kavuşan İluh'un nüfusu 1940-1950 arası yapılan üç sayımda da 1000'i aşamadı (1940'ta 409, 1945'te 443, 1950'de 915 kişi). Yalnız 1950'li yıllara doğru Batman yakınlarında Raman dağındaki petrolün işletilmeye başlanması ve buna 1951'den itibaren yine Batman'ın yakınında bulunan Garzan petrol sahasının eklenmesi, bu küçük yerleşme merkezinin şansını birden bire değiştirdi. 1952'de inşasına başlanan ve 1955 yılı ortalarında tamamlanan modern Batman rafinerisinin açılmasıyla buraya çoğu işçi olmak üzere yeni insanlar gelmeye başladı. 1955'te yapılan sayımda nüfusu 4713'e yükseldi, aynı yılın 21 Kasımında belediye teşkilâtı kuruldu ve 1957'de çıkan 7033 sayılı kanun ile Batman yeni kurulan ve aynı adı alan ilçenin merkezi oldu. Sanayileşme ile birlikte idarî bir merkez haline gelişi hızlı nüfus artışına yol açtı: 1960'ta nüfusu 12.401'e, 1965'te de 24.990'a ulaşarak bu son tarihte bağlı olduğu il merkezi Siirt'in nüfusuna (25.480) çok yaklaştı. 1966'da petrol rafinerisine yeni ilâveler yapılarak akaryakıttan kükürdü ayıran ve

yüksek oktanlı benzin elde eden, ayrıca sıvı gaz üreten tesisler eklendi. Petrol ürünlerinin beraberinde getirdiği ihtiyaç sonucu teneke fabrikası ve asfalt varili fabrikası kuruldu. 1967'de tamamlanan 494 km. uzunluğundaki Batman-İskenderun petrol boru hattı ile de Batman'ın gelişmesi sürdü, nüfusu 1970'te 44.991'e ulaştı. Hızlı nüfus artışı bundan sonra da devam etti ve 1975'te 64.384, 1980'de 86.172, 1985'te 110.036'ya yükseldi. Bu son dört sayımda da Batman'ın nüfusu il merkezi Siirt'ten daha fazlaydı. Yapılan anketler, bu nüfus içinde Batman doğumlu olmayanların % 80 gibi yüksek bir oranla temsil edildiğini göstermiştir.

Günümüzde geniş bir sahaya yayılmış olan Batman şehri, birbirinden farklı iki ayrı kesim halinde dikkati çeker. Güneyde bulunan kesim geniş asfalt yolları, modern binaları, parkları, eğlence yerleri ve spor alanlarıyla her türlü imkâna sahiptir. Burası Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı'na ait modern sitedir. Bunun kuzeyinde ve kuzeybatısında yayılan asıl Batman şehri ise plansız şekliyle büyük bir köyü hatırlatır. Güneydeki modern Petrol mahallesi ile imarsız bir şekilde gelişen kuzeybatıdaki İluh, kuzeydoğudaki Raman ve kuzeydeki Ulucami mahallelerini birbirinden şehrin ortasından geçen demiryolu ayırır. 1985 yılı rakamlarına göre Batman'da mevcut 20.000 meskenin % 10'u kerpiçtendi.

Batman şehri hızlı gelişmesinin sonucunda, 16 Mayıs 1990'da çıkan ve 18 Mayıs 1990 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 3647 sayılı kanunla yeni kurulan bir ilin merkezi olmuştur. İl merkezi olduktan sonra yapılan 1990 nüfus sayımına göre de nüfusunun 150.000'e çok yaklaştığı görüldü (147.347). Şehrin yakınında bulunan Batman Havaalanı, Diyarbakır Havaalanı bakım ve onarıma alındığı zamanlarda sivil havacılığa hizmet vermek için de devreye girmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1991 yılı istatistiklerine göre Batman'da il ve ilçe merkezlerinde seksen altı, kasaba ve köylerde 376 olmak üzere toplam 462 cami bulunmaktadır. Batman il merkezindeki cami sayısı ise elli dokuzdur.

Batman şehrinin merkez olduğu Batman ili Diyarbakır, Muş, Bitlis, Siirt, Mardin illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Beşiri, Gercüş, Hasankeyf, Kozluk ve Sason adlı beş ilçeye ve on üç bucağa ayrılmıştır;

sınırları içerisinde 258 köy bulunmaktadır. 4694 km² genişliğindeki Batman ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 344.669, nüfus yoğunluğu ise 73'tür.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 317-318; Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969, s. 43-48, 57, 95-97; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1973, s. 215; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 309-350; a.mlf., "Türkiye'de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 123-160; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 102-103, 117, 138; Ahmet Ardel, "Güneydoğu Anadolu'da Coğrafî Müşahedeler", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 21, Ankara 1961, s. 140-148; Resmî Gazete, 18 Mayıs 1990, nr. 20.522, s. 2, 6-14; Besim Darkot - Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbekir", İA, III, 601-626; B. Darkot, "Siird", İA, X, 619-621; 1990 Genel Nüfus Sayımı Geçici Sonuçlar (nşr. DİE), Ankara 1990, s. 2, 3, 32.

Metin Tuncel

BATN

(bk. BATIN)

BATN-ı İDAM SERİYYESİ

سرية بطن إضم

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi için hazırlıklar yaptığı sırada asıl hedefini gizlemek maksadıyla çıkardığı seriyye.

Mekkeli müşriklerin Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra müslümanların müttefiki olan Huzâa kabilesine baskın yaparak antlaşmayı bozmaları üzerine Hz. Peygamber Mekke'ye bir sefer düzenlemeye karar verdi. Ancak kan dökmemek ve düşmanı hazırlıksız yakalamak için bu kararını gizli tuttu ve sefer konusunda düşmanı yanıltmak gayesiyle, Mekke-Medine yolu üzerinde ve Medine'ye üç günlük mesafede bulunan Batn-ı İdam'a asıl ordunun keşif kolu mahiyetinde bir seriyye gönderdi (Ramazan 8/Ocak 630).

Sekiz sahâbîden oluşan bu seriyyenin kumandanının Ebû Katâde el-Ensârî veya Abdullah b. Ebû Hadred olduğu rivayet edilmektedir. Seriyye Batn-ı İdam'da bulunduğu sırada içlerinden Muhallim b. Cessâme, kendilerine bir müslüman gibi selâm verdiği halde Âmir el-Eşcâî'yi aralarındaki şahsî bir mesele yüzünden öldürmüş, onun haksız yere öldürülmesi üzerine nâzil olan, "Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman -meselelerin-tam açıklanmasını bekleyin. Size -müslümanca-selâm verene, dünya hayatının menfaatini göz önüne alarak "Sen mümin değilsin" demeyin" (en-Nisâ 4/94) meâlindeki âyetle müminler bu çeşit hareketlerden sakınmaları hususunda ikaz edilmiştir. Seriyye görevini yapıp Medine'ye dönerken Zûhuşüb'de Hz. Peygamber'in Mekke üzerine hareket ettiğini öğrenmiş ve Sukyâ'da ona katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, I, 6; II, 796-797; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 626; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 133; Ya‘kubî, Târîh, II, 75; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 35-36, 158; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 214-215; II, 372-373; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 76; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 168.

Ahmet Önkal

BATN-ı NAHLE SERİYYESİ

سرية بطن نخلة

Müslümanların Kureyşliler’e güçlerini hissettirdikleri ilk seriyye.

Medine’de hicretten sonra yeni bir devletin kurulması ve Kur’ân-ı Kerîm’de İslâm düşmanlarıyla savaşa izin verilmesi (bk. el-Hac 22/39) üzerine Hz. Peygamber, mücadele halinde olduğu Kureyşli müşriklere karşı kesin bir tavır ortaya koydu. Kureyş kervanlarının Medine çevresinden geçmesine engel olmayı, bunlara baskınlar düzenleyerek kendilerini iktisadî baskı altına almayı, can ve mallarına zarar vermek suretiyle onlara karşılık vermeyi kararlaştırdı. Bu maksatla, hicretten yedi ay sonra Suriye’den gelen Kureyş ticaret kervanlarına karşı çeşitli gazve ve seriyyeler tertip etti. Ancak Kureyşliler kendi istihbaratları ve Medine’deki bazı münafıklarla yahudilerden aldıkları haberler sayesinde bu baskınlardan kurtulmayı başardılar. Hicretten sonraki 7-16. aylar arasında Hz. Peygamber’in hazırladığı dört gazve ve üç seriyyede ticaret kervanlarına baskın yapılamadığı gibi çarpışma da vuku bulmadı.

Hz. Peygamber hicretten on yedi ay sonra (Receb 2/Ocak 624), Nahle Seriyyesi veya Abdullah b. Cahş Seriyyesi diye de bilinen Batn-ı Nahle Seriyyesi’ni düzenledi. Bu seriyyenin nereye ve ne maksatla gönderildiğini çok gizli tutmaya karar verdi ve bunun için bazı tedbirler aldı. Halası Ümeyme’nin oğlu ve aynı zamanda süt kardeşi olan Abdullah b. Cahş el-Esedî’ye bir akşam sabah namazına silâhlarıyla birlikte gelmesini söyledi. Sabah namazı kılındıktan sonra muhacirlerden yedi veya sekiz kişi ile bir araya geldiler. Hz. Peygamber kâtibi Übey b. Kâ‘b’a bir mektup yazdırarak Abdullah’a verdi ve kendisini seriyye kumandanı tayin ettiğini bildirdi. Medine’nin doğu yönündeki Necid yolunu takip ederek iki gece yol aldıktan sonra mektubu açmasını ve içindeki emri yerine getirmesini söyledi. Abdullah iki gece sonra Batn-ı Melel’deki İbn Dümeyra kuyusuna varınca mektubu açtı ve arkadaşlarına okudu. Hz. Peygamber mektupta Tâif-Mekke arasındaki Batn-ı Nahle’ye kadar ilerlemelerini ve orada güneyden gelecek Kureyş kervanını gözetlemelerini emrediyordu. Abdullah

Hz. Peygamber'in emrine uyarak arkadaşlarını kendisiyle birlikte gelip gelmemekte serbest bıraktı. Seriyyede bulunanlar onunla birlikte gelmek istediklerini söylediler. Hepsi de muhacirlerden olan seriyye mensupları şunlardı: Ebû Huzeyfe b. Utbe, Âmir b. Rebîa, Vâkıd b. Abdullah, Ukkâşe b. Mihsan, Hâlid b. Bükeyr, Sa'd b. Ebû Vakkas, Utbe b. Gazvân. İbn Hişâm ile Taberî sekizinci olarak Süheyl b. Beyzâ'nın adını zikrederler. Seriyye mensuplarının on iki veya on üç kişi olduğuna dair rivayetler de vardır.

Abdullah aldığı emir gereğince yolunu değiştirerek Mekke'nin güneyine Batn-ı Nahle'ye doğru ilerlemeye başladı. Burası Yemen-Tâif istikametinden gelenlerin Mekke'ye giderken uğradıkları son menzildi. Seriyyede iki kişiye bir deve düşüyordu. Sa'd b. Ebû Vakkas ile Utbe b. Gazvân'ın nöbetleşe bindikleri deve kayboldu. Onlar iki gün boyunca deveyi ararken arkadaşlarından uzaklaştılar, bir daha da buluşamadılar.

Batn-ı Nahle'ye varan Abdullah ve arkadaşları orada beklemeye başladılar. Receb ayının son günü İbnü'l-Hadramî'nin başkanlığında Tâif'ten dönmekte olan bir Kureyş kervanını farkettiler. Savaşın yasaklandığı haram ayları*n son gününde bulunmaları sebebiyle kervana hücum edip etmemekte tereddüt gösterdiler. Bir gün sonra ise kervanın Mekke haremine gireceğini ve yeni bir yasağın başlayacağını, dolayısıyla kervanın kurtulacağını düşündüler. Sonunda dört kişinin bulunduğu kervana saldırmaya karar verdiler. Kervanın yöneticisi Amr b. Hadramî'yi öldürüp Osman b. Abdullah b. Mugıre ile Hakem b. Keysân'ı esir aldılar ve kervana el koydular. Nevfel b. Abdullah ise kaçıp kurtuldu. Abdullah b. Cahş ele geçirilen ganimeti beşe bölerek beşte birini Hz. Peygamber için ayırdı; geri kalanı kendi aralarında bölüştüler. Ganimetlerin taksimini bildiren âyetin (el-Enfâl 8/41) henüz nâzil olmamasına

rağmen Abdullah'ın bu taksimi ilâhî emre uygun düştü.

Mücahidler Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber iki esiri hapsetmekle beraber kendisine ayrılan ganimet hissesinden bir şey almadı ve haram ayda savaştıkları için onları azarladı. Seriyye mensupları Hz. Peygamber'in ve müslümanların kendilerini kınamalarına çok üzüldüler. Ancak bir süre sonra durumu aydınlatan âyetler nâzil oldu: Allah Teâlâ haram aylarda

savaşmanın büyük günah olduğunu, fakat Allah'ı inkâr etmenin, insanları Mescidi Harâm'ı ziyaretten alıkoymanın ve halkını oradan çıkarmanın daha büyük günah olduğunu, fitne çıkarmanın ise adam öldürmekten de beter olduğunu (el-Bakara 2/217) beyan etti. Böylece seriyye mensuplarının haklılığı ve Allah tarafından bağışlandığı (el-Bakara 2/218) kesinlik kazanınca Hz. Peygamber kendisine ayrılan ganimeti aldı.

Kureyşliler'in iki esiri kurtarmak için gönderdikleri fidyeyi Hz. Peygamber, develerini aramakta olan Sa'd ile Utbe'nin Medine'ye dönüşüne kadar kabul etmedi. Daha sonra her esir için 1600 dirhem fidye aldı. Esirlerden Hakem b. Keysân İslâmiyet'i kabul ederek Medine'de kaldı.

Batn-ı Nahle Seriyyesi, müslümanların ilk defa bir düşmanı öldürdüğü, onlardan esir alıp ganimet ele geçirdiği bir seriyyedir. Bu seriyye ile Hz. Peygamber, Mekke'nin güneyinden böyle bir saldırı beklemeyen Kureyşli müşriklere gözdağı verdi. Asırlardan beri kullandıkları ticaret yollarını kesebileceğini, hatta isterse Mekke'ye kadar yaklaşabileceğini onlara gösterdiği gibi Medine İslâm devletini ciddiye almak mecburiyetinde olduklarını da hissettirdi. Bu sefer aynı zamanda iki taraf arasındaki savaş ateşini tutuşturan bir kıvılcım vazifesi gördü. Nitekim iki ay sonra büyük Bedir Gazvesi meydana geldi ve onu diğerleri takip etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, ʿ İlim", 7; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 2, 1319; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 601-606; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 10-11; Taberî, Tefsīr, II, 201-208; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 1273-1279; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, V, 78-81; VI, 44-46; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 248-252; Tecrid Tercemesi, I, 433; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 365-367; Köksal, İslâm Târihi (Medine), II, 33-37; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 67-68; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 42, 235-241, 504; II, 1091; Abdülcebbâr Mensî el-Ubeydî, "Seriyyetü Nahle ihdâ serâya'r-resûl el-hâmme", el-Müʾerrihu'l-ʿArabî, IX, Bağdad 1978, s. 145-179; İsmail L. Çakan, "Abdullah b. Cahş", DİA, I, 89-90.

Mustafa Fayda

BATŞE-i KÜBRÂ

البطشة الكبرى

Kur’ân-ı Kerîm’de Bedir Gazvesi veya kıyamet günü için kullanılan bir tabir.

“Şiddet kullanarak tutmak, yakalamak, sımsıkı tutmak” mânasına gelen batşın diğer bir masdarı olan batşe ile “büyük, en büyük” anlamındaki kübrâ kelimelerinden oluşan “el-batşetü’l-kübrâ” tabiri Duhân sûresinin 16. âyetinde geçmektedir. Batş kavramı bu âyette ve Kur’ân-ı Kerîm’in diğer iki âyetinde Allah’a nisbet edildiği gibi ona yakın bir mâna taşıyan ahz kavramı da O’na izâfe edilmiştir (bk. M. Fuâd Abdülbâkı, “ahz”, “btş” md.leri). Her iki kavram da Allah’a nisbet edildiği zaman “helâk etmek, azapla cezalandırmak” mânasına gelir (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

Duhân sûresinin baş tarafında yer alan âyetlerde Allah’ın birliği, kâinat üzerindeki hükümranlığı, rahmetinin bir tecellisi olarak kullarına peygamberler gönderdiği ifade edildikten sonra inkârcıların belirsizlik içinde günlerini geçirip oyalandıklarına temas edilir (44/5-9). Daha sonraki âyetlerde ise insanları saracak olan elem verici azap niteliğindeki bir dumanın (duhânün mübîn) zuhur edeceği haber verilir ve gerçekleri apaçık anlatan Peygamber’in tebligatından ibret almayan inkârcıların bu defa azabın (duman) kaldırılması halinde iman edeceklerine dair söz verdikleri belirtilerek şöyle devam edilir: “Biz bu azabı geçici bir zaman için kaldıracağız, fakat siz yine -eski inkârcılığınıza-döneceksiniz. Onları müthiş bir yakalayışla yakalayacağımız gün öcümüzü mutlaka alırız” (44/15-16).

Müfessirler söz konusu âyetlerde geçen “duhân” ve “batşe-i kübrâ” olaylarının mahiyeti ve ne zaman gerçekleşeceği konusunda iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. İbn Cerîr et-Taberî, başta Buhârî olmak üzere birçok muhaddisin Abdullah b. Mes‘ûd’a nisbet ettiği yorumu tercih etmiştir. Buna göre Kureyş kabilesi mensuplarının İslâm’a karşı direnişlerinde ısrarlı olduklarını gören Resûlullah onların Hz. Yûsuf dönemindekine benzer bir kıtlıkla cezalandırılmasını dilemiş, bunun üzerine Mekke halkı büyük bir

kıtlığa mübtelâ olmuştur. Öyle ki gözlerinin feri gitmiş, göğe baktıklarında dumanımsı bir şey görecek hale gelmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e başvurarak bu felâketin kaldırılmasını istemiş ve kıtlık sona erdiği takdirde iman edeceklerine dair söz vermişlerdir. Bir süre sonra kıtlık sona ermiş, fakat Kureyş mensupları sözlerinde durmayarak eski direnişlerini sürdürmüşlerdir. Mekke döneminde cereyan ettiği anlaşılan bu olay üzerine, ileride zuhur edecek müthiş bir günde sözlerinde durmayan müşriklerin bu davranışları yüzünden cezalandırılacakları âyetlerin devamında haber verilmiştir ki "batşe-i kübrâ" diye nitelendirilen bugün, İbn Mes'ûd'un kanaatine göre müşriklerin Bedir Gazvesi'nde yenilgiye uğradıkları gündür.

Duhân ve batşe-i kübrâ tabirleriyle ilgili olarak İbn Ömer ve İbn Abbas'a isnat edilen ikinci yoruma göre ise duhândan maksat, kıyametin kopmasına yakın ortaya çıkacak bir dumandır. Müminlerin bu dumandan çok az etkilenmelerine karşılık kâfirlerle münafıklar bundan çok sarsılacaklardır; batşe-i kübrâ ise kıyametin kopmasıdır. Her iki yoruma ait muhtelif rivayetleri toplayan Taberî'nin isabetli görünen kanaatine göre gerek rivayetlerin sıhhat dereceleri, gerekse söz konusu iki tabirin zikredildiği âyetlerle bunlardan önce ve sonra yer alan diğer âyetlerin üslûp ve muhtevası göz önünde bulundurulduğu takdirde İbn Mes'ûd'a ait yorumun tercih edilmesi gerekir. Taberî, önceleri ikinci yorumu benimseyen Abdullah b. Abbas ve Zeyd b. Ali gibi âlimlerin sonradan bundan vazgeçip İbn Mes'ûd'un kanaatine katıldıklarını kaydeder (Tefsîr, XXV, 67, 70-71). İbn Kesîr, söz konusu iki tâbirden duhânın kıyametin yaklaştığı sırada ortaya çıkacak bir duman olduğu tarzındaki görüşü tercih etmiş, batşe-i kübrânın ise Bedir Gazvesi olabileceği gibi kıyamet öncesinde zuhur edecek duman anlamına da gelebileceğini belirtmiştir. Taberî gibi Şevkânî de Duhân sûresinde yer alan duhân ve batşe-i kübrânın Kureyş'in müptelâ olduğu kıtlık olayı ile Bedir Gazvesi'ni ifade ettiğini kabul etmiştir. Şevkânî'ye göre Huzeyfe b. Yemân gibi bazı sahâbîlerden nakledilen bir rivayete dayanarak kıyamet alâmetlerinden sayılan bir duhân olayının daha vuku bulacağını düşünmek mümkünse de bunun söz konusu âyetlerde bahsedilen duhânla ilgisi yoktur. İsabetli olan görüş de bu olmalıdır (ayrıca bk. DUHÂN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ahz”, “btş” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ahz”, “btş” md.leri; Mustafavî, et-Tahkık, “btş” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ahz”, “btş” md.leri; Müsned, I, 380-381, 431, 441; II, 311; V, 128; Buhârî, “Tefsîr”, 12/4, 30; 44/1-6, “İstiska”, 2; Müslim, “Münâfikın”, 40; Taberî, Tefsîr, XXV, 6667, 70-71; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 133-134, 187-188; İbn Kesîr, Tefsîr, VII, 232-237; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1349-51, IV, 556-557; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 99, not. 226.

Bekir Topaloğlu

BATTAL EVRAK

(bk. BATTAL TORBASI)

BATTAL GAZİ

(ö. 122/740 [?])

Emevîler devrinde Anadolu'da Bizans'a karşı yapılan savaşlarda ün kazanmış, müslümanlar ve bilhassa Türkler arasında büyük bir gazi-velî hüviyetiyle yüceltilip destan kahramanı yapılmış müslüman emîr.

Tarihî şahsiyetiyle menkıbevî şahsiyeti kaynaklarda ve hâfızalarda birbirine karışmış, Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar bütün müslüman milletlerin ortak malı haline gelmiş olan Battal Gazi'nin gerçek hüviyetiyle efsanevî hüviyetini birbirinden ayrı olarak ele almak gerekir. Battal Gazi'den bahseden Ya'kubî ve Taberî'den başlayarak Evliya Çelebi'ye gelinceye kadar Mes'ûdî, İbn Asâkir, İbnü'l-Esîr, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Şâkir el-Kütübî, İbn Fazlullah el-Ömerî, Zehebî, İbn Kesîr, Gelibolulu Mustafa Âlî gibi pek çok kaynakta tarih ve menkıbe iç içedir. Bu malzemeye dayanarak Battal Gazi'nin tarihî şahsiyetini ortaya koymak oldukça zordur. Mevcut rivayetler tarihî tenkide tâbi tutulup menkıbeler bir kenara bırakılınca Battal Gazi hakkında elde çok az ve yetersiz bilgi kalmaktadır.

Hemen hemen bütün kaynaklar, "Battal" kelimesinin onun asıl adı değil kahramanlığını belirten lakabı olduğunu ve asıl adının Abdullah olduğunu bildirirler. Buna karşılık aynı kaynaklar künyesi için Ebû Yahyâ, Ebû Hüseyin veya Ebû Muhammed, babası için Hüseyin, Ömer yahut Amr gibi farklı isimler kaydeder. Ayrıca ailesi hakkındaki bilgiler de birbirini tutmaz. Hatta İbnü'l-Esîr'e göre Battal Gazi aslen Arap bile olmayıp Emevîler'e intisap etmiş âzatlı bir köle ailesinden gelmektedir (el-Kâmil, V, 129).

Bazı rivayetlerde IX. yüzyılda, yani Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Malatya civarında yaşamış gösterilirse de (Târîh-i Taberî-i Kebîr Tercümesi, III, 512; Evliya Çelebi, III, 13-14) bu doğru değildir. Onun bu şekilde Abbâsîler devrine yerleştirilmesi Battalnâme'deki menkıbelerin tesiriyledir. Bundan dolayı Taberî ve zikredilen kaynakların çoğunluğunun da gösterdiği gibi Battal Gazi'yi VIII. yüzyılda Emevîler devrinde yaşamış kabul etmek gerçeğe daha yakındır. Nitekim Battal

Gazi'den bahseden Bizanslı Theophanes ve Süryânî müellif Tell Mahreli Denys gibi klasik hıristiyan yazarlarının eserleri de bunu teyit etmektedir (meselâ bk. Brooks, s. 578 vd.).

Bu durumda Battal Gazi'nin bilhassa 717-740 yılları dolaylarında, Emevîler'in Bizans'a karşı yürüttükleri mücadelelerde rol aldığını ve hem müslüman hem de hıristiyan kaynaklara yansıyan efsanevî şöhretini bu sırada kazandığını kabul etmek gerekiyor. Belirtilen kaynaklar Battal Gazi'nin Bizanslılar'la Anadolu'da yaptığı mücadeleleri ayrıntılı olarak zikrederler. Târîhu't-Taberî'nin Ebû Ali Bel'amî tarafından yapılan Farsça tercümesine göre o ilk defa 717 yılında Mesleme b. Abdülmelik'in yönettiği İstanbul kuşatmasında kendini göstermiştir (H. Zotenberg, IV, 239-240). Öteki kaynaklar da Battal Gazi'nin katıldığı yahut bizzat idare ettiği muharebeleri menkıbevî bir üslûpla ve bütün teferruatıyla anlatırlar. Bu hikâyelerde onun yanında Abdülvehhâb b. Buht adında bir başka kahraman daha dikkati çeker ki biz bu şahsiyete Abdülvehhab Gazi adıyla Türkçe Battalnâme'de de rastlıyoruz (meselâ bk. Menâkıb-ı Gazavât-ı Sultan Seyyid Battal Gazi, İstanbul 1317).

Battal Gazi'nin muharebelerini anlatan söz konusu kaynakların zikrettikleri bölge, şehir ve kasaba isimlerine bakıldığında onun başta Kayseri, Afyon ve Eskişehir yöresi olmak üzere, el-Cezîre (Güneydoğu Anadolu dahil) ve Suriye bölgelerinde faaliyet gösterdiği görülür. Hiç şüphesiz bu coğrafya gerçek muharebelerin vuku bulduğu coğrafyanın aynı olmalıdır. Battalnâme başta olmak üzere Evliya Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Müneccimbaşı gibi Türk kaynakları ise onu daha ziyade Malatya yöresinde savaşmış gösterirler ki (meselâ bk. Evliya Çelebi, IV, 11) bu tamamiyle Abbâsîler dönemi Bizans mücadelelerinin menkıbeleşmiş şekillerinin Battal Gazi'nin şahsiyeti etrafında toplanmasından ileri gelmiştir. Osmanlı kaynakları bunları tarihî vakalar olarak kabul etmişlerdir.

Battal Gazi'nin ölümü ile ilgili rivayetler de muhteliftir. Fakat bunların gerçeği yansıtanı Theophanes, Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr tarafından kaydedilen rivayet olup buna göre Battal Gazi, bugün Eskişehir'in güneybatısında yer alan Seyitgazi kasabasının bulunduğu antik Akroinon mevkiindeki bir muharebe sırasında şehid olmuş ve oraya defnedilmiştir. Belirtilen kaynaklar onun ölüm tarihini 113 (731), 122 (740) ve 123 (741)

olarak zikrederler. Buna göre Battal Gazi’nin milâdî 730’lu veya 740’lı yıllarda Akroinon mevkiinde şehid düştüğü kabul edilebilir.

Battal Gazi’nin menkıbevî şahsiyetine gelince, Arap vekayi‘nâmelerinde anlatılanların çizdiği Battal Gazi portresinin geniş ölçüde Türk kaynaklarının tasvir ettiği portreye benzediği hemen dikkati çeker. Arap vekayi‘nâmelerine göre o

hıristiyanların çok korktuğu bir cengâverdir. Anneler yaramazlık yapan çocuklarını onunla korkuturlar, çocuklarına onun kim olduğunu öğretmek için kiliselerinde portresini bulundururlar. Battal Gazi sık sık kilise ve manastırlara saldırır, rahiplerle temas halindedir. Ele geçirmek istediği kale ve şehirleri bazan kılıç kuvvetiyle bazan zekâsını kullanarak kendisine bağlar. Bu tablo Türkçe Battalnâme’ye de uygundur.

Battal Gazi’nin menkıbevî şahsiyeti Anadolu Türkleri arasında da kendisini kuvvetle ortaya koymaktadır. Onlar bu müslüman Arap kumandanını asıl hüviyetinden çıkarıp klasik bir Türk alpı şeklinde düşünmüşler ve Battalnâme’yi muhtemelen XI. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başları arasındaki dönem içinde bu anlayışa göre teşekkül ettirmişlerdir.

Battal Gazi’nin Türkler arasında bu kadar çok sevilip bir gazi-velî (veya alp eren) hüviyetiyle yüceltilmesinde, şehid düştüğü yerde eski bir Bizans manastırının yanında bulunan mezarının I. Alâeddin Keykubad’ın (1220-1237) annesi tarafından bir rüya sonucu keşfedildiğini nakleden rivayetin herhalde önemli bir katkısı bulunmalıdır. Nitekim I. Gıyâseddin Keyhusrev, hanımının arzusu ile buraya derhal bir türbe ve bir de mescid yaptırmıştır. Böylece ileride Osmanlılar devrinde büyük bir külliye haline gelecek olan binaların (Seyyid Battal Gazi Külliyesi) ilkinin temeli atılmış oluyordu. Burası Anadolu Selçukluları devrinden itibaren kısa zamanda bir ziyaretgâh haline gelerek bir yerleşme merkezi olmuş ve bugünkü Seyitgazi kasabası kurulmuştur.

Battal Gazi daha Selçuklular devrinden itibaren Anadolu’da bilhassa heterodoks zümreler (önce Kalenderîler, sonra Bektaşîler ve Alevîler) tarafından çok benimsenip yüceltilmiştir. Bu olay sosyal psikoloji ve kültür tarihi açısından ayrı bir önem taşır. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken

husus, gerçekte Hz. Ali ve soyuna hiç de iyi gözle bakmayan bir hânedana, Emevîler'e mensup bir şahsiyetin, bu niteliğinin unutularak en ön safta gelen bir evliya mertebesine çıkarılmış olmasıdır. Böylece, tabir câizse, Emevî kumandanı Battal Gazi, heterodoks Türk zümreleri arasında yerini Hz. Ali soyundan gelen Seyyid Battal Gazi'ye bırakmıştır.

Battal Gazi Anadolu insanını gerek kahramanlığı gerekse evliya hüviyetiyle o derece etkiledi ki daha XIII. yüzyılda, o zaman Anadolu'nun hemen her tarafında kalabalık kitleler halinde görülmeye başlayan Kalenderî dervişleri onu kendilerine pîr kabul etmekte tereddüt göstermediler. Türbesinin yanındaki eski Bizans manastırı daha o zamanlar Kalenderîler'in merkez tekkesi durumuna yükseldi ve bu mevkiini XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar korudu. Kalenderîler'in kurban bayramına rastlayan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Kalenderîler'i bir araya toplayan "Mahya" denilen yıllık âyinleri bu tekkede icra ediliyordu (Menavino, s. 56-58; Baudier, s. 186-187). XVI. yüzyılın başlarında Kalenderîliğin içinden gelişip bağımsız bir tarikat halini alan Bektaşîlik, pek çok şey gibi Battal Gazi kültünü de devraldı. Bektaşî şairleri XVI. yüzyıldan itibaren gerek Battal Gazi'yi gerekse babası Hüseyin Gazi'yi hürmetle yâdeden nefesler söylediler. Aynı şekilde Alevî zümreler de onu büyük evliyadan saydılar. Alevî şairleri terennüm ettikleri nefeslerin bir kısmını ona adadıkları gibi bir kısmında da onu tebcil ettiler; ayrıca Battal Gazi'nin ve babasının kahramanlıklarını anlatan uzun manzum destanlar yazdılar (bk. Halid Turhan'ın Türk Yurdu dergisinin 1930 yılına ait bazı sayılarındaki seri makaleleri).

Battal Gazi Sünnî halk şairleri tarafından da XV. yüzyıldan beri hem gazilik ve kahramanlık, hem de evliyalık yönleri vurgulanarak methedilegelmiştir. Bugün de ona methiyeler yazan şairler vardır (meselâ bk. Köksal, s. 31-35).

Battal Gazi, asıl erken devirlerden itibaren Osmanlı gazileri arasında da büyük bir saygıya mazhar olmuştur. Kaynaklarımız hiç olmazsa XV. yüzyıldan beri savaşa giden gazilerin onu "gazilerin ulusu" kabul ettiklerini gösteriyor (bk. Şeyhî Muhyiddin Çelebi, vr. 26[a]). Askerler yola çıkmadan evvel onun türbesini ziyaret ediyor ve ruhaniyetinden yardım diliyorlardı. Michel Baudier, XVII. yüzyılın başlarında, artık cephelerde Avrupalılar tarafından sıkıştırılan ve seri mağlûbiyetlerin acısını tadan Osmanlı

askerlerinin Battal Gazi'nin türbesine sık sık uğrayıp dua ve niyazda bulunmaya özen gösterdiklerini belirtir (Histoire Générale, s. 208).

Battal Gazi'nin kahraman bir evliya olarak günümüzde hâlâ halk tarafından saygı gördüğü ve başta Seyitgazi'deki ve eski Malatya'da Aspuzu Bağları içindeki türbesi olmak üzere (bk. Evliya Çelebi, IV, 11; müellif burada kendi zamanında bir de tekke olduğunu yazıyorsa da bugün bundan bir iz yoktur), ona nisbet edilen diğer türbelerin büyük bir saygıyla ziyaret edildiği bilinmektedir. Adına hâlâ romanlar yazılmakta, sinema filmleri yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Târîh, II, 395; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1559, 1561, 1716; Târîh-i Taberî-i Kebîr Tercümesi, İstanbul 1328, III, 512; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), VIII, 74; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 129, 132, 134, 186-187; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 64-66; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1367, IV, 227; V, 26; A. Menavino, I Costumi et la Vita Turchi, Fiorenza 1551, s. 56-58; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 13-14; IV, 11; Şeyhî Muhyiddin Çelebi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 26ª; M. Baudier, Histoire Générale de la Religion des Turcs, Paris 1625, s. 186-187, 208; H. Zotenberg, Chronique d'Abou Dja'far Mohammed b. Djarir Tabarî Traduit sur la Version Persane, Paris 1874, IV, 239-240; Menâkıb-ı Gazavât-ı Sultan Seyyid Battal Gazi, İstanbul 1317; Şükrî, Seyyid Battal Gazi: Tarihçesi ve İlhamî Divanı, İstanbul 1334; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Ragıp Hulûsî), İstanbul 1928, s. 13, 64 vd.; a.mlf., Christianity and Islam Under the Sultans, Oxford 1929, II, 709-710; S. Nüzhet Ergun, Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 233, 271 vd.; Hasan Köksal, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, Ankara 1984, s. 31-35; E. W. Brooks, "The Sources of Theophanes and the Syriac Chronicles", BZ, XV (1906), s. 578 vd.; Th. Menzel, "Das Bektasêi Kloster Sejjid-i Ghazi", MSOS, XXVIII/2 (1925), s. 92-125; Irène Mélikoff, "Notes turca-caucasiennes: Bâbek le Hurremî et Seyyid Battal", Revue de Kartvélologie, sy. 41-42, Paris 1962, s. 72-81; a.mlf. - M. Canard, "al-

Battal", EI^2 (Fr.), I, 1136; a.mlf.ler, "el-Battâl", UDMİ, IV, 597-601; Suraiya Faroqi, "Seyyid Gazi Rivisited", Turcica, XIII, Paris 1981, s. 90-122; Pertev N. Boratav, "Battal", İA, II, 344-351.

Ahmet Yaşar Ocak

BATTAL GAZİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ

(bk. SEYYİD BATTAL GAZİ KÜLLİYESİ)

BATTAL HÜSEYİN PAŞA

(ö. 1801)

Canikli Hacı Ali Paşa'nın Erzurum, Halep ve Şam beylerbeyiliği yapan oğlu.

(bk. CANİKLİ HACI ALİ PAŞA AİLESİ)

BATTAL TORBASI

Osmanlılar'da işi biten veya hükümsüz kalan evrakın konduğu torba.

Osmanlılar, ilgili yerlere yazılan ferman, hüküm vb. belgelerin emr-i âlî/emr-i şerif ve kalem buyruldu*larının suretlerini kalemlerde saklanan defterlere geçirdikten sonra battal adı verilen müsveddeyi o aya ait diğer evrakla birlikte torbalara koyup saklarlardı. Nitekim Dîvân-ı Hümâyun mühimme defterlerindeki bazı hükümlerin üzerinde bu hususu ifade eden notlar mevcuttur. Meselâ eski sadrazamlardan Mustafa Paşa'nın borçları ile ilgili bir hükmün üstünde görülen, "Mektûm olmağla sonradan kaydolunup battalı bu ayın tobrasında hıfzolunmuştur" (BA, MD, nr. 159, s. 132) şeklindeki kaydın yanı sıra, "İşbu emr-i şerifin battalı ve evrâk-ı atîka ve cedîde ve sâiresiyle beraber takımıyla mühimme tobrasına vazolunmuştur" (BA, MD, nr. 263, s. 1) gibi kayıtlara da rastlanmaktadır. Yenilendiği için eskisi hükümsüz kalan bir berat, arkasına "tecdîd olunmağla battalda hıfzolunmuşdur" şeklinde bir şerh konarak battalda saklanırdı (BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 637/1).

Tapuların yenilenmesi halinde eski tapular da "battalda hıfz" olunurdu (8 Cemâziyelâhir 1275/13 Ocak 1859 tarihli Tapu Nizamnâmesi, 3. md.: Düstûr, Birinci tertib, I, 200). Bunun gibi kaydı "terkin edilen" (kayıttan düşülen) bir berat veya bir hüküm de kalemine kayıt veya ilgili deftere şerh konarak battalda saklanırdı. Nitekim Napolyon'un Mısır'ı işgalinden önce tebaa değiştiren bazı gayri müslimler, işgalden sonra Osmanlı ülkesinde yaşayan Fransızlar'ın mallarına el konulunca, tercümanlık veya hizmetkârlık için aldıkları beratları geri verdiklerinde aynı usul takip edilmişti (BA, MD, nr. 208, s. 6/80). Boğazlar'dan geçecek gemilere verilen izn-i sefîneler ise sadece bir sefer için geçerli olduğundan geminin İstanbul'a dönüşünde geri alınarak kaydı terkin edilir, fakat belge atılmayarak battalda saklanırdı. Nitekim Başbakanlık Osmanlı Arşivi izn-i sefîne defterlerinde, "İşbu emr-i âlî gelüp/geri gelüp battalda hıfzolunmuştur" (BA, İzn-i Sefîne Defteri, nr. II, s. 245 vd.); "İşbu emr-i âlînin hükmü mensuh olmağla gelüp battalda hıfzolunmuştur" (a.y., nr. VI, s. 26 vd.) gibi pek çok kayda rastlanmaktadır. Yine aynı defterlerde

Hububat nâzırının takririnin sureti üzerinde de, “Mûcebince evâmir-i merkum battala vaz‘ ile kayıtları terkin oluna deyü fî 11 C sene 219 tarihiyle sâdır olan fermân-ı âlînin battala vaz‘ ve kaydı terkin olunmak buyruldu]. Battalı reâyâ izn-i sefînesi torbasındadır” (a.y., nr. II, son sayfa) şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

Buyruldu defterlerinde de buyrulduların battallarının muhafaza edildikleri yerleri gösteren notlar mevcuttur. Nitekim Sardinya tarifesiyle ilgili olarak gümrük eminine yazılan bir buyruldu suretinin üzerinde, “battalı Sardinya tobrasında mahfuzdur” (BA, Buyruldu Defteri, nr. I, s. 78); divan çavuşlarının sayılarının azaltılmasıyla ilgili buyruldunun üzerinde, “asl-ı battalı ruûs zarfındadır” (a.y., nr. II, s. 36); Rus tüccarının getirdiği havyar ve morinaya Galata balık tuzlayıcılarının müdahale etmemesi hakkındaki buyruldunun üzerinde ise, “işbu buyruldu battalda hıfz ile ayniyle... tuğralı emr-i âlî yazılup...” (a.y., nr. II, s. 39) gibi çeşitli battal kayıtlarına rastlanmaktadır. II. Mahmud devrinde menzil* hükümleri üzerine tekrar tekrar buyruldu ve sahh-ı âlî çekilmesi külfetinden kurtulunmak için hükümlerin biriktirilip zaman zaman “battalına pençe ve sahh-ı âlî keşîde olmak üzere” karar alınmıştı (Menzil Ahkâmına Dâir Lâyiha: BA, HH, nr. 24.036).

Ayrıca kabul edilmeyen bir masraf defteri de “kîse-i battal” da denilen battal torbasında saklanırdı (BA, HH, nr. 2219-N). Beyaz kalın bezden yapılmış ve üzerinde “battal” yazısı olan bu torbalar bugüne kadar içindeki evrakla birlikte muhafaza edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 159, s. 132; nr. 208, s. 6/80; nr. 263, s. 1; BA, HH, nr. 24.036, 2219-N; BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 637/1; BA, Buyruldu Defteri, nr. I, s. 78; nr. II, s. 36, 39; BA, İzn-i Sefîne Defteri, nr. II, s. 245 vd.; nr. VI, s. 26 vd.; Düstûr, Birinci tertib, İstanbul 1298, I, 200.

Mübahat S. Kütükoğlu

BATTALNÂME

بطالنامه

Battal Gazi’ye ait kahramanlık hikâyelerini ihtiva eden menkıbeler mecmuasına Türkler arasında verilen genel ad.

VIII. yüzyılda Emevîler’in Bizans’a karşı açtıkları savaşlarda “el-Battal” (kahraman) lakabıyla şöhret kazanmış bir müslüman Arap emîrinin Türkler arasında yayılan kahramanlık menkıbelerinin destanlaştırıldığı bir halk hikâyesi olan Battalnâme’nin yazma nüshaları Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazî, Hikâyet-i Seyyid Battal Gazî gibi isimler taşımaktadır. Hikâyenin yazıya geçiriliş tarihi henüz kesin olarak tayin edilememekle beraber bütün araştırmacıların birleşmiş göründükleri zaman dilimi, XI. yüzyılın sonlarından XIII. yüzyılın başlarına kadar olan 100 yıldan biraz fazla bir dönemdir. Ancak Battalnâme’den bazı kısımlar almış olup 643’te (1245-46) yazıldığı kesin olarak bilinen Dânişmendnâme’de Melik Dânişmend’in Battal Gazi soyuna bağlandığı dikkate alınırsa, eserin meçhul müellifinin kitabını bu tarihten önce yazdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Battalnâme, Türk destanî edebiyatında XI. yüzyılda Hamzanâme ile başlayıp Ebûmüslimnâme ve Dânişmendnâme ile devam eden, XV. yüzyılda da Saltuknâme ile son bulan bir zincirin ikinci halkasını teşkil etmektedir.

Battalnâme, tarihî bir şahsiyet olduğunda şüphe bulunmayan Battal Gazi’nin menkıbevî hayatını, Anadolu’ya yerleşen müslüman Türkler’in gözüyle aksettirir. Bu menkıbelere göre Battal Gazi, Hz. Ali soyundan Hüseyin Gazi’nin oğludur. Fevkalâde güçlü ve zekidir. Daha çocukken dinî ilimleri çok kısa bir zamanda öğrenmiştir. Cenk usullerini aynı derecede iyi bilir. Abdülvehhâb Gazi tarafından kendisine ulaştırılan Hz. Peygamber’in tükürüğü sayesinde bütün dilleri konuşur. Keşiş kılığında manastırlara girip İncil’den vaazlar verir. Rahiplerle tartışarak onları mağlûp ve ihtidaya mecbur eder. Hızır’la yoldaştır; sıkışık

zamanlarında ondan yardım görür. Aynı şekilde perilerle de dosttur. Devler ve cadılarla savaşır; okuduğu dualarla büyülerini bozarak onları yener. Ateşte yanmaz. Vahşi hayvanlar emrine âmâdedir. Tabiat kuvvetlerine hâkimdir. Göz açıp kapayıncaya kadar uzun mesafeler aşar. Kullandığı silâhlar Dahhâk, Rüstem ve Hamza gibi eski ünlü cengâverlerin silâhları, bindiği atlar onların atlarının soyundan gelen atlardır. Bunlarla kâfirlere (hıristiyanlara) karşı savaşır. Onları İslâm'a davet eder, davetini kabul etmeyenleri öldürür.

Battalnâme esas olarak Battal Gazi'nin Anadolu'da hıristiyanlarla (Rumlar, Ermeniler ve diğerleri) yaptığı savaşları konu edinmekle beraber, bunlarla ilgili menkıbeler büyük çapta eski Türk inançlarından ve İran peri masallarından alınan motifler ve sahnelerle süslenmiştir. Bunlar ayıklandığı zaman geri kalan savaş menkıbeleri ise VIII. yüzyıldaki Emevî-Bizans mücadeleleri devrinden XI. yüzyılda Anadolu'da Türk fetihlerinin sürdüğü dönemlere kadar uzun bir zaman diliminin hâtıralarını taşır. Bu savaşlarda merkez saha genellikle Malatya ve yöresidir. Savaşlar eserde siyasî bir mücadele değil bir din savaşı (İslâmiyet-Hıristiyanlık mücadelesi) hüviyeti taşır. Cihad ve gazâ ruhu kendini çok kuvvetli bir şekilde hissettirir. Şehirlerde oturan müslüman Türkler arasında meydana geldiği muhakkak olan bu destanda Battal Gazi "yarı evliya" bir karakter sergiler; bu onun öteki Türk destan kahramanlarıyla olan en önemli ortak yanıdır. Melik Dânişmend Gazi ve Sarı Saltuk, Battal Gazi'nin isim değiştirmiş şekillerinden başka bir şey değildir. Bu da Battalnâme'nin tamamıyla müslümanTürk geleneklerine göre teşekkül etmiş destanî bir halk hikâyesi olduğunu gösterir.

Battalnâme Osmanlı devrinde genel mahiyetteki vekayi'nâmelerde malzeme olarak kullanılmıştır. Meselâ Müneccimbaşı, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Fındıklılı Süleyman Efendi gibi tarihçilerle Evliya Çelebi, eserlerine Battal Gazi menkıbelerini tarihî olaylar şeklinde almışlardır. Bundan başka Taberî'nin meşhur tarihini Türkçe'ye tercüme eden Osmanlı müellifleri, eserin Arapça aslında ve Farsça tercümelerinde bulunmadığı halde Türkçe nüshalarına bol miktarda Battal Gazi menkıbeleri koymuşlardır. Bunun sebebi, herhalde Türkler arasında büyük bir sevgi ve ilgiye mazhar olan Battal Gazi'nin tamamıyla bir Türk kahramanı sayılmış bulunması olsa gerektir. Nitekim meşhur Saltuknâme müellifi Ebü'l-Hayr Rûmî de 1473-

1480 yılları arasında kaleme aldığı eserinde Battalnâme'deki pek çok menkıbeyi kahramanın adını değiştirerek aynen Sarı Saltuk'a mal etmiştir.

Türk gazi tipini mükemmel bir biçimde aksettiren Battalnâme sadece halk arasında değil, XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlılar'ın Rumeli topraklarında başlattıkları fetihler ve mücadeleler çağında da gaziler arasında sevilerek okunmuştur. Kısaca o Anadolu ve Rumeli coğrafyasıyla bütünleşmiştir. Battalnâme Anadolu dışında yaşayan Türk toplulukları arasında da sevilmiş, yazılıp okunmuştur. Bilhassa XIX. yüzyılda Rus işgali altında kalan Asya Türkleri Battalnâme menkıbeleriyle âdeta teselli bulmuşlardır.

Battalnâme daha XIX. yüzyılda Herman Ethé ve Heinrich L. Fleischer'den başlayarak ilmî ve popüler mahiyette bazı çalışmalara konu olmuş, hakkında edebiyat tarihi ve tarih bakımından dikkate değer incelemeler yayımlanmıştır. Battal Gazi ve Battalnâme ile ilgili ilk ilmî araştırma H. Ethé'nin iki ciltlik Die Fahrten des Sajjid Batthâl (Leipzig 1871) adlı eseridir. Onu Georg Husing'in Zur Rostahmsage-Sajjid Battal (Leipzig 1913) adlı kitabı takip eder. Marius Canard'ın makaleleriyle beraber bilhassa H. L. Fleischer'in "Über den Türkischen Volksroman Siret-i Seijid Battal" (SB Saëchisichen Akademische, Leipzig 1848, II, 35-41, 150-169) adlı makalesini burada anmak gerekir. Bunlara ek olarak bilhassa Henri Grégoire'ın, Bizans halk romanı Digenis Akritas ile Battalnâme üzerine Byzantion dergisinin muhtelif sayılarında yayımladığı tarihî incelemeler ve mukayeseler ihtiva eden makaleler kayda değer çalışmalardır.

Battal Gazi'nin Türkçe Battalnâme'den başka bir de Arapça Zâtü'l-himme yahut Zü'l-himme (halk Arapça'sında Delhemma) adında bir başka destanî romana daha konu olduğu bilinmektedir. Bunun üzerine yapılan çalışmalar, bilhassa M. Canard'ınkiler, eserin XI. yüzyıldan sonra peyderpey tamamlanarak yazıya geçirildiğini, daha önce halk arasında yaşamakta olan Emevî-Bizans mücadelelerine ait menkıbelerin Haçlı seferleri sırasında teşekkül edenlerle tamamlandığını, dolayısıyla Türkçe Battalnâme'nin Zü'l-himme ile ilgisi bulunmadığını ortaya koymuştur. Bu suretle Battalnâme'nin bu Arapça destanî romanın Türkçe'ye tercümesi veya adaptasyonu olmadığı anlaşılmıştır. Yalnız burada Arapça "Battal" romanının Türkler arasında yeni menkıbelerin doğmasındaki, dolayısıyla

Türkçe Battalnâme'nin oluşmasındaki ilk tesirini gözden uzak tutmamak gerekir.

Battalnâme'nin bugün bilinen nüshaları arasında yazıldığı döneme ait olanı yoktur. Ancak bütün nüshaların Türkiye'de ve Türkiye dışındaki nüshalardan ibaret bulunmadığı, bilhassa Anadolu'da bazı hususi ellerde de bir hayli tam veya eksik nüshanın var olduğu muhakkaktır. Bilinen en eski nüshalar arasında 840 (1436-37; Arkeoloji Ktp., nr. 1455) ve 857 (1453; Akhisar Zeynelzâde Ktp., nr. 234) tarihli iki nüsha zikredilebilir (diğer nüshalar için bk. Köksal, s. 17-20). En mufassal nüshalardan biri olan ilk nüsha mensurdur. Manzum olarak bugüne kadar, şair Bekayî'nin 1183'te (1769-70) nazma çektiği Battalnâme'den başka nüsha tesbit edilememiştir. Battalnâme'nin söz konusu nüshalardan bazı kısımlar çıkarılmak suretiyle çeşitli tarihlerde yapılmış taş basması neşirleri de mevcuttur. Bunların bazıları halk ressamları tarafından yapılan ilgi çekici resimlerle süslenmiştir.

Battalnâme, başta Doğu Anadolu olmak üzere Anadolu'nun bazı bölgelerinde bugün de eski geleneğin bir devamı olarak halk ağzında hâlâ anlatılmaktadır. Ayrıca bazı köylerde zaman zaman Battalnâme nüshalarına rastlanması, eserin müslüman Türk kültür hayatıyla ne ölçüde bütünleştiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Cumhuriyet devrinde de bazı yazarlar Battalnâme'den faydalanarak halk için romanlar yazmışlardır (A. Ziya Kozanoğlu, Battal Gâzi, İstanbul 1937; Ziya Şakir, Battal Gâzi, İstanbul 1943; Murat Sertoğlu, Battal Gâzi, İstanbul 1967).

BİBLİYOGRAFYA

H. Ethé, Die Fahrten des Sajjid Batthâl, Leipzig 1871, I-II; G. Husing, Zur Rostahmsage-Sajjid Battal, Leipzig 1913; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 232-235; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 257; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928, tür.yer.; a.mlf., Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, II, 704-711; U. Steinbach, Zat al-Himma, Wiesbaden 1972; Fahrettin

Kırzıoğlu, “Doğu Serhaddimizde Battal Gazi Kitabının Okunması Geleneği ve Tesirleri”, I. Seyyid Battal Gazi Semineri (Bildiriler), Eskişehir 1977, s. 61-85; Hasan Köksal, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, Ankara 1984 (bu kitapta geniş bir bibliyoğrafya vardır); M. Canard, “Delhemma Sayyid Battâl et ‘Omar al-No‘mân”, Byzantion, XII, Bruxelles 1937, s. 186; Tahir Alangu, “Bizans ve Türk Kahramanlık Eposlarının Çıkışı Üzerine”, TDl., sy. 20 (1953), s. 541-557; Ahmet Yaşar Ocak, “Sarı Saltık ve Saltıknâme”, TK, sy. 197 (1979), s. 266-275; H. L. Fleischer, “Türk Halk Romanı Seyyid Battal Hakkında” (trc. Battal İnandı), MK, sy. 35 (1982), s. 28-32; sy. 37 (1982), s. 50-54.

Ahmet Yaşar Ocak

BATU HAN

(ö. 653/1256)

Altın Orda Hanlığı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı (1227-1256).

Cengiz Han'ın torunu ve Cuci'nin oğludur. Annesi, Cuci ulusunun ünlü kabilelerinden biri olan Kongiradlar'dan Elçi Noyan'ın kızı Erkin Kuçin (Ögey Kuçin) Hatun'dur. XIII. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir.

Eski Türk geleneklerine göre ülke topraklarından bazı parçalar hükümdar ailesinin fertlerine daha iyi bir yönetim sağlamak amacıyla "yurt" olarak verilirdi. Cengiz Han da, Batu'nun babası Cuci Han'a Doğu Deşt-i Kıpçak'ı yurt ve Hârizm'i de "yemlik" olarak vermişti. Cuci Han kendisine bırakılan toprakları 1222-1227 yılları arasında idare ettikten sonra 1227'de bir kaza sonucu Cengiz Han'dan altı ay önce öldü. Kendi adıyla anılacak olan Cuci ulusunun temellerini atan Cuci Han öldüğü zaman hâkimiyet sahası batıda İtil (Volga) boyuna kadar uzanıyordu. Batı Deşt-i Kıpçak henüz fethedilmemekle birlikte İtil'in batısındaki bütün bozkırlar, "yeryüzünün Moğol atlarının ayaklarının bastığı yerlere kadar olan kısmı" Cuci'nin ülkesi sayılıyordu.

Cuci Han'ın ölümünden sonra on sekiz oğlundan ikincisi olan Batu ile ağabeyi Orda, babalarının yerine geçme konusunda anlaşamadılar. Batu büyük olduğu için Orda'nın, Orda ise daha kabiliyetli olduğu için kardeşi Batu'nun başa geçmesini istiyordu. Birbirleri lehine tahttan feragat eden kardeşler meselenin çözümü için dedeleri Cengiz Han'a başvurdular. Torunlarına iltifat ve ihsanlarda bulunan Cengiz Han Batu'ya "Sayın Han", Orda'ya da "İçen Han" lakaplarını verdi. Cuci ulusunu Türkler'deki ikili idare sistemine göre yeniden düzenledi. "Sol-Kol"u yani Doğu Deşt-i Kıpçak'ı Orda Han'ın, "Sağ-Kol"u yani Batı Deşt-i Kıpçak ile İtil boyunu Batu Han'ın yönetimine verdi. Orda Han'ı Sayın Han'a tâbi kıldı. Böylece Batu Han bütün Cuci ulusunun hanı oldu. Cengiz Han hâkimiyet alâmeti olarak Batu Han için "altın busagalı ak orda" (altın aksamlı ak otağ)

kurdurdu. Bundan dolayı Batu Han soyundan gelenlere Ak Orda veya Altın Orda hânedanı denildi. Diğer torunu Orda için de "gümüş busagalı gök orda" (gümüş aksamlı gök otağ) kurdurduğundan dolayı bunun soyundan gelenlere de Gök Orda hânedanı denildi. Batu Han soyundan gelenler Cuci ulusunun ve ailesinin başkanı olmakta devam ettikleri gibi Gök Orda hânedanı da bunların üstün hâkimiyetlerini tanımak suretiyle varlıklarını sürdürdüler.

Batu Han'ın da hazır bulunduğu büyük kurultay Cengiz Han'ın yerine üçüncü oğlu Ögedey'i kağan seçti (1228). Batu Han'ın babasının topraklarını yönetmesini amcası Ögedey Han da tasdik etti. Ertesi yıl açılması kararlaştırılan ikinci Kıpçak seferi için Batu Han başbuğluğa tayin edildi. Batu Han'ın da katıldığı bu kurultay batı seferinin başlamasını kararlaştırdı. Kağanın oğlu Göyük dahil Batu'nun diğer amcaları Çağatay ve Tuluy'un oğullarından pek çoğu kendi birlikleriyle beraber Batu Han'ın emrine verildi. Ünlü Moğol kumandanı Subitay Noyan müşavir olarak Batu'nun yanında yer aldı. Kağanın emriyle Cengiz sülâlesinin birçok "tigin"leri Batu Han ordusuna katıldılar. Büyük kısmı Türk olan ve birkaç yüz bin kişiden oluşan Türk-Moğol ordusu 1229 yılında harekete geçti.

Batu Han'ın orduları önce, 1223'te Kalka Meydan Muharebesi'ndeki zaferden sonra dönerken uğradıkları yenilginin intikamını almak üzere Deşt-i Kıpçak'a saldırdı. Buralardaki bozkırlara adını veren Kıpçaklar, XI. yüzyıl ortalarından itibaren Yayık havzasından çıkarak Karpatlar'a ve Tuna'ya kadar Karadeniz'in kuzeyindeki ovaları tamamen hâkimiyetlerine alan ve buralara daha önce gelip yerleşen Hazar, Uz (Oğuz) ve Peçenek gibi diğer Türk illerinin kalıntılarını da bünyelerine katan büyük bir Türk iliydi. 1223'ten beri de Moğol istilâsına karşı mücadele veriyorlardı. Batu'nun ordusuyla Kıpçaklar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Önce Bulgarlar üzerine yüründü, kısa zamanda yenilen Bulgarlar'ın başta Bulgar şehri olmak üzere bütün şehirleri tahrip edildi ve yağmalandı. Kama Bulgarları'nın yüzyıllardan beri kurdukları veya geliştirdikleri devlet ve ticaret müesseseleri kısa sürede imha edildi. 1239'da Kıpçaklar'ın, Bulgarlar'ın, Başkırtlar'ın ve Aslar'ın (Alan) son direnişleri de kırıldı. Böylece batıda Karpatlar'a, güneybatıda Boğdan, Eflâk ve Dobruca'yı içine alarak Tuna nehrinin denize döküldüğü yere kadar bütün topraklar Batu'nun eline geçti. Kıpçak-Moğol mücadelesi Batu'nun zaferiyle Moğollar lehine

sonuçlanırken Cuci ulusu azametli yapısıyla tarih sahnesine çıkmış oldu.

Batu Han Deşt-i Kıpçak'ın fethiyle uğraşırken bir taraftan da Rus prenslikleri üzerine sefer yapmaktan geri kalmadı. 1237 sonunda mevsim kış olduğu halde, bu sırada pek çok kınezliklerden oluşan Rus yurdunun fethine başlandı. Pek çok şehir zaptedildikten sonra 1238 Şubatında Moskova, 1239'da Çernikov yağmalandı. 1240 Aralık ayında Kiev zaptedilerek tahrip edildi. Bundan sonra Batu Han'ın orduları Polonya, Macaristan, Avusturya ve Dalmaçya'ya kadar olan ülkeleri çiğneyerek yağmaladılar. 9 Nisan 1241'de Liegnitz yakınında karşılarına çıkan Alman kuvvetlerini de yendiler. Fakat daha ileriye gidemeyerek Macaristan'a döndüler. Batu Han'ın ordusu bütün meydan savaşlarını kazandı. Binlerce kilometrekare

genişliğindeki Doğu Avrupa sahasını ele geçirdi. Bu sırada Ögedey Kağan'ın ölüm haberi geldi (Aralık 1241). Buna göre bütün Moğol başbuğlarının geri dönmesi ve seferin bitmesi gerekiyordu. Aslında bu büyük askerî harekât, daha 1240 yılında Kiev'in zaptı ile tamamlanmış oluyordu. Polonya, Macaristan, Avusturya ve Dalmaçya'ya kadar uzanan harekât seferin asıl gayesini aşmış ve yağmaya dönüşmüştü. Pek çok ganimet elde edilmişti; ancak ordu yorulmuş ve Batu Han ile Ögedey'in oğlu Göyük ve Çağatay'ın oğlu Börü arasında birtakım anlaşmazlıklar çıkmıştı. Bu şartlar altında sefere devam etmek istemeyen Batu Han, Ögedey'in ölüm haberini seferin bitiş emri gibi telakki ederek Eflâk ve Boğdan üzerinden 1242 yılında yurduna döndü. Bu uzun seferin en önemli sonucu, Cengiz Han zamanında "Moğol atlarının çiğnediği" bütün sahaların Cuci'ye verileceği vaadinin onun oğlu Batu Han tarafından gerçekleştirilmesiydi. Bu sefer sonunda, babasının adıyla anılan Cuci ulusunun ve bu ulusun batı kanadını teşkil eden Altın Orda Hanlığı'nın gerçek kurucusu Batu Han olmuştur.

Batu Han'ın batı seferini yeni bir ulus ve yeni bir devlet kurma düşüncesiyle başlattığı anlaşılmaktadır. Doğuda İrtiş, batıda Tuna nehirlerine kadar uzanan sahada yeni bir ulusun ve yeni bir devletin temellerini atan Batu Han, Deşt-i Kıpçak'ın fethi sırasında büyük yararlık gösteren kardeşi Şiban'a (Şeybân) Karakum ve Arakum sahası ile Siriderya ve Sarısu ırmağı ayağına kadar olan yerleri kışlamak; Irgız, Sıvuk, Or ve

İlek ırmaklarından Ural dağlarına kadar Yayık ırmağının doğusunu yaylak olmak üzere verdi. Batu Han ile ağabeyi Orda Han arasındaki bu bölge daha sonra Şiban Yurdu olarak anıldı. Batu Han, Moğol fethi sırasında büyük çapta zarara uğrayan Deşt-i Kıpçak şehir hayatını ve ticaretini yeniden canlandırmaya çalıştı. Sefer sırasında meydana gelen tahribatın sosyal ve ekonomik hayat üzerindeki olumsuz etkilerini silmek için aralarında her çeşit millet ve dinden tüccarların bulunduğu bir danışma kurulundan faydalandı. Hâkimiyeti altına giren Kırım, Bulgar, Kuzey Kafkasya, Hârizm ülkelerinin ticarî önemini kavrayan Batu Han, doğu-batı ve kuzey-güney yönünde geçen eski ticaret yollarını emniyet altına aldığı takdirde iktisadî ve siyasî iktidarının kuvvetleneceğini düşünüyordu. Asya'dan Avrupa'ya ve Yukarı Bulgarya'dan güneye giden kervan yollarının kesiştiği noktada İtil ırmağının sol sahilinde başşehri Saray'ı kurdu. Kırım'da Kefe, Kerç, Sudak, Azak limanlarıyla; Yukarı Bulgarya'nın Bulgar, Ükek; Kuzey Kafkasya'nın Macar; Hârizm ülkesinin Ürgenç gibi şehirleri kısa zamanda tekrar eski ticarî canlılıklarını kazandılar, kervanların ve tâcirlerin uğrak ve faaliyet merkezleri oldular.

Batu Han'ın amcaları Çağatay Han ve Ögedey Kağan'ın birbiri ardından 1241 yılında ölmeleri üzerine dört ulus içinde en yaşlı ve itibarlı kişi olarak Cengiz Han'ın torunu Batu Han kalmıştı. Kurultaylarda ve toplantılarda onun reyinin aksine teklifte bulunulamayacak kadar nüfuz kazanmış olmasına rağmen yasalara uygun şekilde kağanlık makamına hürmetini daima muhafaza etti. Batu Han ve ondan sonra gelen Berke Han, yalnızca kağanların isimlerini ve damgalarını ihtiva eden paralar bastırmışlardır.

Ögedey Kağan hayatta iken veliaht olarak düşündüğü oğlu Koşi'nin ölümü üzerine ondan olan torunu Şiramun'u veliaht yaptı. Ögedey Han ölünce kağan olan Şiramun'un yaşı küçük olduğu için annesi Turakina Hatun onun nâibi oldu. Bazı başbuğlar ise Ögedey'in oğlu Göyük'ü seçmek istiyorlardı. Batu Han Kıpçak seferi sırasında kavga ettiği Göyük'ün seçilmesine karşı idi. Sefer sırasındaki itaatsizliğini kağana şikâyet etmiş ve Ögedey Kağan da oğlu Göyük'ü azarlamıştı. Bu yüzden Batu Han Göyük'ün seçileceği kurultaya gitmek istemiyordu. Beş yıla yakın bir mücadeleden sonra kurultay nihayet 1246 Ağustosunda toplanabildi. Batu Han mazeret beyan ederek kurultaya katılmadı, vekâleten kardeşlerini gönderdi. Göyük kağan seçildikten sonra kendisine muhalefet eden Batu Han ile uğraşmaya başladı.

Batu’nun Azerbaycan’daki kumandanlarını görevden uzaklaştırdı. Batu da kağanın onların yerine gönderdiği adamını öldürttü. Buna hiddetlenen Göyük Kağan büyük bir ordu ile 1248 yılında Batu Han üzerine yürüdü. Batu da onu karşılamak üzere yola çıktı. İki ordu birbirlerine yaklaştıkları sırada Göyük Kağan öldüğü için ordusu dağıldı. Bunun üzerine Batu Han, kuvvetlerini kardeşlerinin kumandası altında olmak üzere amcası Tuluy Han’ın büyük oğlu Mengü’nün hizmetine gönderdi. Toplanan kurultay Batu Han’ın isteğine uyarak Temmuz 1251’de Mengü’yü kağan seçti. Böylece Ögedey Kağan evlâdı hâkimiyeti kaybetmiş ve Tuluy evlâdı kağanlık makamını ele geçirmiş oldu.

Mengü’nün kardeşi Hülâgû Han’ın İran, Azerbaycan ve Anadolu’yu istilâ hareketine Batu Han’ın askerleri de katıldılar ve Azerbaycan’ı ele geçirdiler. Batu’nun Göyük Kağan tarafından kovulan emîr ve dârûgaları yine bu bölgeye hâkim oldular. Batu Han’ın memurları ve tahsildarlar onun adına Azerbaycan’da vergi topluyorlardı. Daha sonraları Altın Orda hanları buna dayanarak Azerbaycan toprakları üzerinde hâkim olmak istemişlerdir.

Doğu Avrupa’ya yaptığı büyük seferle Altın Orda Devleti ve sonraları onun birer kalıntısı olan Kırım-Kazan ve Nogay hanlıklarının kurucusu sayılan Batu Han’ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Çeşitli kaynakların karşılaştırılmasından çıkan sonuca göre Batu Han büyük bir ihtimalle 1255 sonları veya 1256 başlarında vefat etmiş, şamanist olduğu için kendisine atalarının âdetlerine uygun şekilde merasim yapılmıştır. Mezarı bilinmeyen bir yerde hazırlanmış, eşyaları, atı ve silâhlarıyla birlikte gömülmüştür. Üzerinde saatlerce at koşturularak mezar yerinin kaybolması sağlanmıştır.

Altın Orda Hanlığı’nın gerçek kurucusu olan Batu Han, Cengiz yasasına sıkı sıkıya bağlı cihangir bir kumandan, siyasî bakımdan dirayetli ve cömert bir devlet adamı olarak tanınmıştır.

Batu Han hükümdarlardan gelen hediyeleri hazineye koymaz ve din ayrımı yapmadan orada bulunan herkese dağıtırdı. Halkına ve tüccarlara çok iyi davranır, bundan dolayı da halk kendisine “iyi yürekli han” anlamında Sayın Han derdi. Yabancı ülkelerden gelen tüccarların bütün mallarını satın alır ve fazlasıyla ödeme yapardı. Cûzcânî onun müslüman olduğunu, fakat bunu gizlediğine dair güvenilir rivayetler bulunduğunu söyler (Tabakat-ı

Nâsırî, II, 176). İslâm ülkeleriyle geliştirdiği ilişkiler daha sonraki yıllarda İslâm dininin resmen kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Ölümünden sonra dört oğlundan ikisi arka arkaya babalarının yerine geçtilerse de kısa aralıklarla ölmeleri üzerine Batu Han'ın kardeşi Berke Han tahtı ele geçirmiştir. İslâm ulemâsından Şeyh Seyfeddin Bâharzî ile Hârizm bölgesinde bulunduğu sırada tanışan Berke Han Müslümanlığı kabul eden ilk Altın Orda hükümdarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nāsırī (nşr. Abdülhay Habîbî), Lahor 1953, II, 175-177; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, I, 224-226; III, 9-10, 29-30; a.e. (Öztürk), I, 115, 148, 215, 226, 276-282; II, 179, 184, 186, 188, 194, 200, 204, 209, 220, 223; III, 10, 14, 17-19, 41, 46, 57; Ali Celâyir, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. N. I. Berezin), Kazan 1851, II, 120-121; Reşîdüddin, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 474-476, 514-515, 524-525; Ch. M. Von Fraehn, Die Münzen der Chane Vom Ulus Dschutschi's Oder von der Goldenen Horde, Petersburg-Leipzig 1832, s. 2; P. S. Savalief, "Moneti Cucidof, Çagata Yidof, Celairidof İdruge", Russke Arheolociheskoe Obşçesto Vostoçnoe Otdelenia Trudi, Moscow 1858, III, 203-204; A. K. Markof, Inventarniy Katalog Müsülmanskih Monet Ermitaja, Petersburg 1892, s. 442-443; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 191, 196-198; G. Vernadsky, The Mongols and Russia, New Haven 1953, III, 49-52, 56-57; A. Y. Yakubovsky, Altınordu ve İnhitatı (trc. Hasan Eren), İstanbul 1955, s. 41-42; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 49-53; a.mlf., "Cuci Ulusu ve Ak-Orda (Altın-Orda), GökOrda Hanlıkları", TD, XXV (1970), s. 59-68; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşad Uzmen), İstanbul 1980, s. 371-375; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 65-67, 69-70, 72, 74-75, 77, 83, 86; Barthold, Türkistan (1990), s. 484-510, 516-520, 525-526, 528-529, 539; a.mlf., "Batu", İA, II, 351-353; a.mlf. - J. A. Boyle, "Batu", EI² (İng.), I, 1105-1106.

Mustafa Kafalı

BATUM

Gürcistan Cumhuriyeti'ne bağlı Özerk Acara Cumhuriyeti'nin başşehri.

Karadeniz'in doğu kıyısında, Türkiye sınırına 15 km. uzaklıkta, Çoruh nehrinin denize döküldüğü yerin kuzeydoğusundaki verimli ve düzlük arazi üzerinde kurulmuştur; Sovyetler Birliği'nin Karadeniz'deki en önemli limanlarından biridir. Senenin her mevsimi yağış alması, Kafkas dağları sebebiyle kuzey rüzgârlarına kapalı olması, nemli ve sıcak bir iklime sahip bulunması topraklarında turunçgil ve astropikal bitkilerin yetişmesine imkân vermektedir; denize yakın kesimlerinde kıyı boyunca palmiye, okaliptüs, bambu ve defne gibi ağaçlar görülür.

Bugün yerli halkın Batumi dediği Batum, Eskiçağ'da Pers İmparatorluğu sınırları içerisinde Bathys adıyla bilinen bir liman şehri olarak kuruldu. Pontuslular'ın hâkimiyetinden sonra Romalılar'ın eline geçti (m.ö. 63) ve Romalılar burasını doğu seferleri için lojistik ikmal merkezi olarak kullandılar. VI. yüzyılda bütün bölge ile birlikte Bizans'ın eline geçen Batum Laz Krallığı'nın idaresine verildi. IX. yüzyılda şehir müslümanlar tarafından fethedildiyse de X. yüzyılda Gürcistan Birleşik Krallığı'nın idaresine girdi ve en parlak dönemini Gürcü Kraliçesi Tamara zamanında yaşadı. XIII. yüzyılın başından itibaren Moğol, Arap ve Gürcüler tarafından yağmalandı. XV. yüzyılın sonlarında Osmanlılar tarafından alınan Batum bir ara elden çıktıysa da daha sonra tekrar fethedildi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın padişahlığının ilk yılında Trabzon eyaletine bağlı bir sancak olarak teşkilâtlandırıldı. 1568-1574 yılları arasında Erzurum'un bir sancağı durumunda olan Batum, asrın sonlarında müstakil bir eyalet haline geldi. XVII. yüzyılın başlarında Gönye ile birlikte Batum'da 13 zeâmet* ve 172 timar* bulunuyordu. Bölgenin Osmanlılar tarafından fethiyle başlayan İslâmlaşma hareketi XVIII. yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Osmanlılar idaresinde büyük ve tahkim edilmiş bir kalesi bulunan Batum şehri Kafkasya üzerinden yapılan esir ticareti için önemli bir limandı. XVIII. yüzyılın başlarında Batum Kalesi'nin korunması için ortalama 200-300 civarında yeniçeri bulundurulduğu gibi Batum ve Gönye sahilleri ile Abaza ve Megrel gemilerinin korunması için de beş işkampaviye (sahil muhafaza

botu) görevlendirilmişti.

1850’lerde Rus deniz seferi ve ticaret şirketi Batum’da bir acentelik açtı ve böylece burası Kırım-Anadolu-Kafkasya ticaret hattının son iskelesi oldu. Sultan Abdülaziz devrinde Trabzon Valisi Emin Muhlis Paşa tarafından imar edilen Batum’da Aziziye adıyla bir cami inşa edildi. 1878 Berlin Antlaşması’yla serbest liman olarak Rusya’ya bırakıldı ise de bu statüsünü ancak 1886’ya kadar koruyabildi. Batum’un gelişmesi 1883’te Batum-Tiflis-Bakü demiryolunun inşasıyla başladı. 1900 yılında Bakü-Batum petrol boru hattının döşenmesiyle de Rusya’nın Karadeniz’deki en önemli petrol iskelesi haline geldi; bu sebeple de nüfusu giderek arttı ve 1926 yılında 45.000 iken 1970’te 101.000’e, 1989’da da 136.000’e ulaştı.

3 Mart 1918’de Rusya Bolşevik hükümeti ile imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması gereğince Artvin ve Ardahan ile birlikte Osmanlı Devleti’ne bırakılan Batum, Nisan 1918’de müstakil bir sancak merkezi haline getirildi. Ancak 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi ile Osmanlı Devleti Batum’dan çekilmek zorunda kalınca şehir İngilizler tarafından işgal edildi (24 Aralık 1918). İngilizler iki yıl kadar kaldıkları Kafkasya bölgesinden Temmuz 1920’de çekildiklerinde Batum’u da boşalttılar ve buraya Gürcistan hükümeti el koydu. Bu durumu kabul etmeyen Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti bir askerî birlik göndererek şehri ele geçirip tekrar sancak olarak teşkilâtlandırdı ve Batum, Birinci Büyük Millet Meclisi’nde beş mebusla temsil edildi. Fakat 16 Mart 1921’de Rusya Şûralar Federatif Sosyalist Cumhuriyeti hükümeti ile imzalanan Moskova Antlaşması gereğince Gürcistan’a bırakıldı. Türk kuvvetlerinin şehri boşaltmasından sonra (28 Mart 1921) Batum, Gürcistan Cumhuriyeti (Gruzija/Gruzinskaja) bünyesinde kurulan Özerk Acara Cumhuriyeti’nin (Adjarskaja) başşehri oldu.

Bugün Batum, sahip olduğu geniş kapasiteli limanı, sanayi tesisleri, eğitim ve kültür kuruluşları ve stratejik konumu bakımından Kafkasya’nın en önemli şehridir. Limanı iç ve dış ticarette, yolcu taşımacılığında önemli rol oynayan ve

ayrıca hava, kara ve demiryolu gibi geniş ulaşım imkânlarına sahip olan Batum’da petrokimya tesisleri ve makine fabrikaları bulunmaktadır. İklimin

uygunluğu sebebiyle zengin bitki çeşitlerine sahip olan botanik bahçesi ile etnografik, folklorik, tarihî eserlerin sergilendiği iki müze ve Osmanlılar devrinden kalma minaresi yıktırılmış Aziziye Camii başlıca eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 60; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 82-83; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri 1578-1590, İstanbul 1962, s. 110, 137, 143, 186-189; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 77; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, İstanbul 1978, s. 140, 180; Batumi (nşr. Aziz Akhvlediani), Batumi 1982; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 105, 109, 134; Götthard Jaschke, "Die Elviye-i Selase: Kars, Ardahan und Batum", WI, XVIII/1-2 (1971), s. 19-40; N. N. Shengelia, "Ottoman Arzas Concerning Batumi", JTS, VII (1984), s. 377-402; Mirza Bala, "Gürcistan", İA, IV, 837-845; Ch. Quelquejay, "Batumi", EI² (İng.), I, 1108-1109; Özbek Sovyet Entsiklopediyası, Taşkent 1972, II, 93; GSE, I, 120-122; III, 75-76; VII, 30.

İdris Bostan

BAUDIER, Michel

(ö. 1645 [?])

İslâmiyet ve Türk tarihi üzerine derleme kitaplar yazan bir Fransız.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, 1590’a doğru doğup 1645 yılı dolaylarında öldüğü sanılmaktadır. Languedoclu asil bir aileden geldiği, iyi bir öğrenim görerek Grekçe, Latince, İtalyanca, İspanyolca, İbrânîce ve Arapça öğrendiği ileri sürülür. Önceleri elli kişilik bir kuvvete kumandanlık yaparken öğrenim görmüş birçok asker gibi tarihçiliğe ve vak‘anüvisliğe yönelmiş, bir taraftan da eski sikkelerle el yazması kitaplar toplamıştır. 1628’de Roma’da bulunmuş, N. Iorga’nın kaydettiğine göre Doğu’ya seyahat etmiştir. Bütün mal ve mülkünü antika almak için harcadığından hemen hemen iflâs etmiş durumda öldüğü bilinmektedir. Kitaplarının çoğu Fransa tarihi ve ünlü şahsiyetleri üzerinedir.

Baudier’nin Türk tarihi bakımından önemi, Türkler ve İslâmiyet hakkında yazdığı, çeşitli yanlış bilgi ve ithamlar içeren kitaplardan dolayıdır. Aşağıda, çok uzun olan başlıkları kısaltılarak verilen bu kitapların en tanınmışı, Osmanlı sarayına ve divanına dair olmak iddiasındaki Histoire générale du Serrail et de la Cour du Grand Seigneur, Empereur des Turcs’tür. Bu kitabı 1624’te Paris’te yayımlamış, daha sonra da ilâveli baskılarını yapmıştır (Paris 1626, 1631, 1633; Rouen 1638, 1640, 1642; Lyon 1652, 1662). Aynı kitap Edward Grimeston tarafından İngilizce’ye de çevrilmiştir: The History of the Imperial Estate of the Grand Seigneurs... (London 1635). Eser, başta bir süre İstanbul’da bulunmuş olan Ottaviano Bon’un kitabı olmak üzere daha önce yazılmış kaynaklardan ve seyyah, tüccar, misyoner gibi kişilerden toplanan çeşitli bilgilerin ve özellikle halkın ilgisini çekecek şaşırtıcı olayların ağdalı ve zevksiz bir üslûpla kaleme alındığı basit bir derlemeden ibarettir. Baudier topladığı bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden aktarmış, çalışmasında en gülünç ve akıl dışı söylentilere, en basit dedikodulara dahi yer vermiştir. Bu hususta daha da ileri giderek kitabın bir bölümünü ayrıca Lyon’da, padişaha ve hânedan mensuplarına izâfe edilen sefahatleri dile getiren uzun ve çirkin Du Serail et

des amours du Grand Turc, de ses soeurs et de ses filles... des débauches des Grands de la Porte... des débauches des Sultanes entre elles... başlığıyla ayrı bir kitap halinde yayımlamıştır. Hiçbir vakit sarayın içini tanıması mümkün olmayan Baudier'nin böyle bir başlık koyduğu kitabıyla sadece basit halkın merakını uyandırmak istediği açıkça bellidir.

Baudier'nin Türkler'le ilgili savaş, fetih, isyan ve ilginç olayları anlatan ikinci kitabı Inventaire de l'Histoire généralle des Turcs, ou sont descriptes les guerres des Turcs, leurs conquêtes, séditions et choses remarquables... adını taşımaktadır. Baudier bu başlık altında, Bizanslı yazar Khalkondyles ile Paul Jove, Leon Clavius, Lonicerus ve daha başkalarından derlediği, 1300'den 1617'ye kadar Osmanlı tarihinde geçen bazı olaylara dair bilgileri yayımlamış (Paris 1617, 1620, 1626, ilâveli baskı Paris 1631, 1641) ve hiç değilse bu eserinde, adlarını verdiği eski yazarlardan alıntılar yaparak kitabını meydana getirdiğini açıklamak dürüstlüğünü gösterebilmiştir.

Histoire générale de la religion des Turcs, avec la naissance, la vie et la mort de leur Prophète Mahomet et les actions des quatre premiers caliphes qui l'ont suivy... adını taşıyan üçüncü eseri, yine Türkler münasebetiyle ele aldığı İslâm dini, Hz. Muhammed'in hayatı ve dört halife devri üzerinedir. Kitap 1625'te Paris'te yayımlanmış, 1632 ve 1641'de tekrar basılmıştır. Kitabın sonunda, yazarın Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi olduğunu övünerek ifade ettiği bir de metin bulunmaktadır ki Baudier bunu aslında, Ortaçağ sonlarında yapılan Latince tercümelerden ve hıristiyan teolog Bibliander'in (ö. 1564) tercümesinden aktarmıştır. İslâmiyet hakkındaki bölümler ise o devirde yazılmış taraf tutucu, ön yargılı ve hurafelere dayanan kitaplardan derlenmiştir. Baudier iftiharla, kitabının bu konuları eksiksiz biçimde toparlayan ilk özgün eser olduğunu söylemekte ise de bugün yazdıklarının Edessalı Bartholemaios (VIII. yüzyıl), Anastasios (IX. yüzyıl), Kedrenos (XI-XII. yüzyıl), Euthymios Zigabene (XII. yüzyıl) ve Zonaras (XII. yüzyıl) gibi Bizanslı tarihçirahiplerin eserlerinden yapılmış alıntılardan oluştuğu bilinmektedir. Faydalandığı diğer bir kaynak ise Müslümanlıktan dönen ve hıristiyan rahibi olarak Juan Andres adıyla misyonerlik yapan bir Endülüslü'nün İslâmiyet'e reddiye mahiyetinde kaleme aldığı Libro nuevamente imprimido que sellama confusion de la secta mahomatica y d'l Alcoran (Valencia 1515) adlı kitabıdır. O devirde çok tutulmuş olan kitabın Latince, İtalyanca, Fransızca, Almanca ve İngilizce tercümeleri yapılmıştır.

Baudier İslâmiyet'e karşı olan bu kitaptan geniş ölçüde faydalandığı gibi ayrıca seyyah Jean Palerne'nin (ö. 1592) seyahatnamesindeki (Pérégrinations... du S. Jean Palerne..., Lyon 1606) İslâmiyet'e dair bölümü de (s. 93-138) kullanmıştır. Baudier'nin hiç irdelemeksizin faydalandığı, çelişkili ve tutarsız çeşitli bilgileri, yalan yanlış haberleri aynen tekrarladığı ve ayrıca koyu hıristiyan rahiplerin yazdıkları ön yargılı düşünceleri de benimseyip

bütünüyle aktardığı bu kitap uzun yıllar Fransa'da İslâmiyet'e dair bilgi arayanların başvurdukları tek kaynak olmuştur. Baudier, kitaplarının XVII. yüzyıldaki yaygınlığı sebebiyle Batı dünyasının İslâmiyet ve Osmanlı Devleti hakkında yanlış bilgiler edinmesinde son derece etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1720, I, 467; M. Michaud, Biographie universelle ancienne et moderne, Paris 1843, III, 277; L. G. Pelissier, "Baudier", Gr.E, V, 855-856; C. Hippeau, Nouvelle biographie universelle, Paris 1852, IV, 768-770; P. Martino, L'Orient dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1906, s. 68-71, 133, 160; N. Iorga, Les Voyageurs français dans l'Orient européen, Paris 1928, s. 54-55; C. Dana-Rouillard, The Turk in French History Thought and Literatur, Paris 1938 (bk. İndeks); M. Prevost, Dictionnaire de biographie Française, Paris 1951, V, 847-848.

Frank F. Ferwerda

BÂÛNÎ

الباعوني

Ebü'l-Abbâs Burhânüddîn İbrâhîm b. Ahmed b. Nâsır el-Bâûnî (ö. 870/1465)

Edip, hatip ve Şâfiî fakihi.

Aslen Şam yakınlarındaki Havran köylerinden Bâûnelidir. Safed'de doğdu (27 Ramazan 777/19 Şubat 1376). İlk tahsilini Kudüs hatibi ve Mısır kadısı diye tanınan babasının yanında yaptı. Hâfızlığını tamamladıktan sonra kıraat dersleri aldı. Babası ile birlikte Dımaşk'a gitti (1388) ve orada Şâfiî fakihi Şerefeddin el-Gazzî'den ve Nûreddin el-Ebyârî gibi âlimlerden fıkıh, dil ve edebiyat tahsil etti. 1402'de Mısır'a geçerek Şeyhülislâm Sirâceddin el-Bulkınî'den bir yıl müddetle fıkıh ve tasavvuf okuyup Kemâleddin ed-Demîrî, Zeynüddin el-Irâkı, Nûreddin el-Heysemî gibi âlimlerden de faydalandı. Sonra doğum yeri olan Safed'e döndü. Bu sırada tekrar babasından ve diğer âlimlerden çeşitli dersler aldı. Ardından babasına vekâleten Şâfiî kadılığı ve Emeviyye Câmii'nde hatiplik görevlerinde bulundu. Bir ara kendisine meşîhatü'ş-şüyûh ve Haremeyn nâzırlığı görevleri verildiyse de bir müddet sonra bu vazifelerden ayrıldı. Asâleten kadı olarak tayini yapılmak istendiği halde kabul etmedi. Bir süre Kudüs hatipliği de yaptı. Son olarak Şam'da Memlüklü Sultanı Seyfeddin Barsbay zamanında (1422-1438) Kadı Zeynüddin Abdülbâsıt'ın yaptırdığı Bâsıtıyye Dergâhı şeyhliğinde bulundu.

Bâûnî 14 Rebîülevvel 870'te (4 Kasım 1465) Şam'da Bâsıtıyye'de vefat etti. Vasiyeti üzerine Kasyun dağı yakınındaki Ravza Kabristanı'na defnedildi. Cenazesine devrin ileri gelen ilim ve devlet adamları katıldı. Ölüm haberi Mısır'a ulaştığında Ezher Camii'nde gıyabî cenaze namazı kılındı.

Şiir ve nesir alanında büyük bir kabiliyeti olan Bâûnî noktasız harflerle risâleler (âtıl*) yazma konusunda şöhret sahibi idi. Hatta Sehâvî, sade ve

akıcı bir üslûpla kaleme alınan bu tür risâlelerden birini hocası İbn Hacer el-Askalânî'nin bizzat Bâûnî'den dinlediğini rivayet etmektedir. Bâûnî ile Dımaşk'ta karşılaşıp Bâsıtıyye Dergâhı'nda ondan nazım ve nesir olarak çok şey dinleyip öğrenen Sehâvî bunların bir kısmını Muʿcem adlı eserine almıştır. Makrîzî el-Hıtaṭ'ta, Bâûnî'nin babası ile birlikte kendisine sık sık gelip gittiklerini, onun çeşitli sanat dallarında özellikle edebiyat alanında çok başarılı olduğunu yazmaktadır. Kendisinden birkaç neslin faydalanabileceği kadar uzun yaşayan bu büyük edibin ilmî ve edebî şahsiyeti âlimler tarafından her vesile ile takdir edilmiştir.

Eserleri. 1. el-Gaysü'l-hâtin fî vasfi'l-ʿizâri'l-fâtin. Şiirlerini topladığı bu eser Şevkânî'nin belirttiğine göre (el-Bedrü't-tâliʿ, I, 9) 150 kadar şiiri ihtiva etmektedir. 2. ʿUkudü'l-ebkâr min benâti'l-efkâr. Kâtib Çelebi'nin (Keşfü'z-zunûn, II, 1154) söz konusu ettiği bu eser onun bir başka divanı olmalıdır. Bâûnî'nin ayrıca Dîvânü'l-hutab ve Muhtasarü's-sıhâh li'l-Cevherî adlı eserleri vardır. İsmail Paşa (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21) ve daha sonraki bazı müellifler, kardeşi Muhammed b. Ahmed'e ait olan Minhatü'l-lebîb fî sîreti'l-habîb ve Yenâbîʿu'l-ahzân gibi bazı eserleri ona nisbet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, el-Menhelü's-sâfî, I, 42-43; Sehâvî, ed-Davü'l-lâmiʿ, I, 26-29; II, 231-233; Süyûtî, Nazmü'l-ikyân (nşr. Philip Hitti), New York 1927, s. 13-15; Keşfü'z-zunûn, II, 1154; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 309-310; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 8-10; ʿÎzâhu'l-meknûn, I, 492, 501; II, 152, 579, 731; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 20-21; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 23; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, I, 10; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 861-863; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 194; Mv.Fs., I, 35-36; W. A. S. Khalidî, "al-Bāʿūnī", EI² (İng.), I, 1109.

Mustafa Çuhadar

BÂÛNİYYE

الباعونيّة

Ümmü Abdilvehhâb Âişe bint Yûsuf b. Ahmed b. Nâsır el-Bâûniyye ed-Dımaşkıyye (ö. 922/1516)

Kadın mutasavvıf-şair ve edip.

Büyük dedesi Nâsır b. Halîfe el-Bâûnî'ye nisbetle tanınan değerli âlimlerin yetiştiği bir aileye mensuptur. Babası Trablus, Safed, Halep ve Dımaşk'ta kadılık yaptı; Âişe el-Bâûniyye de Dımaşk'ta doğdu. Sekiz yaşında iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Tasavvuf eğitimini Seyyid İsmâil el-Hârizmî ve Muhyiddin Yahyâ el-Urmevî'den aldı. Oğlunun devlet kademelerinde bir görev alabilmesi için 919 (1513) yılında Kahire'ye gitti. Sultan Kansu Gavri ve diğer bazı yöneticilerle

görüştüyse de devletin içinde bulunduğu kritik durum sebebiyle istediğini elde edemedi. Tasavvuf ve edebiyata olduğu kadar fıkha da vukufu bulunan Bâûniyye'ye Kahire'de fetva ve tedris icâzeti verildi. Burada tanıştığı meşhur ediplerden Abdürrahîm el-Abbâsî ile aralarında manzum yazışmalar oldu. Daha sonra Dımaşk'a dönen Bâûniyye, 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'in Suriye seferi münasebetiyle o yöreye gelen Kansu Gavri ile tekrar görüşmek için Halep'e gittiyse de sultanın Mercidâbık Savaşı'nda ölmesi üzerine onunla görüşme imkânı bulamadan Dımaşk'a döndü ve aynı yıl burada vefat etti.

Eserleri. Daha çok edebiyat ve tasavvufla ilgili eserler veren Bâûniyye'nin bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Fethu'l-mübîn fî medhi'l-Emîn. En tanınmış eseri olup Hz. Peygamber'e methiye olarak yazmıştır. Edebî sanatlara örnek sayılacak bir mükemmelliğe sahip bulunan eserde Bâûniyye tarz olarak Safiyüddin el-Hillî'yi takip etmiş ve muhtemelen daha çok İbn Hicce'nin tesirinde kalmıştır. Abdülganî en-Nablusî'nin de Nesemâtü'l-eshâr'ı (şerhi Nefehâtü'l-ezhâr, Kahire 1299) telif ederken bu eserden etkilenmiş olduğu şüphesizdir. el-Fethu'l-mübîn, yine Bâûniyye'nin buna yaptığı şerh ile

birlikte, kenarında Bedîüzzaman elHemedânî'nin Resâ˒il'i olduğu halde önce Bulak'ta (1291), sonra da ikisi bir arada İbn Hicce'nin Hizânetü'l-edeb ve gayetü'l-ereb adlı eserinin kenarında Kahire'de (1304) basılmıştır. 2. Mevlidü'n-nebî (el-Mevridü'l-enhâ fi'l-mevridi'l-esnâ) (Dımaşk 1301, 1310). Bâûniyye'nin mensur ve manzum olarak telif ettiği bir eserdir.

Fütûhu'l-Hak fî medhi seyyidi'l-halk (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 449/1), el-Kavlü's-sahîh fî tahmîsi Bürdeti'l-medîh (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 463/3), Levâmihu'l-fütûh fî eşrefi memdûh, Nefâīisü'l-gurer fî medhi seyyidi'l-beşer adlı eserlerinin müellif hattı birer nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi 7335 numarada kayıtlı olup Feyzü'l-fazl adlı divanının yazması da mevcuttur (bk. Muhammed Ali Hasan, s. 93). Kaynaklarda ayrıca Sehâvî'nin el-Kavlü'l-bedî˓ fi's-salâti ˓ale'l-habîbi'ş-şefî˓ adlı eserini bir kaside (urcûze) şeklinde ihtisar ettiği, tasavvufî konularla ilgili el-Fethu'l-hanefî, el-Melâmihu'ş-şerîfe ve'l-âsârü'l-münîfe ve Hâce Abdullah Herevî' nin Menâzilü's-sâ˒irîn'inin manzum bir muhtasarı olan el-İşârâtü'l-hafiyye fi'l-menâzili'l-˓aliyye ile ed-Dürrü'l-gā˒is fî bahri'l-mu˓cizât ve'l-hasâ˒is, adlı eserlerinin olduğu da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü's-sâ˒ire, I, 287-292; Keşfü'z-zunûn, I, 96, 732; II, 1081, 1232, 1234, 1813, 1828; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 111-113; Serkîs, Mu˓cem, I, 519; Brockelmann, GAL, II, 349; Suppl., II, 181, 381; a.mlf., "A'işe", İA, I, 230; Hediyyetü'l-˓ârifîn, I, 436; Ziriklî, el-A˓lâm, IV, 6; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, V, 57; a.mlf., A˓lâmü'n-nisâ, III, 196-197; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 843, 926-930; Ömer Nasuhi, "Â˒işe", İTA, I, 206; Abdullah Muhlis, "Â˒işe el-Bâ˓ûniyye", MMİADm., XVI/1-2 (1941), s. 66-72; Muhammed Ali Hasan, "el-Bâ˓ûniyye eş-şâ˓iretü's-sûfiyye", el-Mevrid, V/3, Bağdad 1976, s. 90-100; W. A. S. Khalidi, "al-Ba˓ūnī", EI² (İng.), I, 1109.

Ahmet Özel

BAUSANI, Alessandro

(ö. 1921-1988)

İtalyan şarkiyatçı.

Bütün tahsil hayatını doğduğu Roma'da yaptıktan sonra 1943 yılında Farsça'nın nahvi üzerine hazırladığı bir tezle buradaki üniversitenin şarkiyat kısmından mezun oldu. 1956'ya kadar çeşitli kadrolarda İran dili ve edebiyatı dersleri okuttuktan başka dinler tarihi kürsüsü için İslâm dini üzerine dersler verdi, seminerler yürüttü. 1956 yılında Napoli Üniversitesi'nde, on beş yıl sonra da Roma Üniversitesi'nde Farsça kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Ülkesinde ve çeşitli İslâm ülkelerinde çalışmaları çok takdir edildiği için önemli ilmî kurumlara üye seçildi ve ayrıca 1957 yılında Pakistan'ın "Sitâre-i İmtiyâz" nişanını aldı. Farsça'nın bütün tarihî safhalarına vâkıf olmasının yanında Urdu ve Malezya dillerini de konferans verebilecek derecede konuşmaktaydı. Türkçe bilmekle beraber bu dille çok az meşgul olmuştur. Bâbî-Bahâî konuları üzerinde uzman, hatta hayranları tarafından şeyh kabul edilmektedir.

Eserleri. Bausani'nin eserleri üç bölümde toplanabilir. 1. Kur'an Tercümesi. Il Corano. Traduzione, Introduzione, note (Kuran. Tercüme, giriş, notlar). 1955'te Floransa'da yayımlanan eser 779 sayfadır. 1978 yılında yeniden gözden geçirilmiş bir baskısı daha yapıldı. Eser bu alandaki en iyi çalışmalardan biri sayılmaktadır. 2. İslâm ve İran Tarihi. 1951 yılında F. M. Pareja ile birlikte Islamologia adlı bir kılavuz (Roma'da yayımlanan bu eserin Fransızca'sı da 1957, 1963 yıllarında Beyrut'ta yayımlanmıştır) ve İslâm tarihinin ilk devirlerinden başlayarak genelde İran'ı esas alan makale ve kitaplar hazırladı. Bunlardan en son olarak L'impero bizantino e l'Islamismo (Torino 1981) adlı kitabın 269-370. sayfaları arasındaki "La civilta musulmana da Maometto (570-632) alla fine del califfato abbaside (1258)" kısmı ile 371-508. sayfaları arasındaki "La Persia dalla conquista islamica ad oggi" kısımlarını kaleme aldı. Torino'daki UTET adlı yayınevi büyük bir tarih külliyatı tasarladığı zaman İran kısmını Bausani'ye havale etti. 1962'de kaleme aldığı I Persiani adlı eseri 1965'te Almanca'ya,

1971’de de İngilizce’ye çevrildi. İran, Pakistan, Endonezya ve Malezya’nın edebiyat tarihlerini ülkesinde tek başına hazırladı. 3. Türk Dünyası. a) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî üzerine 1953’te başladığı çalışmalarına çeşitli makale ve kongre tebliğleriyle devam ettikten sonra Gialâl ad-Dîn Rumî, Poesia mistiche introduzione, traduzione, antologia e note di A. B. (Milano 1980) adlı eserini hazırladı. Senâî’nin kozmogonisi üzerinde durup Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Dante Alighieri öncesi devirlerde âhiret kavramının gelişimini inceledi. b) Türk dünyası üzerindeki çalışmalarının, Müstecip Ülküsal’ın Dobruca ve Türkler adlı kitabı hakkında yazdığı uzun bir tanıtma makalesinden sonra (Oriente Moderno, XXI [1941], s. 145-150) bir suskunluk dönemi içine girdiği görüldü. Pîrî Reis’in Kitâb-ı Bahriyye’sinde İtalya kıyılarına ait bilgileri İtalyanca’ya tercüme ettikten başka açıklamalar da yaptı. Bu konuda 1979 yılında başlattığı çalışması, “Venezia e l’Adriatico in un portolano turco”,

Venezia e l’Oriente (Firenze 1987, s. 339-352) adlı makalesiyle altıya ulaşmış olup Pîrî Reis’le ilgili makale ve incelemeleri Venedik Üniversitesi tarafından bir kitap halinde neşredilmiştir (L’Italia nel Kitab-ı Bahriye di Piri Reis, Venezia 1990). İlim tarihi üzerinde de çalışan Bausani astronomi, astroloji ve İhvânü’s-safâ ve hullânü’l-vefâ (les Freres de la joie) konularını da işledi.

Roma Üniversitesi Bausani için bir armağan hazırlamışsa da henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. M. Piemontesi, “Cinquant’anni di presianologia”, Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970. L’Oriente Islamico, Roma 1971, II, 350-352 ve gönderme yapılan notlar; Biografie e Bibliografie degli Accademici Lincei (nşr. Accademia Nazionale die Lincei), Roma 1976, s. 719-722; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 456 vd.; A. Ventura, “Bibliografia degli Scritti di Alessandro Bausani”, La Bisaccia dello Sheikh Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno,

Venezia 1981, s. 7-16; Haşmet Muayyed, “Alessandro Bâusanî”, Râhnümâ-yi Kitâb, VI, Tahran 1342 hş./1963, s. 504-514, 647-660; Alberto Ventura, “Alessandro Bausani Islamista (1921-1988) Ricordo nel primo anniversario della, Morte”, Islam Storia e CiviltK, sy. 26 (1989), s. 5-7.

Mahmut H. Şakiroğlu

BÂVENDÎLER

آل باوند

Taberistan’da hüküm süren İran asıllı bir hânedan (665-1349).

Hânedanın adı, Sâsânî Hükümdarı Kubâd’ın torunu Şâpûr’un oğlu Bâv’dan gelmektedir. Merkezleri Şehriyârkûh’ta Firîm olmakla birlikte asıl Hazar denizinin güneyindeki ovalarda hüküm sürdüler. Bazı Bâvendî hükümdarları “ispehbed” veya “melikü’l-cibâl” unvanı ile de anılmışlardır. Bâvendîler başlıca üç kola ayrılmıştır:

1. Keyûsiyye. Bâvendîler’in bu kolu adını, Bâv’ın babası ve Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân’ın kardeşi olan Keyûs’tan almıştır. Bâv bazı savaşlarda yararlılıklar gösterdiyse de son Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd’in ölümünden (30/651) sonra bir âteşkedede inzivâya çekildi. Ancak Taberistan (XI. yüzyıldan itibaren Mâzenderan) halkı onu kendilerine hükümdar seçti. Böylece Bâvendîler hânedanı kurulmuş oldu. Daha sonra Taberistan’da hüküm süren Karinîler’in son hükümdarı Mâzyâr b. Karin, Bâvendîler’den Şehriyâr b. Şervîn ve kendi amcası tarafından hükümdarlıktan uzaklaştırıldı. Bu olay üzerine Mâzyâr, Abbâsî Halifesi Me’mûn’un sarayına giderek Müslümanlığı kabul etti. Böylece halifenin güvenini kazandı ve 207 (822-23) yılında vali Mûsâ b. Hafs ile Taberistan’a döndü. Mâzyâr 210’da (825-26) Mûsâ ile birleşti ve Bâvendî Şâpûr b. Şehriyâr’ın hâkimiyetindeki bölgeleri ele geçirerek onu öldürttü. Firîm ve öteki şehirlerde camiler inşa ettirdi. Daha sonra Halife Me’mûn bütün Taberistan’ın idaresini Mâzyâr’a verdi. Mâzyâr’dan sonra Taberistan yirmi yıldan fazla Tâhirîler’in idaresinde kaldı.

842 yılında Bâvendî Hükümdarı Karin b. Şehriyâr Müslümanlığı kabul etti ve Ebü’l-mülûk künyesini aldı. Karin savaşlarda Tâhirîler’e yardımcı olduğu için hizmetlerine karşılık yeniden Şervîn dağlarının hâkimi olarak tayin edildi. Bu sayede İslâmiyet Taberistan’ın yerli halkı arasında hızla yayıldı. Daha sonra Karin ile torunu ve halefi Rüstem Taberistan’daki Ali evlâdına karşı devamlı muhalefet ettiler. Sonuçta Rüstem, Alevîler’i

destekleyen Râfi‘ b. Herseme tarafından hapsettirildi ve işkenceyle öldürüldü (895). Yerine geçen oğlu II. Şervîn başlangıçta Hasan b. Ali el-Utrûş'a karşı çıktıysa da daha sonra ona tâbi olmak zorunda kaldı.

Büveyhî Hükümdarı Rüknüddevle Taberistan'ı zaptettiği zaman (336/947-48) II. Şehriyâr onun hâkimiyetini tanıdı. Şehriyâr daha sonra belki de Büveyhîler'in desteğini sağlamış olan kardeşi II. Rüstem tarafından Şehriyârkûh'tan uzaklaştırılınca büyük bir ihtimalle buradan Sâmânîler'in yanına gitti. Nitekim 968'de Taberistan'ı zaptetmek isteyen Sâmânîler'in Cürcân'daki ordusunda onun da bulunduğu zikredilir. Ancak bu sırada Büveyhîler'in hâkimiyetindeki Firîm şehrine II. Rüstem'in hâkim olduğu, kendi adına bastırılmış sikkelerden anlaşılmaktadır. Bu hânedandan İspehbed III. Şehriyâr ise daha önce müttefiki olduğu Ziyârîler'den Kabûs b. Veşmgîr'e karşı isyan etmiş, fakat yakalanarak öldürülmüştür (1006). Öte yandan III. Rüstem bölgedeki üstünlük mücadelelerine karışarak Ali b. İmrân'ın teşvikiyle Kâkûyîler'den Alâüddevle Muhammed'e karşı oluşturulan ittifaka katıldı. Ancak Alâüddevle Muhammed Nihâvend Savaşı'nda büyük bir zafer kazanarak düşmanı III. Rüstem'i esir alıp hapsetti. III. Rüstem ertesi yıl ölünce (Receb 419/Ağustos 1028) Bâvendîler'in bu kolu gücünü kaybetti. Bu arada hânedanın son zamanlarında dağlık bölgelerde hüküm sürdüğü kabul edilen Muhammed b. Venderîn adlı bir ispehbedden de bahsedilmektedir. Bir rivayete göre bu kol, muhtemelen Hazar denizi sahillerinin Selçuklular tarafından istilâ edildiği tarihe kadar dağlık bölgelerde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan hânedanın bu koluna mensup son hükümdarların hükümdarlık tarihlerini tesbit güçleşmektedir.

Merzübânnâme adlı Farsça eserin müellifi olarak kabul edilen Merzübân b. Rüstem'in (II. Rüstem) Firîm'de hüküm sürdüğü ve Büveyhîler'den Fahrüddevle'ye tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Merzübân'ın kız kardeşi Seyyide de Fahrüddevle'nin karısı idi. Bu kola mensup olan Bâvendîler tarafından yaptırılan mimari eserler arasında, Muhammed b. Venderîn'in 1021'de inşa ettirdiği Mîl-i Râdkân adlı türbe meşhurdur.

2. İspehbediyye. Bâvendîler'in bu kolu, Sârî merkez olmak üzere Taberistan, Gîlân, Rey ve Kumis'te hüküm sürdü. Zeki bir kimse olan ilk hükümdar Hüsâmüddevle Şehriyâr b. Karin, Sultan Melikşah (1072-1092)

ile iyi geçinerek Selçuklu tâbiiyetini kabul etti. Fakat daha sonra Sultan Muhammed Tapar'ın (1105-1118) Bâtınîler'e karşı iş birliği teklifini reddetti. Bunun üzerine sultan onu cezalandırmak için üzerine Emîr Sungur-ı Buhârî idaresinde 5000 kişilik bir kuvvet sevketti. Ancak Hüsâmüddevle Selçuklu ordusunu yendi. Sultan Muhammed Tapar

bu defa barış yolunu tercih etti ve Hüsâmüddevle'nin oğlu Alâüddevle'yi Selçuklu sarayına göndermek zorunda kaldı. Hüsâmüddevle'nin büyük oğlu Necmüddevle de Sultan Muhammed Tapar'ın kız kardeşiyle evlendi. Hüsâmüddevle'nin son yıllarında oğulları Necmüddevle ile Alâüddevle arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu mücadeleyi kazanan Necmüddevle'den sonra başa geçen Şemsülmülk Rüstem'in saltanatı kısa sürdü. Bâvendîler tahtına bundan sonra Alâüddevle Ali geçti. Alâüddevle, Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın ölümünden (1131) sonra Selçuklu şehzadeleri arasındaki mücadelelere karıştı. Sultan Sencer'in II. Tuğrul'u tahta çıkarmak için Mesud ile yaptığı Dînever Savaşı'na Bâvendî kuvvetleri de iştirak etti (1132). Sultan II. Tuğrul, Mesud ile yaptığı savaşlardan birinde mağlûp olunca Alâüddevle'ye sığındı; daha sonra ise Alâüddevle'nin desteğiyle Mesud'u mağlûp ederek Cibâl bölgesine hâkim oldu. Öte yandan Alâüddevle Alamut'taki Bâtınîler'le de mücadele etti. Fakat yetmiş beş yaşında iken oğlu Nusretüddin Şah Gazi Rüstem'in baskısı ile tahttan çekilmek zorunda kaldı. Şah Gazi Rüstem, Büyük Selçuklu Devleti'nin çökmeye başlaması üzerine Kuzey İran siyasetinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olmuş ve bağımsız bir siyaset takip ederek topraklarını genişletmeye başlamıştır. Nitekim Sultan Sencer'in Oğuzlar'a esir düşmesi, Selçuklu hânedan ve ordu mensuplarından bazılarının Bâvendîler ülkesine sığınmalarına sebep oldu. Şah Gazi Rüstem bundan sonra Selçuklu taht mücadelelerinde faal rol oynadı. Bir taraftan da Alamut İsmâilîleri üzerine seferler tertipledi. 1157'de Alamut'u tahrip ederek Cürcân ve Kumis'i ele geçirdi, kuvvet ve kudretini Mugan'a kadar yaydı.

Şah Gazi'nin ölümünden sonra yerine ikinci oğlu Alâüddevle Hasan geçti. Onun ilk işi kardeşini öldürtmek oldu. Daha sonra Türk ve İranlı atlılardan yeni birlikler kurdu. Bu sırada Irak Selçuklu tahtına Atabeg İldeniz'in desteğiyle Arslanşah çıkmıştı. Alâüddevle, Rey Valisi İnanç Sungur ile Arslanşah arasındaki mücadelelere katıldı. İnanç Bey'in ölümünden sonra

ise Atabeg İldeniz onu destekleyen Bâvendîler'den Larecan'ı istedi ve Fîrûzkûh'u kuşattıysa da başarılı olamadı.

1173'te Hârizmşahlar arasındaki taht mücadelesini kaybeden Terken Hatun ile oğlu Sultanşah Mahmud, Horasan hâkimi Müeyyed Ay-Aba'ya sığınmışlardı. Daha sonra Müeyyed Ay-Aba ile Sultanşah birleşerek Taberistan'ı istilâ ettiler, Temîşe ve Sârî şehirlerini yağmaladılar. Alâüddevle bu Horasan ordusunu dağlık bölgede mağlûp etmeye muvaffak oldu. Bu sebeple Ay-Aba süratle oradan ayrıldı. Alâüddevle buna karşılık Horasan'ı tahrip etmek için bir ordu gönderdiyse de içki yüzünden çevresindekilere kötü davranınca gulâm*ları tarafından öldürüldü (1173).

Alâüddevle Hasan'dan sonra yerine oğlu Hüsâmüddevle Erdeşîr geçti. Hüsâmüddevle Erdeşîr devrinde özellikle Hârizmşahlar'la iyi münasebetler kuruldu. Hatta iki taraf arasında evlilik yoluyla akrabalık tesisi kararlaştırıldı. Bu sırada Oğuzlar'dan Kirman'a yerleşen Melik Dînar, Mâzenderan sınırına gelerek çevreyi yağmalamaya başladı. Hüsâmüddevle bu durumda Hârizmşah Tekiş'ten yardım istedi. Tekiş yardım için harekete geçtiyse de bu şekildeki hareketlerin tekrarlanmaması için Hüsâmüddevle'den Cürcân'ı istedi. Daha sonra da buraya bir kale yaptırdı. Bu arada iki taraf arasında akrabalık da gerçekleşti ve Tekiş'in kızı Şah Hatun ile Hüsâmüddevle evlendi. Ayrıca Hüsâmüddevle, Tekiş'e Mengli ile mücadelesinde 2000 kişilik yardımcı kuvvet gönderdi. Böylece Bâvendîler Hârizmşahlar'a tâbi bir duruma geldiler. Bu devrede Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh da Hüsâmüddevle ile dostluk kurdular. Ayrıca Atabeg Kızılarslan'ın baskısından kurtulmak isteyen Irak Selçuklu Sultanı III. Tuğrul da Taberistan'a kaçarak Hüsâmüddevle Erdeşîr'in misafiri oldu (1187), ancak ondan beklediğini bulamayarak oradan ayrıldı.

Bir süre sonra Hüsâmüddevle Erdeşîr'in düşmanları Tekiş'e iltica ederek iki hükümdar arasındaki dostluğu bozdular. Sultan Tekiş Taberistan içlerine akınlar yaptırdı ve Hüsâmüddevle'den Bistam ve Damgan vilâyetlerinin kendisine bırakılmasını istedi. Böylece bu yerler Hârizmşahlar'ın hâkimiyeti altına girdi. Hüsâmüddevle ise Sultan III. Tuğrul ve Sultanşah ile bir anlaşma yaptı ve bu anlaşmadan sonra Cürcân'a akın yaparak bölgeyi yağmaladı. Sultanşah ise Horasan'dan hareket etmeden öldü (1193). Kısa bir süre sonra III. Tuğrul da Hârizmşahlar ile yaptığı savaşta öldürüldü

(1194). Hüsâmüddevle'nin davranışlarını cevapsız bırakmak istemeyen Tekiş ise Taberistan'a girdi. Hârizm ordusu birçok şehri tahrip ve yağma etti. Hüsâmüddevle karşı koyamayacağını anlayarak geri çekildi. Ancak Sultan Tekiş'in 1200'de ölmesi ve hânedan mensupları arasında başlayan taht mücadelesi, Hüsâmüddevle'ye daha önce kaybettiği yerleri geri alma fırsatını verdi ve topraklarını Cürcân'dan Rey'e kadar genişletti.

Hüsâmüddevle Erdeşîr'in ölümünden sonra yerine oğlu Şemsülmülûk II. Şah Gazi Rüstem geçti. Ancak küçük kardeşi Rüknüddevle Karin ağabeyi ile geçinemeyerek yardım için Hârizmşahlar'dan Alişah'a başvurdu. Alişah ise ağabeyi Muhammed'den aldığı emirle Mâzenderan'a yürüdü ve burayı aldı.

II. Şah Gazi Kur'a Kalesi'ne çekildi. Bu arada İsmâilîler de Bâvendî topraklarına birçok akınlar yaptılar. Çocuğu olmayan II. Şah Gazi, askerî kuvvetlerin idaresini kendi yetiştirdiği ve en güvendiği adamı Rızâ Hüseyin el-Alevî'ye vermişti. Ancak Rızâ Hüseyin çok geçmeden II. Şah Gazi'yi öldürdü (Şevval 606/Nisan 1210). Bu suretle Mâzenderan tamamen Hârizmşahlar'a bağlandı; böylece de Bâvendîler'in İspehbediyye kolu sona ermiş oldu.

Zahîr-i Fâryâbî ve İmâdî gibi şairler bu aile mensuplarını ve devlet ileri gelenlerini övmüşlerdir.

3. Kinhâriyye. İran'ın Moğol hâkimiyetine girmesinden sonra ortaya çıkan bu kolun ilk hükümdarı, Ebü'l-mülûk lakabını taşıyan Hüsâmeddin Erdeşîr b. Kinhâr idi. Erdeşîr, Moğol istilâsı sonucunda ortaya çıkan karışık dönemden sonra Taberistan'da halkın ileri gelenleri tarafından hükümdar seçildi. İlk iş olarak dışarıdan gelecek tehlikelere karşı devlet merkezini Sârî'den Âmül'e nakletti ve ülkesinde Moğol tahribatının izlerini yok etmeye çalıştı. Ölümünden sonra yerine oğlu Şemsülmülûk Muhammed geçti. Şemsülmülûk Bâdüsbânîler ile Girdkûh Kalesi kuşatmasına katıldı. Ancak Abaka'nın emriyle öldürüldü. Kardeşi Alâüddevle Ali zamanında Moğollar Taberistan'a tamamen hâkim oldular. Bu dönemde hânedan mensupları Moğollar'la birkaç defa savaştılarsa da başarı kazanamadılar ve Bâdüsbânîler'e sığındılar. Yezdicerd b. Şehriyâr zamanında Taberistan'da huzur ve güven sağlandı. Âmül yeniden imar edildi. Bu dönemde şehirde

yetmiş medresede ders verilmekteydi. Bundan sonraki hükümdarlar zamanında Bâvendîler hânedanı artık bir çöküş devresine girdi. Nitekim hânedanın son hükümdarı olan Fahrüddevle Hasan'ın devlet ileri gelenlerinden Kiyâ Celâl Ahmed'i öldürtmesi ve devlet idaresini öldürülen şahsın mensup olduğu ailenin rakibi Kiyâ Cuâb ailesine vermesi, bu iki aile arasında daha önce var olan düşmanlığı körükledi. Mâzenderan'da karışıklıklar meydana geldi. Fakat bir müddet sonra bu iki aile aralarında anlaşarak Âmül âlimleri ve fakihlerinden aldıkları fetva ile Fahrüddevle Hasan'ı öldürdüler (27 Muharrem 750/17 Nisan 1349). Böylece Bâvendîler hânedanı sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 277-278; XI, 189-190, 215-216, 253-254, 256; XII (trc. Ahmed Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), s. 208-209; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîh-i Taberistân (nşr. B. Dorn), St. Petersburg 1850, s. 201-281; Hândmîr, Habîbü's-siyer, Tahran 1333 hş., II, 416-421; III, 335-337; Gaffârî, Cihân-ârâ, Tahran 1343 hş., s. 174-180; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, s. 400-407; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 131; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 11, 27-28, 64, 76-77, 85, 105-107, 120-121, 142, 147, 166-167, 181, 189; Zambaur, Manuel, s. 187-188; Bosworth, "The Iranian World (A.D. 1000-1217)", CHIr., V, 27-29, 125, 146, 156, 180, 184-186; a.mlf., The Later Ghaznavids, Edinburg 1977, s. 90; a.mlf., İslâm Devletleri Tarihi, s. 105-108; a.mlf., "Dailamis in Central Iran: The Kakuyids of Jibal and Yazd", Iran, VIII, London 1970, s. 75; a.mlf., "Alāʾ al-Dawla Alı", EIr., I, 772; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 200-204, 207, 209, 216-218; a.mlf., "Alāʾ al-Dawla Hasan", EIr., I, 772-773; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi, Ankara 1990, s. 86-88; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 422, 426-429, 470; a.mlf., "Tuğrul II", İA, XII/2, s. 19-25; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîh-i Merdûm-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 376-381; Rabino di Borgomale, "Les Dynasties du Mazandaran", JA,

CCXXVIII (1936), s. 409-437; R. N. Frye, “Bawand”, EI² (İng.), I, 1110; a.mlf., “Bâvend”, UDMİ, III, 1018-1019; Sâdık Seccâdî, “Âl-i Bâvend”, DMBİ, I, 585-597.

Erdoğan Merçil

BÂVEYSİYYE

الباويسيّة

Ebû Ya‘kub el-Bâveysî’ye (XVI. yüzyıl) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT)

BAYAR, Celâl

(ö. 1883-1986)

Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü cumhurbaşkanı.

Bursa'ya bağlı Gemlik ilçesinin Umurbey köyünde doğdu (15 Mayıs 1883). Ailesi 93 Harbi'nde Plevne'den buraya gelip yerleşmiştir. Babası ilmiyeden Abdullah Efendi, annesi Emine Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini, Umurbey'de başöğretmenlik ve bir ara Gemlik müftülüğü görevlerinde bulunan babasının yanında yaptı. Önce Gemlik Reji İdaresi'nde ve mahkeme kaleminde, daha sonra Bursa'da Ziraat Bankası'nda çalışmaya başladı. Ardından Deutsche Orientbank'ta görev aldı. Bursa'da çalıştığı yıllarda Fransız papazları yönetimindeki Collège Français de I'Assomption'a ve ipek böceği eğitimi veren Dârütta'lîm-i Harîr'in kurslarına devam etti.

Dayısı Mustafa Şevket'in tesiriyle siyasete ilgi duydu ve gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girdi (1907). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra cemiyet İttihat ve Terakki Fırkası'na dönüştürülünce önce Bursa şubesi, daha sonra da İzmir şubesi başkanlığına getirildi. Balkan Harbi ve I. Dünya Savaşı yıllarında İzmir'de görev yaparken pek çok eğitim, kültür ve ekonomi tesislerinin kurulmasında hizmeti geçti. Dr. Nazmi Bey ve Vali Rahmi Bey'le birlikte Halka Doğru Cemiyeti'ni kurarak Halka Doğru Mecmuası'nı çıkardı (1 Şubat 1919) ve bu dergide Turgut Alp imzasıyla bazı yazılar yazdı.

Mütareke'den sonra, İzmir'de bir kısım Ermeniler'in göçe zorlanmasından sorumlu tutularak Dîvân-ı Harb-i Mahsûs'ta sorguya çekildiyse de serbest bırakıldı. Düşmana karşı halkın teşkilâtlandırıldığı Redd-i İlhak ve Müdâfaa-i Hukuk-ı Osmâniyye cemiyetlerinde görev yaptı. Ege bölgesinin Yunanlılar tarafından işgal edilmesini önlemek ve halkı düşmana karşı harekete geçirmek için İzmir'i terkederek Ödemiş'in köylerine gitti ve kıyafet değiştirip önce efe, sonra hoca kıyafetiyle halk arasına karıştı. Yörük Ali Efe, Demirci Efe ve Gökçen Hüseyin Efe gibi kişilerin yanında

bulundu. Galib Hoca adını alıp hoca kisvesiyle Ödemiş, Aydın ve Akhisar çevresinde

halkın düşmana karşı silâhlı mücadelesinde rol oynadı. Balıkesir Kongresi sırasında Akhisar Millî Cephesi tarafından millî alay kumandanı olarak tayin edildi (28 Haziran 1919).

1919 yılında yapılan son Osmanlı Mebusan Meclisi seçimlerinde Saruhan (Manisa) mebusu seçildi ve meclisteki konuşmalarıyla dikkati çekti. 13 Mart 1920'de yaptığı ve Kuvâ-yi Milliyeciler'i övdüğü konuşmasından sonra İstanbul'dan ayrıldı; önce Bursa'ya, oradan da Ankara'ya giderek yeni açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yine Saruhan mebusu olarak görev yaptı. Buradaki konuşmalarıyla da dikkati çekti. Önce İktisat Encümeni'ne mazbata muharriri seçildi, kısa zaman sonra da İktisat vekiline vekâlet etti (Mayıs 1920). 27 Şubat 1921'de İktisat vekâletine asaleten tayin edildi, 14 Ocak 1922 tarihine kadar bu görevde kaldı. Bir ara Hariciye vekiline vekâlet etti. I. Lozan Konferansı'na gönderilen heyette iktisat müşaviri olarak bulundu.

1923'te Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin adayı olarak İzmir'den milletvekili seçildi ve 6 Mart 1924'ten 20 Temmuz 1924'e kadar yeni kurulan Mübâdele İmar ve İskân Vekâleti'nde vekillik görevinde kaldı. Türkiye İş Bankası'nı kurmakla görevlendirilmesi üzerine vekillikten ayrılarak 1932 yılına kadar kurduğu bankanın genel müdürlüğünü yaptı. 9 Eylül 1932'de tekrar İktisat vekilliğine getirildi ve başbakanlığa tayin edildiği 1937 yılına kadar bu görevde kaldı. Soyadı kanununun çıkması üzerine Atatürk tarafından kendisine Bayar soyadı verildi. İktisat vekilliği sırasında beş yıllık sanayi planlarının hazırlanması ile takip edilen devletçi iktisat politikası çerçevesinde çeşitli kamu iktisadî teşekküllerinin kuruluşunu gerçekleştirdi.

25 Eylül 1937'de İsmet İnönü'nün başbakanlıktan ayrılması üzerine önce vekâleten, bir süre sonra da asaleten bu göreve getirildi. Atatürk'ün ölümü üzerine İsmet İnönü cumhurbaşkanı seçilince (11 Kasım 1938) başbakanlıktan istifa ettiyse de yeni cumhurbaşkanı başbakanlık görevini yine ona verdi. Bayar'ın ikinci başbakanlığı kısa sürdü ve 25 Ocak 1939'da görevinden istifa etti. II. Dünya Savaşı yıllarında siyasî faaliyeti sınırlı

kaldı, sadece sıradan bir Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili olarak mecliste bulundu. 1945 yılı bütçe görüşmelerinde ortaya çıkan muhalefet hareketinin başında bulunan Celâl Bayar'ın mecliste yaptığı konuşma basında geniş yankılar uyandırdı. Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün 19 Mayıs bayramında yaptığı konuşmasında söylediği, "siyaset ve fikir hayatında demokrasi prensiplerinin daha geniş bir ölçüde hüküm süreceği" sözlerinden cesaret alan Bayar ve arkadaşları (F. Köprülü, A. Menderes ve R. Koraltan) 7 Haziran 1945'te Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubuna verdikleri "dörtlü takrir"le kanunlarda ve parti tüzüğünde bazı değişiklikler yapılmasını istediler. Dörtlü takririn Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubunda sert tartışmalardan sonra önerge sahipleri dışındakilerin oylarıyla reddedilmesinden sonra Köprülü ve Menderes'in partiden ihraç edilmeleri üzerine Bayar önce İzmir milletvekilliğinden (28 Eylül 1945), ardından da Cumhuriyet Halk Partisi'nden istifa etti (3 Aralık 1945).

Arkadaşlarıyla birlikte yeni bir parti kurma çalışmalarına başlayan Bayar, Atatürk ilkelerinden taviz vermemek, irticaya kaçmamak ve dış politikada polemiklere girmemek konularında İnönü ile mutabakata vardıktan sonra 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'yi kurdu ve bu partinin genel başkanlığına getirildi. Programı liberalizme ve demokrasiye dayandırılan Demokrat Parti, henüz bütün yurtta teşkilâtlanmadan Cumhuriyet Halk Partisi 21 Temmuz 1946'da erken genel seçimlere gidince ancak altmış bir milletvekili çıkarabildi. Bayar İstanbul'dan milletvekili seçildi. 1946-1950 döneminde mecliste ana muhalefet partisi başkanı olarak görev yapan Bayar, Cumhuriyet Halk Partisi'nin takip ettiği dış politikayı tasvip edip desteklediği halde iç politika konularında çok sert bir muhalefet yaptı. 1946 seçimlerine hile karıştıran Cumhuriyet Halk Partisi'ni her gittiği yerde halka şikâyet ederek hürriyet ve demokrasi konularını işleyip ısrarla seçim güvenliği istedi; seçim kanunlarının değiştirilmesini ve seçimlerin yargı denetiminde yapılmasını savundu. 7-11 Ocak 1947'de toplanan Demokrat Parti I. Kongresi'nde kabul edilen ve anayasaya aykırı anti demokratik kanunların kaldırılması, seçimlerin yargı denetiminde yapılması ve cumhurbaşkanlığının parti başkanlığından ayrılması gibi temel istekleri dile getiren "hürriyet mîsâkı"nı Bayar ve arkadaşları her yerde dile getirmeye çalıştılar. Bu dönemde Bayar'ın üzerinde durduğu konulardan biri de Demokrat Parti'nin bir "muvazaa partisi" olmadığı hususudur. Bayar ve arkadaşları mevcut anayasayı savunuyor ve onun uygulanmasıyla

anayasaya aykırı kanunların kaldırılmasını istiyorlardı.

14 Mayıs 1950'de yapılan genel seçimlerde Demokrat Parti dört yıllık muhalefetten sonra ezici bir çoğunlukla meclise girince Türk siyasî tarihinde ilk defa halkın oylarıyla iktidar değişmiş oldu. Celâl Bayar 22 Mayıs 1950'de Türkiye'nin üçüncü cumhurbaşkanı seçildi ve partinin genel başkanlığından ayrıldı. 27 Mayıs 1960 ihtilâline kadar 1954 ve 1957'de yeniden seçilerek bu görevde kaldı. Demokrat Parti'nin genel başkanlığından resmen ayrılmış olmakla beraber hükümetin iç ve dış politikasının belirlenmesinde etkili oldu ve bundan dolayı muhalefet tarafından sık sık eleştirildi.

Türkiye'nin 1950-1960 dönemine damgasını vurmuş olan Celâl Bayar, 27 Mayıs 1960 askerî darbesinden sonra hükümet üyeleri ve Demokrat Parti milletvekilleriyle birlikte tutuklanarak vatana ihanet, anayasayı ihlâl, Türk halkını iç savaşa sürüklemek, Türkiye'nin bir kısmını Rusya'nın egemenliğine bırakmak gibi suçlarla itham edilip Yassıada'da yargılandı. Mahkeme, Bayar dahil on beş Demokrat Parti üyesini ölüm cezasına çarptırdı (15 Eylül 1961). Fakat bunlardan sadece Adnan Menderes, Hasan Polatkan ve Fatin Rüştü Zorlu'nun idamları Millî Birlik Komitesi tarafından onaylanırken Bayar'ın cezası yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrildi. 7 Kasım 1964'e kadar Kayseri Cezaevi'nde kalan Bayar sağlık sebebiyle serbest bırakıldı. Bundan sonra eski Demokrat Partililer'in siyasî haklarının geri verilmesi için mücadele etti. 1968'de Bizim Ev adıyla bir kulüp kurdu. 1973 seçimlerinde Demokratik Parti'ye destek verirken 1975'ten

sonra Adalet Partisi'ni destekleyen bir tutum takındı. 12 Eylül 1980 sonrası askerî yönetimi ve 1982 anayasasını savunan Bayar 103 yaşında İstanbul'da öldü (22 Ağustos 1986). Devlet töreni yapılmak üzere Ankara'ya götürülen naaşı, yine devlet töreniyle doğduğu köy olan Umurbey'de toprağa verildi.

Atatürk konusunda son derece hassas olan Bayar, düşünce ve inanç hürriyetine büyük sınırlamalar getiren Türk ceza kanununun 163. maddesine 1949'da bazı ilâvelerin yapılması sırasında zamanın Cumhuriyet Halk Parti'li başbakanı Şemsettin Günaltay'la iş birliği yapmış, ülkede irtica tehlikesi olduğu konusunda onu ikna etmiştir. "Atatürk'ü sevmenin millî bir ibadet olduğunu" daha 1930'larda söylemiş ve bunu zaman zaman

tekrarlamıştır. Nitekim İstiklâl mahkemelerinin kapatılması gerekçe gösterilerek onun gayretleriyle 1951 yılında Atatürk'ü koruma kanunu çıkarılmıştır. Bayar'ın Cumhuriyet Halk Partisi'nin jandarma ve bürokrat baskısına dayanan tek parti yönetimine son verilmesi yönündeki gayretleri, hürriyet ve demokrasiye yönelmesi halk tarafından memnunlukla karşılanmış olmakla beraber din ve düşünce hürriyetleri konusunda izlediği politika tasvip edilmemiştir. Bayar esas itibariyle demeçlerinde ve mitinglerde din konusuna pek değinmemiştir. Demokrat Parti genel başkanı sıfatıyla 15 Nisan 1946'da müteşebbis heyeti başkanlığına gönderdiği bir yazıda laiklik meselesinden asla söz edilmemesini istemiş, 1 Şubat 1948'deki Yozgat konuşmasında her ana babanın evlâtlarına din dersi vermekte serbest olduğunu belirtmiştir. Nisan 1949'da partinin Bursa il kongresinde yaptığı konuşmada din ve laiklikle ilgili görüşlerini ise şöyle açıklamıştır. "...Evet, biz müslümanız ve müslüman olarak kalacağız. Şunu ehemmiyetle ve ısrarla tekrarlamak isterim ki laiklik prensibi buna asla mâni değildir. Bugün bizi inandığımız gibi ibadet etmekten meneden hiçbir kimse yoktur. Ve hiçbir zaman da olmayacaktır". Bazı gazetelerin (meselâ Hürriyet, 4 Nisan 1949) Bayar'ın Bursa'daki bu konuşmasını "Türkiye'de şeriatı ve irticayı yaşatmayacağız" şeklinde yazmaları ve bizzat kongrede bulunanların da Bayar'ın bunu açıkça söylediğini belirtmeleri (bk. Sebîlürreşad, II, 217-222, 265-269, 341-349) büyük tartışmalara sebep olmuş, ancak Bayar bu sözleri söylemediğini ifade ederek tekzipte bulunmuştur.

Cumhuriyet Halk Partisi yönetiminin ilkokullarda isteğe bağlı olarak din derslerinin okutulması ve bir ilâhiyat fakültesinin açılması çalışmaları karşısında Demokrat Parti'nin ses çıkarmaması üzerine gelen eleştirilere Bayar, dinî tedrisat işinin uzmanlar tarafından hazırlanacak bir programa göre yapılması gerektiği cevabını vermiştir. Ayrıca onun cumhurbaşkanlığı döneminde radyoda dinî program yayımlama serbestliğinin getirilmesi (5 Temmuz 1950) ve imam-hatip okullarıyla (1951) İstanbul'da Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılması (1959) müslüman halk arasında memnuniyet uyandırmıştır. Bunun yanında ezanın Arapça okunması yasağının kaldırılmasına karşı olan Bayar, Başbakan Adnan Menderes'in istifaya teşebbüs etmesine kadar varan kararlı tutumu ve kamuoyunun baskısı üzerine yasağın kalkmasını onaylamaya mecbur kalmıştır (16 Haziran 1950). Aynı dönemde 163. maddeye muhalefet ettikleri gerekçesiyle pek

çok samimi müslümanın takibata uğraması, devamlı bir irtica tehlikesi üzerinde durulması da hoş karşılanmamıştır.

II. Dünya Savaşı sonrasındaki şartlarda oluşturulan dış politikayı daha da ileriye götürerek takip eden Bayar, Kore'ye asker gönderilmesi, NATO'ya girilmesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin Sovyetler Birliği'ni güneyden kuşatmak amacına yönelik politikasının sonucu ortaya çıkan Bağdat Paktı'nın kurulmasında Türkiye'nin aktif rol oynaması; Türkiye, Yunanistan ve Yugoslavya arasında "üçlü pakt"ın imzalanması gibi konularda etkili olmuştur. Petrol kanunu, yabancı yatırımları teşvik kanunu gibi Türkiye'yi yabancı sermayesine açan kanunlar onun döneminin ürünüdür. Takip ettiği Batı yanlısı dış politika çerçevesinde Amerika Birleşik Devletleri, Libya, Batı Almanya, Afganistan, Ürdün, İtalya, Lübnan, İran, Pakistan, Yunanistan ve Yugoslavya'yı değişik tarihlerde resmen ziyaret eden Bayar'a Amerika Birleşik Devletleri, Yugoslavya ve Pakistan'da fahrî doktora pâyeleri verilmiştir. Türkiye'nin Amerika Birleşik Devletleri'yle imzaladığı askerî, ekonomik, siyasî ve kültürel konulardaki çok sayıda ikili antlaşmanın ekseriyeti Bayar döneminde imzalanmış olup çoğu meclisin onayından geçmemiştir. Türkiye'yi küçük bir Amerika haline getirmek onun en büyük idealiydi.

Celâl Bayar'ın Millî Mücadele yıllarındaki hâtıralarını anlatan sekiz ciltlik Ben de Yazdım (İstanbul 1965-1972) adlı eserinden başka Atatürkten Hatıralar (İstanbul 1955), Atatürk Metodolojisi ve Günümüz (İstanbul 1969) ve Başvekilim Adnan Menderes (der. İsmet Bozdağ, İstanbul 1986) adlı kitapları vardır. Ayrıca siyasî demeç ve nutukları Özel Şahingiray tarafından toplanarak yayımlanmıştır (Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri 1920-1953 [Ankara 1954]; Celâl Bayar'ın 1946, 1950 ve 1954 Yılları Seçim Kampanyasındaki Söylev ve Demeçleri [Ankara 1955]; Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri, 1946-1950 Demokrat Partisinin Kuruluşundan İktidara Kadar Politik Konuşmalar [Ankara 1956]; Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri 1933-1955 Dış Politika [Ankara 1956]).

BİBLİYOGRAFYA

Demokrat Parti’nin 7 Ocak 1947 Tarihinde Ankara’da Yeni Sinema’da Açılan Büyük Kongresinde Celâl Bayar’ın Söylediği Nutuk, Ankara 1947; Ziya Şakir, Celâl Bayar: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952; Bayar’ın Amerika Seyahatı, Ankara 1954; Mustafa Atalay, Celâl Bayar ve Hayatı, Ankara 1958; Reisicumhur Celâl Bayar’ın Türkiye Büyük Millet Meclisinin Onbirinci Döneminin İkinci Toplantı Yılı Açış Nutukları, Ankara 1958; Kemal Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, İstanbul 1967; Cem Eroğul, Demokrat Parti (Tarihi ve İdeolojisi), Ankara 1970; G. Jäschke, Yeni Türkiye’de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 98; Feroz-Bedia Turgay Ahmad, Türkiye’de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 1945-1971, Ankara 1976, tür.yer.; 100. Yaşında Celâl Bayar’a Armağan, İstanbul 1982; Baha Akşit, Kısaca Celâl Bayar, İstanbul 1987; M. Raif Ogan, “Şeriatı Yaşatmamak Celâl Bayar’ın ne Haddine?”, SR, II/39 (1949), s. 217-220; a.mlf., “Bayar’ın Bursa Nutkunda Karanlık Bırakılan Lâiklik Mevzuu”, a.e., II/47 (1949), s. 341-349; Eşref Edib, “Celâl Bayar Gladiston’dan mı İlham Aldı?”, a.e., II/39 (1949) s. 220-222; “Mâhut Hâdiseyi Çıkaran Kimlerdir?”, a.e., II/42 (1949), s. 265-296; Tevfik Çavdar, “Demokrat Parti”, CTDA, VIII, 2060-2070; TA, V, 428-438.

Davut Dursun

BAYAT

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugati't-Türk'te Oğuz boyları listesinde Bayatlar'a dokuzuncu sırada yer vermiş ve damgasının şeklini de göstermiştir. Fahreddin Mübârekşah'ın Türk ve Oğuz boyları listesinde de Bayatlar zikredilmiştir. Reşîdüddin ise listesinde Bayat'ı Bozok boyları arasında saymış ve boyun adına "devletli ve nimeti bol" şeklinde mâna vermiştir. Yine aynı müellif

Bayatlar'ın damgasını göstermiş, diğer üç boyla ortak olan ongununun (totem kuşu) şahin, şölenlerdeki et paylarının "sağkarı yağrın" (sağ kürek kemiği) kısmı olduğunu bildirmiştir.

Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde Bayatlar Korkut Ata (Dede Korkut) ile temsil edilmiştir. XIV. yüzyılın başlarında tesbit edilmiş hâtıralara göre, Bayat boyundan Kara Hoca'nın oğlu olan Korkut Ata akıllı, bilgili ve keramet sahibi bir insandı. "Ala atlı kiş tonlu" Kayı İnal Yavku ile ondan sonra gelen hükümdarlar devrinde çıkan birçok güç siyasî meseleler Korkut Ata'nın dirayeti sayesinde halledilmiştir.

Selçuklular devrinde ise pek az Oğuz boyunun adı geçmektedir. Bu arada 513'te (1119) Basra şehrini Sungur el-Bayâtî'nin idare ettiği görülmektedir. Ancak bu isimde "et-Türkmânî" nisbesinin bulunmaması, onun Bayat boyundan gelmiş olabileceğinde biraz tereddüde yol açıyor. Fakat aynı yüzyılda İran'ın Lûristan eyaletindeki Bayat Kalesi'nin adını bu boydan aldığında şüphe yoktur. Öte yandan Bayatlar'ın Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesine de kalabalık bir halde katıldıkları anlaşılmaktadır. XV ve XVI. yüzyıllarda görülen kırk iki yer adı tamamen Anadolu'nun fethi ve iskânında rol oynayan Bayatlar'ın hâtıralarıdır. Bu yer adları Anadolu'nun Fırat ırmağından Adalar denizine kadar olan bölgesinde bulunmaktadır.

Bayatlar'ın kalabalık bir kısmı Selçuklular devrindeki fetih ve göç

hareketlerine katılmayarak Seyhun boylarında kalmışlardı. Fakat bunlar Moğol istilâsı üzerine diğer oymaklarla birlikte Anadolu'ya göç ettiler. Ancak istilânın Anadolu'ya da yayılması üzerine Memlük Devleti'nin idaresindeki Kuzey Suriye'ye geçtiler. Bayatlar burada, bilhassa Avşar ve Beğdili boylarıyla birlikte 40.000 çadırdan fazla olduğu söylenen Türkmenler'in Bozok kolunu meydana getirdiler. Buradaki Bayatlar'ın oynadıkları başlıca roller şunlardır:

1. Büyük bir ihtimalle Dulkadırlı Beyliği'ni kurmuşlar (1337), bununla ilgili olarak geniş ölçüde Maraş ve Elbistan bölgesinin yeniden iskânına katılmışlardır.

2. XV. yüzyılın başlarında Kara Tatarlar'dan boşalan Yozgat ve komşu yörelerde Bozok oymakları yurt tutmuştu. Bunlar arasında kalabalık sayıda Bayatlar da vardı. Bu Bayatlar kışın Kuzey Suriye'ye gittiklerinden Şam Bayatı adını taşıyorlardı. Bu Şam Bayatı'nın bir bölüğü Akçalu (Ağçalu) ve Akça Koyunlu (Ağça Koyunlu) boylarının kolları ile birlikte Kaçar boyunu teşkil ettiler ve XV. yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Azerbaycan'daki Gence yöresine gittiler. Bu Kaçarlar'ın da bir kolu XVII. yüzyılın başlarında İran'daki Esterâbâd yöresine göç ettirildi. XVIII. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak 1925 yılına kadar İran'ı idare eden Kaçar hânedanı bu Kaçar koluna mensup olup Şam Bayatı'ndan çıkmış olması mümkündür. Bozok'ta kalan Şam Bayatı kolu ise çiftçilik yaptığı ekinliklerde bir müddet sonra köyler kurarak tamamıyla yerleşik hayata geçmiştir.

3. İnallu, Akçalu ve Akça Koyunlu gibi büyük oymakların da yine bu Bayatlar'dan çıkmış olması muhtemeldir.

4. Bayatlar'dan önemli bir kol, XV. yüzyılın son çeyreğinde Akkoyunlu fethi üzerine İran'a göç etti. Bunların bir kısmı Azerbaycan'da, önemli bir kısmı da Hemedan'ın güneydoğusundaki Kezzâz ve Girihrûd yöresinde yurt tuttu. Bu sonuncu Bayat kolu XVI. yüzyılın son çeyreğinde 10.000 çadır olup her yerde aranan cins atlar yetiştiriyorlardı. Şah Abbas Bayatlar'ın toplu halde yaşamalarını mahzurlu gördüğü için beylerinden bazılarını Azerbaycan'daki sancaklara tayin ederek onları dağıttı.

Aynı yüzyılda Horasan'da Nîşâbur bölgesinde de Bayatlar yaşıyordu.

Ancak bu Bayatlar'ın Moğol asıllı Bayaut oldukları anlaşılmıştır. Onlara Kara Bayat denilmesi de buradan gelmiş olabilir. Asıl Bayatlar'ı bunlardan ayırt etmek için Ak Bayat yahut Öz Bayat (Bayât-ı mutlak) deniliyordu. XIX. yüzyılın başlarında Ak Bayatlar Azerbaycan'da (5000 kişi), Tahran çevresinde (3000 kişi), Fars'ta Şiraz taraflarında (3000 kişi) olmak üzere üç kol halinde yaşıyorlardı. Kara Bayatlar ise eskisi gibi Nîşâbur dolaylarında (8000 kişi) oturuyorlardı.

5. Kanûnî devrinde Kuzey Suriye'deki ana Bayat kolu yirmi obadan meydana gelmişti. Fakat bu obaların nüfusları fazla değildi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında boyun başında bulunan Bozca adlı boy beyi ailesi, boy halkından birçok kimseyi de yanına alarak İran'a gitti. Bunlar orada Bozcalu adıyla anıldılar ve varlıklarını geçen yüzyılın sonlarına kadar korudular.

6. Anadolu'daki Bayatlar başsız kalmış olmakla beraber Pehlivanlı ve Reyhanlı gibi güçlü obaları da vardı. XVII. yüzyılda Bayat'ın obalarından çoğu kardeşleri Pehlivanlılar'ın, geri kalanları da öbür kardeşleri Reyhanlılar'ın etrafında toplandılar. Böylece XVIII. yüzyılda Pehlivanlılar 15.000 çadıra sahip güçlü bir oymak halinde Bozok'ta (Yozgat ve bazı komşu yöreler) oturuyor, Reyhanlılar da 3000 çadıra yükselerek yazı Sivas'ın güneyindeki Yeni İl'de, kışı da Amik ovasında geçiriyordu. XIX. yüzyılda Pehlivanlılar'ın çoğu Yozgat-Ankara arasındaki yörede yerleştiler. Reyhanlılar da 1865'te Amik ovasındaki kışlağında yerleştirildi ve böylece Reyhanlı kasabası meydana geldi. Bayat'ın Kuzu Güdenli oymağı da Kayseri'nin Bucak Kışla yöresinde toprağa bağlandı.

Irak'ta Kerkük bölgesinde oturan Bayatlar hakkındaki bilgiler ise XIX. yüzyıldan geriye gitmiyor. Verilen bilgiye göre adı geçen yüzyılın başlarında Tâuk (Dakûka) yöresinde 2000 çadır Bayat yaşıyordu. Bu Bayatlar'ın da İran Bayatları'ndan olmaları muhtemeldir.

Bayatlar büyük şahsiyetler çıkarmış boyların başında gelir. Oğuz elinin büyük mânevî şahsiyeti Dede Korkut (Korkut Ata) Bayat'tan olduğu gibi büyük şair Fuzûlî de bu boya mensuptur. Cem Sultan adına Osmanlı hânedanının eski atalarına dair Câm-ı Cem-Âyin adlı eseri yazan Mahmud Oğlu Hasan'ın da Bayat'tan olduğu bilinmektedir. İran Azerbaycanı'nda

âşıklar tarafından saz eşliğinde söylenen Bayatî adlı türkülerin aslı da, ismin gösterdiği gibi, Bayat boyunun ezgilerinden gelmektedir. Bayatlar'ın yetiştirdikleri cins atlar ise sadece İran'da değil Irak'ta da en beğenilen atlardan sayılıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Divânü lugati't-Türk Tercümesi, I, 55-59; Fahreddin Mübârekşah, Târîḫ (nşr. E. Denisson Ross), London 1927, s. 47; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîḫ (nşr. Berezin), Petersburg 1861, s. 32-38; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 222-237, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Bayatlar", TDED, IV/4 (1952), s. 373-417.

Faruk Sümer

BAYATÎ

Asıl adı Hasan b. Mahmûd olup Cem Sultan'a ithaf ettiği Câm-ı Cem-âyîn adlı eserle tanınan XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi.

(bk. CÂM-ı CEM-ÂYÎN)

BAYATÎ

Türk mûsikisinde bir ana makam.

Mûcidi bilinmemekle beraber beş asırdan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. Adının, Oğuzlar'ın bir kolu olan Bayat Türkleri'ne izâfeten verildiği ileri sürülmektedir. Kelime beyatî şeklinde de kullanılır.

Uşşak makamı ile aynı diziyi kullanan, ancak orta bölge perdelerinde başlayan seyir ile uşşaktan ayrılan bayatî, Türk mûsikisinde makamların teşhis ve tarifinde "dizi"nin fazla önem taşımadığı, makam kavramının "seyir"le oluştuğu gerçeğinin tipik bir örneğidir. Donanımına segâh bemolü yazılır. Güçlüsü nevâ, durağı dügâh perdesidir. Güçlü civarından başlayan ve hemen daima aceme karşı karcığar geçkisini kullanan bayatî uşşak dörtlüsü ile karar verir. Meyan geçkileri acem, karcığar, gerdâniye veya muhayyer makamlarına yapılır.

Uşşak makamına oranla daha az karamsar, daha berrak ve renkli bir makam olan bayatîye örnek olarak Kûçek Derviş Mustafa Dede'nin âyîn-i şerifi; Behram Ağa ile Neyzen Emin Dede'nin devr-i kebîr, Kantemiroğlu'nun çenber, Şehzâde Seyfeddin Efendi'nin hafif usulündeki peşrevleri; Hammâmîzâde İsmâil Dede'nin hafif usulündeki "Bir gonca-femin yâresi vardır ciğerimde" ve Zekâi Dede'nin devr-i kebîr usulündeki "Ol gülün gülzâr-ı hüsnü bâd-ı mihnet bulmasın" mısraları ile başlayan besteleri; Tab'î Mustafa Efendi'nin "Çıkmaz derûn-i dilden efendim mahabbetin" mısraı ile başlayan ağır aksak semâisi ile "Gül yüzlülerin şevkine gel, nûş edelim mey" mısraı ile başlayan nakış yürük semâîsi; Hammâmîzâde İsmâil Dede'nin ağır aksak usulündeki "Nice bir aşkınla feryâd edeyim" mısraı ile başlayan şarkısı gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, s. 74-75; Ezgi, Türk Musikisi, I, 57, 60; IV, 213; Arel, Türk Musikisi, s. 20; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 94, 335-338.

Cinuçen Tanrıkorur

BAYATÎ-ARABAN

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Terkip edeni bilinmemekle beraber dört buçuk asırdan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. III. Selim ekolü bestekârlarından Hacı Sâdullah Ağa tarafından canlandırılmıştır. İkinci tür araban dizisinin (bk. ARABAN) bayatî makamı çeşnisiyle karar vermesinden ibarettir.

Büyük formlu klasik eserlerde nevâ perdesi üzerindeki hicaz beşlisi, çârgâh perdesi yerine nîm hicaz perdesinin yeden olarak gösterilmesi suretiyle zengûleli şekilde kullanılmıştır. Donanımına karar kalıbının ârızası olan segâh bemolü konur. Ancak donanımında karcığar makamı ârızalarının gösterildiği, karar perdelerinin ise ezgi içinde kullanıldığı bayatî-araban eserlerin de çoğunlukta olduğunu belirtmek gerekir. Güçlüleri sırasıyla muhayyer, gerdâniye ve nevâ perdeleri, durağı dügâh perdesidir. Meyan geçkileri genellikle muhayyer, acem, arazbar veya tiz durakta sabâ makamlarına yapılır. Bütün birleşik makamlar gibi inici seyir gösterir.

Karcığar makamına oranla daha parlak, neşeli ve geniş imkânlı bir makam olan bayatî-arabana örnek olarak Gazi Giray Han'ın muhammes, Ulvi Erguner'in devr-i kebîr usulündeki peşrevleri, Şehzâde Seyfeddin Efendi ve Muhiddin Erev'in saz semâileri ile Hacı Sâdullah Ağa'nın iki beste, iki semâiden müteşekkil klasik faslı gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 150-154; IV, 252; Arel, Türk Musikisi, s. 93; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 140, 535-536.

Cinuçen Tanrıkorur

BAYBARS

Rüknüddîn Baybars el-Mansûrî en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hitâî (ö. 725/1325) Memlükler döneminin meşhur emîr, fakih ve tarihçilerinden.

el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un (1280-1290) kölelerinden olduğu için el-Mansûrî nisbesiyle anılmaktadır. Sultan I. Baybars zamanında (1260-1277) Suriye ve Kilikya'da Franklar'a karşı yapılan seferlere katıldı. Kalavun zamanında Kerek ve Şevbek ile civarına vali tayin edildi. Ancak el-Melikü'l-Eşref Halil (1290-1293) bir yıl sonra onu bu görevden aldı. Mısır'a dönen Baybars daha sonraki yıllarda Akkâ ve Anadolu'daki Kal'atü'r-Rûm kuşatmalarına ve Moğollar'a karşı yapılan iki sefere katıldı. Kısa bir süre sonra el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından "eddevâdârü'l-kebîr" unvanıyla Dîvân-ı İnşâ reisliğine getirildi. el-Melikü'l-Mansûr Lâçin 1297'de tahta geçince onu azletti. Ancak el-Melikü'n-Nâsır 1299'da Baybars'ı tekrar devâdar tayin etti ve 1304

yılına kadar bu unvanı korudu. 1303'te meydana gelen bir zelzele sonucu yıkılan İskenderiye'nin imarı ile görevlendirildi. Ertesi yıl nâib-i saltanat Sellâr tarafından görevinden alındı. 1308-1309 yıllarında Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ile emîrleri arasındaki bazı ihtilâfların halledilmesine çalışan heyetin faal bir elemanı oldu. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı sırasında tekrar eski vazifesi olan Dîvân-ı İnşâ reisliğine getirildi. Ayrıca nazarü'l-ahbâs ve dârü'l-adl nâibliklerinde bulundu. 1311 yılında nâib-i saltanat olduysa da bu görevi bir yıldan az sürdü. Ertesi yıl diğer bazı emîrlerle birlikte tevkif edilerek İskenderiye'de hapsedildi. Beş yıl kadar süren hapis hayatından sonra nâib-i saltanat Argun'un aracılığı ile tahliye edildi. 1323 yılında hacca gitti. 25 Ramazan 725'te (4 Eylül 1325) vefat etti.

Aynı zamanda değerli Hanefî fıkıhçılarından olan Baybars, Kahire'nin dışında Süveykatülizzî denilen yerde el-Medresetü'd-devâdâriyye adında bir Hanefî medresesi yaptırmıştır. Bilgili, faziletli ve vakarlı bir kimse olduğu, Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un kendisine büyük hürmet gösterdiği rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-hicre. On bir ciltten meydana gelen (İbn Hacer, İbnü'l-İmâd, Sehâvî ve Kehhâle'ye göre yirmi beş cilt) bu büyük eser yıllara göre tertip edilmiş bir umumi tarihtir. İlk devirlere ait başlıca kaynağı İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîẖ'idir. Müellif eserinde yaratılıştan 724'e (1324) kadar meydana gelen olayları anlatır. Özellikle kendi gözlemlerine dayanan son kısımlar, Bahriyye Memlükleri tarihinin orijinal kaynaklarındandır. Nitekim Aynî ve İbn Tağrîberdî eserlerinde Zübdetü'l-fikre'ye sık sık atıflar yapmışlar ve bu eseri kaynak olarak kullanmışlardır. Ancak bu önemli tarihin günümüzde yalnız birkaç cildinin varlığı bilinmektedir. Bunlardan IV. (131-252), V. (252-322), VI. (323-399) ve IX. ciltlerin (655-709) çeşitli Avrupa kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur (bk. İA, II, 364). 2. et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'ddevleti't-Türkiyye. 647-711 (1249-1311) yılları arasında meydana gelen olayları ihtiva eden ve birinci elden kaynaklardan faydalanılarak hazırlanmış olan Bahriyye Memlükleri tarihidir. Müellif 710 (1310) yılında tamamladığı eserini Sultan Kalavun'a ithaf etmiştir. Daha sonra bazı ilâvelerde bulunduğu bu tarih, 711 (1311) yılında nâib-i saltanat tayin edilmesiyle sona ermektedir. Daha sonra 721 (1321) yılına ait olayları da eserine ilâve etmek için bazı teşebbüslerde bulunmuşsa da bunlar sonuçsuz kalmıştır. Eser olayları bizzat yaşamış, Moğollar ve Haçlılar'la yapılan savaşlara katılmış bir görgü şahidinin kaleminden çıkmış olması dolayısıyla çok önemli bir vesika mahiyetindedir. Baybars bizzat şahit olmadığı olayları yazarken de çok itina göstermiş ve doğruluğunu tesbit edemediği hadiseleri eserine almamıştır. Müellif şahıslardan ziyade olaylarla ilgilenmiştir. Halbuki diğer Arap tarihçileri olayları genellikle şahısların üzerindeki tesirleri açısından ele alıp incelerler. Baybars bu eserinde, Zübdetü'l-fikre'de yer almayan olaylar hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, kendi devrinde Mısır ve Suriye'de vuku bulan bütün olayları anlatmaktadır. Eserin 728'de (1327-28) Ahmed b. Muhammed el-Kindî tarafından Dımaşk'ta istinsah edilen yazma nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir.

Sehâvî Baybars'ın el-Letâif fî ahbâri'l-halâif adlı bir eserinden, Süyûtî ve Bağdatlı İsmâil Paşa da bir Kur'an tefsirinden bahsederler. Mevâizü'l-ebrâr adlı kitabından ise sadece Brockelmann söz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 62-65; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Kahire 1966, II, 43; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 4, 9, 20, 99, 100, 167, 172-173, 215, 233, 270-272; IX, 3-5, 11, 16-17, 30-34, 56, 263-264; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîh, s. 95, 150-154; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 555; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 66-67; Keşfü'z-zunûn, II, 1951; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 59-60; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, III, 85; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 233; Brockelmann, GAL, II, 54-55; Suppl., II, 43; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 402-403; F. Rosenthal, History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 75, 335, 418; Sarton, Introduction, III/1, s. 961-962; Abdel Hamid Saleh, "Un mot sur Baybars al-Mansurı et son Euvre, la Tuhfa", Annales Islamologiques, XX, Caire 1984, s. 55-60; D. S. Margoliouth, "Baybars", İA, II, 363-364; E. Ashtor, "Baybars al-Mansurı", EI² (Fr.), I, 1162.

Asri Çubukçu

BAYBARS I

el-Melikü’z-Zâhir Rüknüddîn es-Sâlihî el-Bundukdârî (ö. 676/1277)

Mısır Bahriyye Memlükleri sultanı (1260-1277).

620’de (1223) Kıpçak ülkesinde doğdu. Kıpçak kabilelerinden Borçoğlu veya Borlu kabilesine mensuptur. Esir olarak önce Sivas’a, daha sonra Halep’e ve Dımaşk’a götürüldü. Orada bir kuyumcuya satıldıktan sonra Hama’da mahpus bulunan Emîr Alâeddin Aytekin el-Bundukdârî tarafından satın alındı ve onunla birlikte Kahire’ye gitti. Bu şehirde el-Melikü’s-Sâlih’in teşkil ettiği Bahriyye Memlükleri’ne katıldı. Kısa zamanda kendini göstererek Bahriyye Memlükleri’nin önde gelen liderleri arasına girdi. el-Melikü’s-Sâlih’in oğlu Turan Şah zamanında, Dimyat’ı ele geçirerek Mansûre’ye kadar ilerleyen Fransa Kralı IX. Louis’nin yenilgiye uğrayıp esir düşmesinde önemli rol oynadı (1250). Aynı zamanda Memlük gruplarına karşı olumsuz bir tutum içinde bulunan Turan Şah’a karşı suikast düzenleyenlerin elebaşılarından biri oldu. Ondan sonra tahta çıkan Aybek’in Bahriyye Memlükleri’nin önde gelen reislerinden Aktay’ı öldürtmesi üzerine arkadaşlarıyla birlikte Dımaşk ve Kerek Eyyûbî meliklerinin yanına sığındı. Aybek’in yerine Mısır tahtına Kutuz geçince tekrar Kahire’ye döndü ve onun hizmetine girdi. Bu sırada Suriye’ye giren Moğollar’a karşı Kutuz’un sevkettiği orduda öncü kuvvetlerin kumandanlığını yaptı. Aynicâlût’ta Moğollar’ın hezimete uğramasında önemli rol oynadı (3 Eylül 1260). Burada gösterdiği başarılar sebebiyle Kutuz’dan Halep nâibliğine tayinini istediyse de bu isteği kabul edilmedi. Gerek bu isteğini kabul etmemesi gerekse Bahriyye Memlükleri’nin reisi Aktay’ın öldürülmesi işine karışması dolayısıyla Kutuz’a karşı kin besleyen Baybars onun ortadan kaldırılması için bir suikast planı hazırladı. Sonunda avlanmak üzere karargâhtan uzaklaşan Kutuz’u arkadaşlarının yardımıyla öldürdü (23 Ekim 1260). Kutuz’un katli üzerine Sâlihiye’de saltanat otağında toplanan Bahriyye Memlükleri’nin ileri gelenleri Baybars’ı sultan ilân ettiler. Baybars Kahire’ye girip Kal‘atülcebel’e çıkarak el-Melikü’z-Zâhir unvanı ile 26 Ekim 1260’ta tahta geçti.

Baybars'ın tahta çıkışı ile Memlük tarihinde yeni bir dönem başladı. On yedi yıl kadar süren saltanatı sırasında Mısır ve Suriye'deki Memlük Devleti'nin gerçek mânada kurucusu oldu. Başa geçer geçmez dışarıda Moğol ve Haçlı tehlikesine karşı koyarak nüfuzunu Nûbe ve Arap yarımadasına yayacak bir siyaset takip etti. İçeride ise ayaklanmaları bastırarak emniyet ve asayişi sağladı. Ayrıca Mısır ve Suriye'de kendisinden sonra da uzun müddet devam edecek olan idarî düzenlemelerde bulundu. Baybars icraatını yapabilmek için İlhanlılar'a karşı Altın Orda Hanlığı, Suriye'deki

Haçlılar'a karşı da Bizanslılar'la anlaşmaktan çekinmemiş, ayrıca Mısır ve Suriye'deki Memlük hâkimiyetini kuvvetlendirmek için Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurmuştur.

Aynicâlût yenilgisinden sonra İlhanlılar'ın 1265'te Fırat üzerindeki Birecik Kalesi'ne hücumları Baybars'ı bizzat sefere çıkmaya mecbur bıraktı. Onun bu hareketi üzerine İlhanlılar kuşatmayı kaldırarak geri çekildiler. Aynı yıl Hülâgû'nun ölümü üzerine İlhanlı tahtına geçen Abaka Haçlılar'la anlaşarak 1269'da Halep yakınlarındaki Sâcûr'a kadar ilerledi. Baybars buraya bir ordu sevkettiği gibi kendisi de Suriye üzerine yürüdü. Henüz Dımaşk'a ulaştığı bir sırada da İlhanlılar'ın bozguna uğrayarak geri çekildikleri haberini aldı. Ancak Abaka bu başarısızlıktan yılmadı. 1271'de Antep ve Hârim'e hücum etti; fakat Baybars'ın kuvvetleri İlhanlılar'ı Harran'da yendi ve müttefikleri olan Haçlılar'ı da bozguna uğrattı. Bunun üzerine Abaka barış istemek zorunda kaldı, buna rağmen bir taraftan da 1272'de askerî harekâtını sürdürdü. Birecik'i tekrar kuşattıysa da Baybars'ın geldiğini duyunca kuşatmayı kaldırdı. İlhanlı saldırıları üzerine Baybars sadece müdafaada kalmadı. Selçuklular'dan gelen istekler üzerine harekete geçerek Nisan 1277'de Elbistan'da İlhanlılar'ı ağır bir bozguna uğrattı.

Baybars Moğollar karşısında gösterdiği başarıları Haçlılar karşısında da gösterdi. Daha başa geçer geçmez Haçlılar'a hücuma başladı. 1261'de VI. Bohemond'un İlhanlılar'la anlaşması üzerine Antakya'ya saldırdı, 1262'de de bu saldırısını tekrarladı. Baybars Haçlılar'a karşı topyekün bir mücadeleye girişmek ve onları Ortadoğu'dan çıkarmak amacındaydı. Nitekim 1265 Şubatı başlarında harekete geçerek Kaysâriye, Yafa, Aslis ve

Arsuf şehirlerini ele geçirdi. 1266'da ise doğuda Akkâ üzerine hücum etti. Ancak buranın çok müstahkem olduğunu görünce Safed'e yöneldi, aynı yılın yazında Remle'yi aldı. Ayrıca Ermeni Kralı I. Hetum'un Moğollar'la iş birliği yapması dolayısıyla Kalavun kumandasında büyük bir orduyu onun üzerine yolladı. 24 Ağustos 1266'da I. Hetum'un kuvvetlerine büyük bir darbe indirildi. Memlük ordusu Adana, Misis, Tarsus, Sis gibi şehirleri yağmaladı. 1267'de Baybars Taberiye ve Akkâ bölgelerini vurdu. Nihayet 1268 Nisan ayı başlarında Antakya'ya hücum etti, kısa bir kuşatmadan sonra şehri zaptetti. Bu fetih Haçlılar'ın doğuda kurdukları ikinci prensliğin ortadan kaldırılması demekti. Baybars daha sonra 1271'de Tarablus prensliğine saldırarak birçok şehri ve kaleyi ele geçirdi. Ancak 1270'te Kıbrıs'ı fethetmek için gönderdiği donanmanın fırtınaya yakalanarak birçok geminin kaybolması, bu seferin başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açtı. Baybars ayrıca Suriye'de Bâtınîler'in direnişlerini kırıp onları kendine bağladı. Onun bu başarıları üzerine 1271'de, ileride İngiltere tahtına geçecek olan Prens Edward kumandasında küçük bir Haçlı kuvveti Akkâ'ya geldi. Bunlar Suriye'deki Haçlılar'a pek yardımda bulunamadılarsa da Baybars ile Haçlılar arasında on yıllık bir barışı sağladılar. 1275'te tekrar Anadolu seferine çıkan Baybars Adana, Sis, Tarsus ve Ayas'ı yağmaladı.

Baybars Moğollar'ı bozguna uğrattıktan sonra Antakya üzerinden Dımaşk'a döndüğü bir sırada ansızın hastalandı, on dört gün sonra da 20 Haziran 1277'de vefat etti ve Şam'da yaptırılan türbesine defnedildi. Devlet idaresine getirdiği yenilikler ve kurduğu müesseselerle Memlük Devleti'nin gerçek kurucusu sayılan Baybars, haleflerinin gelecekte takip edecekleri siyasetin ana hatlarını çizmiş, halk hikâyelerine konu teşkil edecek kadar büyük şöhret kazanmıştır. Samimi bir müslüman olan Baybars aynı zamanda Cengiz yasasını ve töresini de uygulardı. Düzenli ve çalışkan bir devlet adamı olarak ülkenin idaresini sıkı kontrolü altında tutar, adalete, hak ve hukuka büyük önem verirdi. Dört büyük Sünnî mezhep mensuplarının işlerini görmek için her mezhebe ait ayrı ayrı kadıların başına kadılkudâtlar tayini ni ilk önce o gerçekleştirmiştir. Devlete merkeziyetçi bir yapı kazandırmaya çalıştığı gibi bütün ülkeyi düzenli bir yol şebekesiyle Kahire'ye bağladı. Mükemmel bir posta teşkilâtı kurdu, ordusunu yeni silâhlarla donattıktan başka İskenderiye, Kahire, Dimyat tersanelerini genişletti. "Hâdimü'l-Haremeyn" sıfatını kullanan ve önceleri taşıdığı "Rükneddin" unvanını, hıristiyan ve müşrik Moğollar'a karşı kazandığı

zaferler dolayısıyla “Seyfeddin” şeklinde değiştiren Baybars’ın, ayrıca Suriye’nin çeşitli yerlerine Türkmenler’i yerleştirdiği, Türk Memlükleri çoğalttığı, Türk-Moğol geleneklerine değer verdiği, Berke Han’ın kızı ile evlendiği ve veliaht olarak ilân ettiği oğluna Türk adı verdiğine göre millî şuura sahip olduğu anlaşılmaktadır. Baybars bir asker ve kumandan olarak Ortaçağ İslâm-Türk tarihinin büyük simalarındandır. Kaynaklarda uzun boylu, esmer tenli, mavi gözlü olarak tarif edilmektedir. Ayrıca çevgân oyununa çok düşkün olduğu, birçok hayır eseri meydana getirdiği de belirtilmektedir. Üçü erkek on çocuğu olmuştur.

Baybars’ın hayatı hakkında en önemli kaynaklar, onunla ilgili olarak yazılan üç hususi tarihtir. Bunlar İbn Abdüzzâhir’in er-Ravzü’z-zâhir fî sîreti’l-Meliki’z-Zâhir, İbn Şeddâd’ın Sîretü’l-Meliki’z-Zâhir Baybars ve Şâfi‘ b. Ali’nin Hüsnü’l-menâkıbi’s-sırriyyeti’l-müntezea mine’s-sîreti’z-Zâhiriyye adlı eserleridir. İbn Abdüzzâhir’in eserinin British Museum’daki eksik bir nüshası (Add., 23, 331) Fâtıma Sâdık tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiş (Baybars I of Egypt, Dacca 1956), Abdülazîz el-Huveytır daha sonra bu nüsha ile Süleymaniye Kütüphanesi nüshasını (Fâtih, nr. 4367) esas alarak eserin tenkitli neşrini yapmıştır (Riyad 1396/1976). İbn Şeddâd’ın eserinin ikinci kısmını (Edirne Selimiye Ktp., nr. 1507) Şerefettin Yaltkaya Türkçe’ye tercüme etmiş (Baybars Tarihi, İstanbul 1941), Edirne Selimiye Kütüphanesi’nde (nr. 2306) bulunan nüshanın “Târîhu’l-Meliki’z-Zâhir” başlığını taşıyan kısmı da Ahmed Hutayt tarafından neşredilmiştir (Die Geschichte des Sultan Baibars, Wiesbaden 1983). Eserin III. kısmı Süleymaniye (Fâtih, nr. 4392), V. kısmı da Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1607) kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Şeşen, I, 120). Şâfi‘ b. Ali’nin eserini neşreden Abdülazîz el-Huveytır

(Riyad 1976), Baibars The First (London 1978) adıyla başka bir eser de kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 9-13, 29-39, ayrıca bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, İstanbul 1286, III, 208 vd.; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I, 435-639; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 101 vd., 175-258; G. Wiet, L'Egypte Arabe, Paris 1926, s. 431 vd.; a.mlf., "Baybars I", EI² (İng.), I, 1124-1126; Saîd Abdülfettâh Âşûr, ez-Zâhir Bâybârs, Kahire 1963; a.mlf., el-Hareketü's-salîbiyye, Kahire 1986, II, 1084-1085, 1092, 1130-1131; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1975, I, 120; Abdul-Aziz Khowaiter, Baibars The First: His Endeavours and Achievements, London 1978; Robert Irwin, The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Kent 1986, s. 37-61; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 264-296; Kâzım Yaşar Kopraman, "Mısır Memlûkleri (1250-1517) Mısır'da Memlûk Devleti'nin Kuruluşu", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi, İstanbul 1987, VI, 455-466; Abdülkadir el-Mağribî, "el-Melikü'z-Zâhir Bâybârs", MMLADm., XII/3-4 (1946), s. 137-140; XII/5-6, s. 227-235; XII/7-8, s. 329-337; M. L. Bates, "The Coinage of the Mamluk Sultan Baybars I: Additions and corrections", American Numismatic Society Museum Notes, sy. 22 (1977), s. 161-181; M. R. Broome, "The Silver Coins of Baybars I. Without mint name", a.e., sy. 24 (1979), s. 219-223; Jonathan M. Bloom, "The Mosque of Baybars al-Bunduqdarı in Cairo", AIsl., XVIII (1982), s. 45-78; M. Fuad Köprülü, "Baybars I", İA, II, 357-363.

Kâzım Yaşar Kopraman

BAYBARS I CAMİİ

Bahriyye Memlükleri'nden Sultan I. Baybars el-Bundukdârî tarafından Kahire'de yaptırılan cami.

Memlük sultanlarının Kahire'de yaptırdığı camiler arasında günümüze ulaşanların en eskisi olan Baybars Camii, aynı zamanda bânisinin pek çok hayır eseri arasında en büyük ve sanat tarihi bakımından en değerli olanlarından biridir. Surlarla çevrili eski şehrin dışında Hüseyniye adıyla anılan semtte, Baybars'ın gezinti yapmak ve çevgân oynamak için kullandığı Karakuş Meydanı'ndaki bu cami kitâbesinden anlaşıldığına göre 665'te (1267) yapılmaya başlanmış, kaynakların belirttiğine göre 667 (1269) yılında tamamlanmıştır. İnşaat devam ederken 1268 yılında Şam seferine çıkan Baybars, Yafa şehrini Haçlılar'dan alınca kalesini yıkmış ve buradan elde edilen kereste ve mermerleri Kahire'ye göndererek zaferine bir işaret olmak üzere caminin maksûre, mihrap ve kubbesinin inşaatında bu malzemenin kullanılmasını emretmiştir.

Kenarı 100 m. uzunluğunda kare şeklinde bir yapı olan caminin etrafı 10,96 m. yüksekliğinde kesme taştan surla çevrilidir. Üzerinde yüksekliği 1,30 m. kadar olan ve bugün sadece kıble cephesinde örnekleri bulunan süslü mazgalları vardır. Cami bağımsız bir yapı olup dört köşesinde dört kule bulunmaktadır. Bunlardan kıble duvarının iki köşesindekiler kare, diğer ikisi ise dikdörgen şeklindedir. Caminin kuzeydoğu ve güneybatı duvarları dıştan sekizer payanda ile desteklenmiştir. Dış duvarlarında alçı şebekeler ve basamaklı mazgalları bulunan sivri kemerli pencereler mevcuttur. Mihrabın karşısında kuzeybatı duvarının ortasında yer alan cümle kapısı dışa doğru taşan 11,83 m. genişliğinde bir küp biçiminde olup omurga kemerli nişler ve baklava dilimli şekillerle süslenmiştir. Kapı açıklığının iki yanında bugün kaybolmuş olan iki mermer sütun bulunmaktaydı. Bu sütunların sağ ve solunda mukarnaslarla süslü dikdörtgen nişler, bunların üst kısmında kapı kemerinin iki tarafında ise mukarnaslarla süslenmiş üçgen biçiminde kemerli iki niş yer almakta, en üstte bulunan yıldız şeklindeki geçme rozetler içinde "Allah" lafzı ile cephe tezyinatı tamamlanmaktadır. Kapının açıldığı giriş koridoru ise Bâbülfütûh'ta olduğu

gibi pandantifler üzerine oturan basık bir kubbeyle örtülmüştür. Bu kapının üzerinde vaktiyle dikdörtgen gövdeli bir minarenin bulunduğu bilinmektedir. Caminin kuzeydoğu ve güneybatı duvarları üzerinde yine dışarı taşma yaparak inşa edilen ve caminin iç avlusuna açılan iki küçük kapısı daha vardır. Bunların koridorları çapraz kemerlidir. Yan giriş kemerleri biri zikzak, diğeri deniz kabukları biçiminde yapılmıştır. Cami, etrafında revakların bulunduğu takriben kare şeklinde üzeri açık bir sahn ile, kıble tarafında altı sıra sütuna oturan kemerlerin taşıdığı ortası kubbeli, iki yanları ise düz ahşap tavanlarla örtülü ibadet mekânından meydana gelmektedir. Mihrabın önündeki ana ibadet mekânı dokuz bölmeli, üçe üç kemer genişliğinde bir açıklık oluşturan bir maksûre ile ayırt edilmiş ve üzeri Baybars'ın emriyle İmam Şâfiî Türbesi'nde olduğu gibi büyük ahşap bir kubbe ile kapatılmışsa da bunun uzun zaman önce yıkılmış olduğu bilinmektedir. Kökü İran'daki Selçuklu mimarisine kadar uzanan mihrap üzerinde dokuz bölmeli kubbe inşası daha sonra Anadolu camilerinde tekrarlanmış ve muhtemelen oradan da Mısır'a geçmiştir. Ana giriş kapısı tarafındaki revaklar iki sıra sütuna, yan taraflarda ise üçer sıra

sütuna oturmuştur. Ancak günümüzde bu sütunlardan birçoğu kaybolduğu gibi revakların üstündeki tavanlar da çökmüştür. Caminin dikkat çekici bir başka özelliği de girişlerden birinde bugün de görülen ve İslâm mimarisinde "ablak" olarak anılan açık-koyu taş sıralarıyla yapılmış taş işçiliğidir. Creswell'e göre bu, daha sonra Kahire'deki mimari eserlerde tipik bir özellik halini alacak olan bir tekniğin bilinen en eski örneğidir. Caminin alçı pencere şebekeleri sivri kemerlerle şekillendirilmiş ve oymalarla kaplı geçmeli arabesk motifleriyle süslenmiştir.

XVI. yüzyılın başlarına kadar ibadet maksadıyla kullanıldıktan sonra harap olmaya yüz tutan ve tamir ettirilemeyen caminin bazı bölümleri bir ara mühimmat deposu olarak kullanılmıştır. Fransız işgalinden sonra ise enkazı satılıp içinde bazı tâdilât yapılarak kale halinde kullanılmış ve bu devrede Sulkowski Kalesi adıyla anılmıştır. Cami Mehmed Ali Paşa zamanında askerî kamp ve sabun imalâthanesi olmuştur. 1816'da mermer direklerinden bazıları ve taşları Ezher Camii'nin Şerâkut revakının ve Kasru'n-Nîl'in yapımında kullanılmıştır. 1882'den sonra İngiliz hâkimiyeti devrinde askerî fırın ve mezbaha olarak kullanıldığından halk arasında "İngiliz mezbahası" adıyla anılmaya başlamıştır. Nihayet 1915'te mezbaha buradan çıkarılmış,

1918 yılında mülkiyeti Mısır Eski Eserler Kurulu'na intikal ederek mihrap ve civarı ile yıkılmaya yüz tutmuş bölümleri tamir ettirilip tekrar cami haline getirilmiştir. Daha sonraki yıllarda caminin bulunduğu Meydânü'z-Zâhir belediye tarafından tanzim edilmiş, bu şekilde meydan bânisinin vakfına uygun hale getirildikten başka bu düzenleme ile Baybars Camii de bütün güzellik ve ihtişamıyla ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, II, 300; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1986, V, 10; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, II, 155 vd.; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâühe's-sâlihûn, Kahire 1391/1971, III, 32-37; Architecture of the Islamic Wolrd (ed. George Michell), London 1984, s. 118, 129, 225-226; R. B. Parker v.dğr., Islamic Monuments in CairoA Practical Guide, Kahire 1985, s. 271-272; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Kahire 1987, s. 170-172; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo, An Introduction, Leiden 1989, s. 94-95; Jonathan Bloom, "The Mosque of Baybars el-Bundukdarı in Cairo", AIsl., XVIII (1982), s. 45 vd.

Dorıs Behrens Abouseıf

BAYBARS II

el-Melikü’l-Muzaffer Rüknüddîn Baybars el-Çâşnigîr (ö. 709/1310)

Mısır Memlük sultanı (1309-1310).

Sultan Kalavun’un Çerkez asıllı memlük*lerindendir. Kalavun’un oğlu Muhammed’in ilk saltanatı sırasında kendini gösterdi. Ketboğa’nın tahtı ele geçirmesinden sonra nüfûzunu daha da arttırdı ve Burciyye Memlükleri’nin kuvvetli emîrleri arasına girdi. Sultan Lâçin’in katlinden (1299) sonra, Mısır Memlük tahtına ikinci defa geçirilen Muhammed tarafından üstâdüddâr*lığa getirildi (9 Şubat 1299). Nâibüssaltana Emîr Seyfeddin Sâlâr ile birlikte Sultan Muhammed’in küçük yaşta olmasından faydalanarak devlet işlerini eline geçirdi. Hatta sultan üzerinde onun en basit ihtiyaçlarına dahi müdahale edecek kadar ağır bir baskı kurdu. Birbiriyle iş birliği halinde bulunan Sâlâr ile Baybars arasında gizli bir nüfuz mücadelesi de vardı. Ancak bu mücadele fiiliyata dökülmemiş, bunlar kendilerini zorlayan şartlar altında daima birbirlerine destek vermek mecburiyetinde kalmışlardır.

Sultan Muhammed onların baskısı karşısında 5 Nisan 1309’da saltanattan çekildiğini bildirdi. Bunun üzerine ümerâ tahtı Emîr Sâlâr’a teklif ettiyse de Sâlâr, Ketboğa ve Lâçin’in âkıbetine bizzat şahit olduğundan bu teklife yanaşmadı ve sultanlığa Baybars’ın daha lâyık olduğunu söyledi. Böylece kendisi nâib-i saltanat görevinde kalırken Baybars el-Muzaffer unvanıyla sultan ilân edildi (5 Nisan 1309). Baybars’ın sultan olur olmaz halletmek zorunda kaldığı ilk mesele, büyük itibarı olan eski sultan Muhammed idi. Nitekim Suriye bölgesindeki bir kısım ümerâ onun sultanlığını kabul etmiyorlar, Muhammed’e bağlılıklarını sürdürüyorlardı. Bu sırada Kerek’e gönderilen ve başlangıçta yeni sultana bağlı kaldığını bildiren Muhammed, nihayet Suriye’deki emîrlerin desteğini sağlayarak Baybars’a karşı harekete geçmek üzere hazırlıklara başladı. Baybars ise tahtı korumak için son çare olarak Mısır’daki Abbâsî halifesi el-Müstekfî-Billâh’tan kendisine olan biatı yenilemesini istedi. Bu isteğin yerine getirilmesine rağmen ümerânın çoğu Baybars’ı terkederek Muhammed’in yanına gitti. Yalnız kalan Baybars

Muhammed’in Dımaşklılar tarafından sevgiyle karşılanıp onun adına hutbe okunduğunu işitince tahttan feragat ettiğini bildirdi (17 Şubat 1310), ayrıca Muhammed’e haber göndererek ondan af diledi. Ancak bu arada hazineden büyük miktarda para alarak Kahire’den kaçtı. Fakat Gazze yakınlarında yakalandı ve üçüncü defa tahta geçen Muhammed’in huzuruna çıkarıldı; onun ağır hakaretlerine mâruz kaldıktan sonra öldürüldü (16 Nisan 1310).

Saltanatı çok kısa süren Baybars, Burciyye Memlükleri’ne mensup ilk Çerkez sultanı kabul edilmektedir. Ayrıca onun sûfîlerin etkisi altında kaldığı, onların teşvikiyle gayri müslim unsurlara karşı sert davrandığı, Mısır halkının kendisinden nefret ettiği belirtilmekte; bunun yanı sıra Kahire’nin merkezinde hankah, ribat, türbe gibi çeşitli birimleri ihtiva eden bir külliye inşa ettirip (1309), bir vakfiye düzenlettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, II, 33-35, 45, 59, 8081; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VIII, 179-181, 238-242, 260-265, 270-271; İbn İyâs, Bedaiʿu’z-zühûr, I, 151, 152; R. Irvin, The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Kent 1986, s. 85-86, 88, 92, 95, 98, 105, 109; Kâzım Yaşar Kopraman, “Mısır Memlûkleri (1205-1517), Mısır’da Memlûk Devleti’nin Kuruluşu”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 481-489; Leonor Fernandes, “The Foundation of Baybars al-Jashankir: Its Waqf, History and Architecture”, Muqarnas, IV, Leiden 1990, s. 21-42; R. Hartmann, “Baybars II”, İA, II, 363; G. Wiet, “Baybars II”, EI² (İng.), I, 1126.

Kâzım Yaşar Kopraman

BAYBARS II HANKAHI

Kahire’de Cemâliye semtinde II. Baybars’ın inşa ettirdiği hankah.

Baybars’ın tekke, mescid ve türbeden meydana gelen bir külliye görünümündeki hankahı, Kahire’de bu türün ayakta kalabilen en eski örneğidir.

Kaynaklarda “hankāhu Baybars el-Çeşankîr” veya kısaca el-Baybarsiyye adıyla anılan külliyenin hankah kısmı 707’de (1307-1308) türbe, revak ve minaresiyle, diğer bazı kısımları da 709’da (1309-10) inşa edilmiştir. 30x70 m. ebadında düzensiz bir yapı grubundan meydana gelen hankahın cümle kapısı dışarı doğru çıkıntı yapmakta olup yastık biçiminde bir kemer taşı bulunan büyük bir yuvarlak kemer vasıtasıyla, istalaktitlerle oyulmuş iki pandantif üstüne oturan yarım kubbeli bir açıklığa ulaşmaktadır. Bu kapının yanlarında açılan nişler doğan güneş motifi şeklinde tezyin edilmiş ve bir sıra siyah, bir sıra beyaz kesme taşla yapılmıştır. Gotik başlıklı geçmeli mermer sütuncuklar açıklığın köşelerini süslemektedir. Geometrik düzenli orijinal bronz kapının iki tarafında siyah mermer bir zemin üzerine beyaz mermer dolguyla yapılmış bir yazı ve eşikte pek çok Ortaçağ camiine has bir özellik gösteren eski anıtlardan devşirilmiş hiyeroglif yazılı bir taş blok bulunmaktadır. Cephede bânisinin ismini ve unvanlarını gösteren bir yazı şeridi vardır. Fakat Baybars’ın unvanları, tahtını ele geçirerek kendisini idam ettiren Sultan el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından sildirildiği gibi hankah da yirmi yıl süreyle kapatılmıştır.

Önce hankah inşa edilmiş ve türbe kubbesi cümle kapısının sol tarafı üstüne sonradan eklenmiştir. Demir kafesli pencerelere sahip hücreleri ve istalaktitli süslemeleriyle çıkıntı yapan bir duvar, girişin sol tarafı arkasında türbeyi yoldan ayıran küçük bir oda meydana getirmektedir.

Kahire’de dinî binalarda görülen en erken örnek olan dönemeç giriş, hankahın çapraz planlı avlusuna uzanmaktadır. Kıble tarafındaki ana eyvanın yanlarında birbirine havalandırma kanalıyla açılan daha küçük kemerli iki hücre mevcut olup üzeri tonozla örtülüdür. Binanın tarikat yapısı

olmasından gelen sadeliği sebebiyle mihrabı çerçeveleyen iki sütun müstesna bu duvarda tezyinat bulunmamaktadır.

Tonozsuz daha küçük iki eyvan avlunun iki yanında bulunmaktadır. Dördüncü eyvan tonozludur, fakat boyutları ana eyvandan daha küçüktür. Bu değişik boyutlardaki dört eyvan arasında üç sıra küçük odalar yerleştirilmiştir. Üst kat odalarının avluya bakan pencereleri aynı zamanda avlunun ana tezyinatını meydana getirir. Bunlar açıklıkları farklı biçimlerdeki istalaktitler ve ışınsal davlumbazlı omurga veya sivri kemerli nişlerle sona ermektedirler. Bazı pencereler ise yuvarlak çıkıntılı kemerler içindedir. Bir zamanlar iki yüz sûfîyi barındıran hankah, günümüzde ortadan kalkmış olan başka bölümlere de sahipti.

Külliyenin minaresi “mebhare” diye adlandırılan şekildedir. İlk kısım, Nâsır Muhammed Medresesi minaresine çok benzeyen istalaktit gruplarıyla sona eren ve omurga kemerli nişleri olan dikdörtgen bir gövdeye sahiptir. İkinci bölüm ilk defa silindir şeklinde yapılmış olup istalaktitlerle nihayete ermektedir. Minarenin üçüncü bölümü, açık yuvarlak bir pavyon üstüne oturtulmuş kaburgalı bir miğfer biçimindedir. Üstünde bir zamanlar burayı kaplayan yeşil çinilerin kalıntıları bulunmaktadır. Minarede mebhare üslûbunun genel özelliğini veren sekizgen şeklindeki bölüm yoktur. Bu sebeple minare dikdörtgen ve dairevî kısımlar arasında geçişi sağlayan sekizgen bölümün bulunmadığı pek az örnekten biridir.

Türbe. Hankahın ibadet mekânı bezemesiz duvarlarıyla çok sadeyken bânisinin türbesi, çoğu beyaz ve siyah olan zengin mermer kaplamalarıyla tam bir tezat oluşturmaktadır. Türbenin mihrabı iki renkli mermer dolguludur. Mermer alt duvar kaplamaları Kalavun’un türbesindekilerden daha az göz alıcıysa da mihrabı çerçeveleyen ve duvarlar boyunca uzanan ahşap yazı şeridinde olduğu gibi onunla aynı üslûptadır.

Ortaçağ Kahiresi’ndeki diğer sultan türbelerine benzemeyen bu türbe doğrudan doğruya yola açılmamakta, dışarı doğru çıkıntı yapan giriş, büyük demir kafesli pencerelerinden görülen sokak ve kubbeli oda arasında yer almaktadır. Girişin geniş penceresinin, bir isyanla devrilmiş olan Halife Kaim-Biemrillâh’ın sarığıyla birlikte Bağdat’taki Abbâsî halifeleri sarayından sökülerek Fâtımî devrinde Mısır’a getirildiği söylenmekteyse de

aslında bu pencere Baybars'ın hankahının yapıldığı yerde bulunan Fâtımî genel valilik sarayına aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, II, 416; Hasan Abdülvehhâb, Târîhu'l-mesâcidi'l-eseriyye, Kahire 1946, s. 131 vd.; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, II, 249 vd.; Devlet Abdullah, Meʿâhidü tezkiyeti'n-nüfûs fî Mısr, Kahire 1980, s. 97-110; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâʾühe's-sâlihûn, Kahire 1391/1971, III, 166-172, 173 (plan); D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Kahire 1987, s. 76-78; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo, An Introduction, Leiden 1989, s. 104-107; Leonor Fernandes, "The Khanqah of Baybars al-Jashankir", Muqarnas, IV, Leiden 1986, s. 21-42.

Dorıs Behrens Abouseıf

BAYBURT

Karadeniz bölgesinin doğu bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Anadolu'nun kuzeydoğusunda, Çoruh vadisinde sarp bir tepenin üzerinde kurulmuş olup bugünkü yerleşim güneye doğru dar vadiyi de içine alacak şekilde yayılma göstermiştir. Denizden yüksekliği 1150 metredir. Şehrin adı ve ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur.

Ortaçağ Ermeni kaynaklarında Payberd; Bizans kaynaklarında Payper, Baberd, Paypert; XIII. yüzyıl sonlarında bu bölgeden geçen Marco Polo'nun Seyahatnâme'sinde Paipurth, Baiburt; Arap kaynaklarında Bâbirt (بابرت); II. Mesud adına 1291'de basılan bir parada Baypırt; Akkoyunlu tarihinden bahseden çağdaş eserlerde Pâpîrt (پاپيرت) şeklinde geçen kelimenin son hecesi berdin "yüksek kale" anlamına geldiği bilinmekteyse de ilk hecesine bir mâna verilememektedir. Osmanlı dönemine ait kaynaklar bu ismi bugünkü söylenişine uygun olarak Bayburd (بايبورد) şeklinde kaydederler.

Bayburt'un kurulduğu mevki, Eskiçağlar'da Haldiler'in yaşadıkları bölgede yer almaktaydı. Burası daha sonra bir süre Roma hâkimiyetine girdiyse de 395'te imparatorluğun ikiye ayrılması üzerine Doğu Roma (Bizans) toprakları içinde kaldı. Bizans döneminde Bayburt Haldia "tema"sına (eyalet) bağlıydı ve bu eyaleti meydana getiren yedi piskoposluğun dördüncüsünü teşkil etmekteydi. İmparator Iustinianos tarafından kalesinin esaslı şekilde tahkim ve tamir edildiği bilinen şehir Arap fetihleri sırasında Bagrat sülâlesinin hâkimiyeti altında bulunmaktaydı.

Bayburt ve yöresi Türkler'in Anadolu'da ilk yerleştikleri bölgelerdendir. Tuğrul Bey'in Anadolu seferi (1054) sırasında Bayburt, Çoruh nehri ve Karadeniz dağlarına (Parhar) kadar uzanan sahalara akınlarda bulunan Selçuklu kuvvetlerinin hücumlarına mâruz kaldı ise de fethedilemedi. Kesin Türk hâkimiyeti Malazgirt Zaferi'nden sonra gerçekleşti. Şehir, 1072'den 1202'ye kadar bazan Erzurum yöresinde hüküm süren Saltuklular'ın, bazan da Dânişmendliler'in hâkimiyetinde kaldı. Bir ara Trabzon İmparatoru I.

Alexis Comnen’in kumandanı Theodore Gabras tarafından işgal edildiyse de kısa süre sonra yeniden Dânişmendli hâkimiyetine girdi (1098). Selçuklular 1202’de Saltuklu Devleti’ne son verince Bayburt’u da ele geçirdiler. Bayburt’un asıl gelişmesi, Süleyman Şah’ın kardeşi Erzurum Meliki Mugısüddin Tuğrul Şah ve oğlu Cihan Şah (1202-1230) döneminde oldu. Tuğrul Şah Bayburt Kalesi’ni Trabzon İmparatorluğu’ndan gelebilecek tehlikelere karşı yeniden inşa ve tahkim etti. I. Alâeddin Keykubad zamanında Moğollar’a karşı sınırlar kuvvetlendirilir ve yeni kaleler yapılırken Bayburt Erzurum ile birlikte Anadolu Selçuklu Devleti’nin merkezi olan Konya’ya bağlandı. 1243 Kösedağ Savaşı’nın ardından Moğollar’ın Anadolu’yu istilâsı sırasında şehir yapılan antlaşma gereği Selçuklu idaresinde kaldı. Bu durum, 1291’de burada II. Gıyâseddin Mesud adına para basılmasından anlaşılmaktadır.

İlhanlılar devrinde Tebriz-Trabzon yolu üzerinde bulunması dolayısıyla daha da gelişen Bayburt, Ceneviz ve Venedik kervanlarının konakladığı bir yerdi. Moğolistan’a giderken buraya uğrayan Marco Polo şehirde zengin gümüş madenlerinin bulunduğunu belirtir. Hatta İlhanlılar buradan yüklü bir vergi geliri (yılda 21.300 dinar) temin ediyorlardı. Bu dönemde Dârülcelâl unvanı ile anılan ve iktisadî bakımdan canlılık kazanan şehir aynı zamanda küçük bir kültür merkezi durumundaydı. Burada Mahmûdiye ve Yâkutiye medreseleri kurulmuş, Mevlevîlik gelişme göstermiş, ayrıca ahîlik teşkilâtı oldukça yayılmıştı. Son İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın ölümünden sonra (1334) Bayburt Eretnaoğulları’nın eline geçti. Eretnalılar döneminde zaman zaman Erzincan emîrlerinin hücumlarına mâruz kalan ve onlar tarafından zaptedilen şehir daha sonra Mutahharten’in idaresine girdi. Fakat çok geçmeden Kadı Burhâneddin zamanında Akkoyunlu beylerinden Kutlu Bey oğlu Ahmed Bey’in yardımıyla alındı ve ardından Kadı Burhâneddin tarafından Ahmed Bey’e iktâ* edildi. Bir ara Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf tarafından zaptedildiyse de az sonra Akkoyunlu Karayülük Osman Bey bu bölgeyi yeniden ele geçirdi ve şehri kardeşinin oğlu Kutlu Bey’e verdi. Bundan sonra uzun süre Akkoyunlular’ın elinde kalan şehir ve yöresi 1501’de Safevîler tarafından alındı. O sıralarda Trabzon sancak beyi olan Şehzade Selim (I) bu bölgeye akınlarda bulundu (1507), tahta çıktıktan sonra da İran seferine giderken bir kısım kuvvetleri Bayburt üzerine gönderdi. Yanya sancak beyi Mustafa Bey ile Trabzon sancak beyi Bıyıklı Mehmed Bey (Paşa) idaresindeki Osmanlı

kuvvetleri, Şah İsmâil'in emîrlerinden Kara Maksûd-i Sultânî'nin müdafaa ettiği Bayburt'u aldılar (Ekim 1514). Bayburt Erzincan ile birlikte Trabzon Beyi Bıyıklı Mehmed Paşa'ya verildi ve bir sancak merkezi haline getirildi. Osmanlı idaresinde Bayburt, doğu sınırına yakın bir kale-şehir olarak stratejik önemini bir süre korudu. Kanûnî'nin İran seferleri sırasında önemi daha da artan Bayburt Kalesi 1541'de esaslı bir tamir gördü. 1553'te Şah Tahmasb'ın akınlarına mâruz kalan şehir XIX. yüzyıla kadar önemli bir olaya şahit olmadı. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rus birliklerinin işgaline uğradı. 1878 ve 1916'da da Ruslar tarafından işgal edilen Bayburt bu işgaller sırasında geniş ölçüde tahrip edildi. İstiklâl Harbi başlarında Şeyh Eşref'in çıkardığı isyan Hâlid Bey kuvvetleri tarafından bastırıldı.

Osmanlı hâkimiyeti altında bir sancak merkezi olan Bayburt, İran'a ulaşan yolun üzerinde bulunması ve stratejik mevkii dolayısıyla önemli bir yerleşim merkezi idi. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerine göre şehirde on mahalle bulunuyordu. Bunlar Ciğerşin, Cami (Câmi-i Kebîr), Şeyh Hayran, Kadıoğlu,

Ferruhşad Bey Mescidi, Akkünbed, Şingâh, Orta, Taş ve Tuzcuzâde mahalleleriydi. Şehrin toplam nüfusu 1516'da 2477, 1520'de kale muhafızları dahil 4935, 1530'da 3231 ve 1591'de 5630 olup XVI. yüzyıl boyunca gelişme göstermişti. Bu yüzyılda ortalama olarak nüfusun % 40'ını müslümanlar, % 60'ını ise hıristiyan unsurlar oluşturuyordu. XVII. yüzyılda müslüman nüfusta artış görüldü ve bu nisbetler tersine dönmeye başladı. Nitekim 1642'de şehirde toplam 3600 civarındaki nüfusun % 65'ini müslümanlar teşkil ediyordu. Bu artışta muhtemelen XVII. yüzyıldaki karışıklıklar sebebiyle kır kesiminden müstahkem şehirlere doğru meydana gelen nüfus akışının da önemli rolü olmuştu. Şehir Osmanlı hâkimiyeti döneminde de bir müddet iktisadî canlılığını korudu. Fakat XVI. yüzyılın ikinci yarısında Erzurum ve Erzincan gibi şehirlerin önem kazanması Bayburt'u ikinci plana düşürdü. XVI. yüzyılda şehirde canlı bir ticaret hayatı hâkimdi, pazarlanan veya transit olarak buradan geçen ticarî mallardan alınan vergiler önemli miktarlara ulaşıyordu. Ayrıca bu sıralarda şehirde kumaş dokumacılığı ve ticaretine işaret eden bir boyahane yer alıyordu. Evliya Çelebi şehri ziyareti sırasında burada her pazar günü Kadızâde Mehmed Bey Camii önünde pazar kurulduğunu, 5-10.000 kişinin

alışveriş ettiğini, 300 dükkân ve bir bedestenin bulunduğunu, kıymetli seccade ve kilimlerin başka yerlere ihraç edildiğini belirtir. Ayrıca şehirde kale içinde 300 ev ile bir caminin, kalenin Nöbethâne Kapısı'ndan aşağı doğru uzanan asıl şehirde 1000 evin yer aldığını ve on dokuzunda müslüman ahalinin oturduğu toplam yirmi altı mahallenin bulunduğunu kaydeder. Halkının çoğunun vaktiyle Tire'den sürgün olarak getirtilen 3000 kişiden çoğaldığını belirtmesi ise şüphelidir. Evliya Çelebi'nin verdiği rakamlardan Bayburt'un XVII. yüzyıl ortalarında 6000'e ulaşan bir nüfusa sahip olduğu ve aşağıya, dar vadiye doğru yayılmış bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bayburt kültürel gelişmesini Osmanlılar döneminde de sürdürdü. İlhanlılar zamanında inşa edilen Yâkutiye ve Mahmûdiye medreselerinde Bayburtlu Ahî Mehmed ve Ekmeleddin el-Bâbertî gibi önemli şahsiyetler yetişmişti. Osmanlı dönemine ait kayıtlarda da Kadı Mahmud, Bekir Çelebi, Hoca Ali, Şeyh Hayran, Şeyh Veysel, Şeyh Haydar, Seyyid Yâkub, Sultan Fakih ve Abdülvehhâb Gazi gibi birçok şahsın ilim ve kültür hayatında önemli roller oynadıkları görülmektedir. Şehirde ayrıca başta kale olmak üzere birçok tarihî eser de meydana getirilmişti. XVI. yüzyıla ait defterlere göre iki cami, dokuz mescid, dört medrese, beş zâviye, bir hankah, iki muallimhâne, iki hamam vardı. Ancak bunların çoğu bakımsızlık ve tahribat sebebiyle bugüne ulaşamamıştır. Bu eserler arasında, Selçuklu dönemine ait olan ve bugün tamamen yıkılıp eski planına göre yeniden yapılan Câmi-i Kebîr, Şeyh Veysel Camii, Ferecullah Mescidi, Bekir Çelebi Mescidi, Ahî Ahmed-i Zencanî Mescid ve Zâviyesi, Kadızâde Mescidi, Hoca Ali Mescidi, Hasaniye Mescidi, Şeyh Hayran Mescidi, Şingâh Mescidi, Haydarîhâne Zâviyesi, Hoca Yâkut (Yâkutiye), Sultan Fakih, Seyyid Sâlih zâviyeleri sayılabilir.

Osmanlılar zamanında bir sancak merkezi durumunda olan Bayburt fethedildikten hemen sonra Erzincan ile birlikte sancak statüsü kazanmıştı. Sancak beyi daima Bayburt'ta otururdu. Sancak, Erzurum beylerbeyiliği kurulana kadar zaman zaman Diyarbekir'e, zaman zaman da Rum beylerbeyiliğine bağlandı. Irakeyn Seferi sırasında (1534) Kemah ve Bayburt sancakları birleştirilerek Dulkadıroğulları'ndan Alâüddevle'nin torunu ve Şâhruh'un oğlu Mehmed Han'a verildi. Sefer dönüşü Erzurum beylerbeyiliği kurulup Mehmed Han'a verilince (1534) Bayburt ve Kemah

sancakları da paşa sancağı haline geldi. Erzurum o sıralarda harap bir halde bulunduğu için 1548'e kadar buraya tayin edilen ilk beylerbeyiler Bayburt'ta otururlardı. 1551'den sonra sancak statüsünü kaybeden Bayburt Erzurum'un bir kazası oldu. 1631'de yeniden adı geçen eyaletin livâsı haline geldiyse de daha sonra yine bir kaza olarak Erzurum'a bağlandı. 1878 Berlin Antlaşması ile Kars ve Ardahan Ruslar'a verilince Çıldır sancağının merkezi oldu, fakat idarî zorluk yüzünden sancak merkezi 1888'de tekrar Erzurum'a nakledildi.

1516-1518'de Bayburt sancağı Bayburt, Kelkit-Sadak, Kovans, Tercân-ı Ulyâ, Tercân-ı Süflâ nahiyelerinden meydana geliyordu. 1520-1530 döneminde sancağın sınırları genişledi, bağlı kaza ve nahiye sayısı arttırıldı. Bu sırada sancağa Şogayn, Erzurum, İspir, Tekman, Yağmurdere de bağlı bulunuyordu. Ancak muhtemelen 1535'ten sonra Erzurum ve İspir'in ayrı sancak olması sınırlarının daraltılmasına yol açtı ve Bayburt Kelkit, Kovans ve Tercan nahiyelerinden oluşan küçük bir sancak haline geldi. 1551'den sonra kaza durumuna getirilince Kelkit, Kovans ve Yağmurdere nahiyeleri buraya bağlandı. XVI. yüzyılda geçirdiği bu idarî değişiklikler sırasında sancağın toplam nüfusu 1516'da 21.976, 1520'de 62.942, 1530'da 42.794'tü. XIX. yüzyıla ait kaynaklarda ise kazanın nüfusu 53.000-58.000 arasında değişmektedir. Bu yüzyıl sonlarında kazada 110 cami ve mescid, elli bir kilise, seksen üç medrese, otuz dört sıbyan mektebi, 481 dükkân, kırk han, üç hamam, bir tabakhane, sabun ve boya imalâthaneleri bulunmakta olup 186 köy vardı. 1927'ye kadar Erzurum'a bağlı olan Bayburt bu tarihte Gümüşhane'ye bağlandı. 15.06.1989 tarihinde kabul edilen 3578 sayılı kanun ile de il haline getirildi.

XIX. yüzyılda İran'dan gelip Karadeniz sahillerine ulaşan yola yakınlığı sebebiyle

canlı bir ticarete sahip olan, ancak Rus işgalleri ve Ermeni saldırıları yüzünden iktisadî sarsıntıya uğrayan ve yüzyılın sonlarına doğru nüfusu 8000'e düşen Bayburt Cumhuriyet döneminde gelişme gösterdi. İktisadî kalkınma ve nüfus yönünden il merkezi Gümüşhane ile rekabet eder hale geldi. Ekonomisi daha ziyade hayvancılık ve ziraata dayanan şehirde peynir, tereyağı üretimi önemli yer tutmaktadır. Cumhuriyet döneminde burada tuğla, kiremit, yem, un, makarna, irmik fabrikaları ve Et-Balık

Kombinası kuruldu. Ayrıca yabani hayvan postları da şehir ekonomisinde önemli bir yere sahipti. Bugün yeni bir il merkezi halinde teşkilâtlanmış olan Bayburt'ta Kale, Ulucami, Şehit Osman Türbesi, Taşhan, Künbed, Bent Hamamı, Paşaoğulları, Şingâh ve Meydan hamamları başlıca tarihî eserler olarak dikkati çeker. 1927 sayımında 7373 olan nüfusu 1935'te 10.339'a ulaşmış, fakat 1945'te tekrar 10.000'in altına düşmüş (9473), 1955'te 13.107 olmuş, 1960'ta ise yeniden azalmıştır (11.937). 1960'tan sonra düzenli bir şekilde artarak 1970'te 20.145'e, 1985'te 28.068'e, 1990'da da 33.677'ye ulaşmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1990 yılı istatistiklerine göre Bayburt'ta il ve ilçe merkezlerinde yirmi, kasaba ve köylerde 184 olmak üzere toplam 204 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise on sekizdir.

Bayburt şehrinin merkez olduğu Bayburt ili Trabzon, Erzurum, Erzincan ve Gümüşhane illeri ile kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Aydıntepe ve Demirözü ilçelerine ve dört bucağa ayrılmıştır; sınırları içerisinde 177 köy bulunmaktadır. 3652 km² genişliğindeki Bayburt ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 107.330, nüfus yoğunluğu ise 30 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 60; nr. 199, s. 62-69; nr. 387, s. 824-837; nr. 966; BA, MAD, nr. 5152, vr. 97b-107b; TK, TD, nr. 46; nr. 236; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 307; A. Comnène, Alexiad (nşr. M. Leib), Paris 1945, II, 29-30; Marco Polo, Travels of Marco Polo (nşr. Yule), London 1929, I, 29; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 246, 477, 479, 535; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Siyâkī), s. 111; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962, I, 35, 37, 68, 90; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Millet Ktp., Ali Emîrî, VIII. Defter, vr. 125ª; Feridun Bey, Münşeât, I, 396, 398, 458; Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, vr. 343b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 344; Osmân, Tevârîh-i Cedîd-i Mir'ât-i Cihân (haz. Nihal Atsız), İstanbul 1961, s. 20; İsmail Gālib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1891, s. 92-93; W. Heyd, Histoire du

commerce du Levant au Moyen age, Leipzig 1923, II, 121; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, İstanbul 1936, s. 241-242, 244; Şerafettin Turan, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdari Taksimatı”, Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Erzurum 1962, s. 221; Manandian, The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade, Lisbon 1965, s. 193; Colophons of Armenian Manuscripts 1301-1480 (ed. A. K. Sanjian), Cambridge 1969, s. 83, 85, 255; E. Honigman, Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 51, 179; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 374; İsmet Miroğlu, XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı, İstanbul 1975; Şehabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, TD, XXII (1968), s. 57, 60-62; RE, II/2, sütun 2275; Rahmi Hüseyin Ünal, “Monuments Islamiques pré Ottomans de la ville de Bayburt et de ses environs”, RÉI, XL (1972), s. 99-127; Besim Darkot - Osman Turan, “Bayburt”, İA, II, 365-366; V. J. Parry, “Bāybūrd”, EI² (İng.), I, 1128.

İsmet Miroğlu

BAYBURT KALESİ

Bayburt ilinde şehre hâkim bir tepe üzerinde inşa edilen kale.

Çoruh ırmağının yukarı havzasında ve bu ırmağın kenarında yer alan Bayburt iline hâkim, şehrin kuzeyindeki kayalık bir tepe üzerinde inşa edilmiştir. Çoruh nehrinin, etrafını bir yarımada halinde dolaştığı sarp bir tepede ilk defa ne zaman ve kimler tarafından yaptırıldığı kesin olarak tesbit edilemeyen bu kalenin Bizans İmparatoru I. Iustinianos devrinde (527-565) tahkim edildiği bilinmektedir. Türkler'in Anadolu'da ilk fethettikleri ve yerleştikleri sahalardan biri olan Bayburt ve civarı 1054-1055'te Büyük Selçuklular'ın, Malazgirt Savaşı'ndan sonra da Saltuklular'ın eline geçmiş, bir ara Dânişmendliler'in elinde kalmıştır. Bu devrelerde de onarılan kalenin en geniş ve esaslı bir şekilde Selçuklular tarafından tamir edildiği kitâbelerinden anlaşılmaktadır. Buna göre Selçuklu hükümdarı II. Kılıcarslan'ın oğlu ve Erzurum meliki olan Tuğrul Şah (ö. 622/1225) özellikle Trabzon İmparatorluğu'ndan gelecek saldırılara karşı müstahkem bir mevki olan bu kaleyi âdeta yeniden inşa ettirmiştir. Bir müddet de Akkoyunlular'ın elinde kalan kale 1514 yılında Osmanlılar'a intikal ettikten sonra Kanûnî Sultan Süleyman ve III. Murad dönemlerinde de büyük onarımlar görmüştür.

Müdafaa hendeği bulunmadığından iki kat sur ile çevrili olan kale beş veya altı cepheli olup çevresi 2 kilometreden uzun ve yüksekliği 30 m. kadar olan surlarla kuşatılmıştır. İç ve dış surlar arasındaki mesafe 200 metredir. İstinat duvarları ile takviye edilmiş bu surların köşeleriyle muhtelif yerlerinde yarım daire, dörtgen, üçgen şeklinde burçlar yer almaktadır. Dış surlar, kaleye heybetli bir manzara veren yalçın kayalar üzerine yapılmıştır. 1647'de Bayburt'u ziyaret eden Evliya Çelebi kale içinde 300 evlik bir mahalle ile Ebü'l-Feth Camii'nin bulunduğunu yazmaktadır. Yine onun bildirdiğine göre kalenin doğu ve batıda iki büyük kapısı bulunmaktadır. Üç kat demirden yapılmış doğudakine Demirkapı, diğerine ise Nöbethâne Kapısı denilmektedir. Asırlar boyunca Trabzon-İran transit yolu üzerindeki önemli bir konaklama yeri olan Bayburt'la bu yolun

muhafazası için önemli bir müstahkem mevki olan kalede 1520 yılına ait bir kayıtta 397 muhafız ve külliyetli miktarda top, tüfek ve savaş malzemesi bulunduğu belirtilmektedir. Zaman zaman işgal ve tahribata uğrayan kale ve buradaki mahalle son olarak 1828 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Ruslar tarafından büyük çapta tahrip edildikten sonra 1980'li yıllara kadar kendi haline terkedilmiştir. Bu tarihten sonra tamamen yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalan bazı kısımları tamir edilmişse de mahallesi ve camii ihya edilmemiştir. Kitâbelerden anlaşıldığına göre kale Tuğrul Şah'ın saray hizmetkârlarından "sipehsâlâr", "üstâdüddâr" lakaplı mimar Ziyâeddin Lü'lü eliyle tamir edilerek bazı burçlar inşasıyla da takviye edilmiştir. Surların şehre bakan yüzünde Tuğrul Şah'ın karısı Hatice Sultan'ın inşa ettirdiği burcun nesihle yazılmış tek satırlık kitâbesi 1936 yılına kadar mevcutken günümüzde kaybolmuştur.

Bayburt Kalesi, Dede Korkut hikâyelerinden "Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyunu Beyan Eder" adını taşıyan hikâyede Beyrek'in (Bey Böyrek veya Bamsı Böyrek) fethedip ün kazanmak üzere yola çıktığı kaledir. Fakat Beyrek kaleye varmadan esir edildikten sonra bu kalenin zindanına kapatılmış, söylediği türküyü duyan kralın kızı kendisine âşık olmuş ve onu zindandan kurtarmıştır. Etrafına yeterli kuvvet toplayarak bir gece baskın yapan Beyrek keçilerin boynuzlarına dikilmiş mumlarla kaleyi muhasara edince kral korkup kaleyi teslim etmiş ve Beyrek kralın kızı ile evlenmiştir. Çeşitli varyantlarıyla günümüzde de Bayburt ve civarında yaşayan bu halk hikâyesi kalenin halk muhayyilesindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 307; Marco Polo, Travels of Marco Polo (nşr. Yule), London 1929, I, 49; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 344-346; Düvel-i İslâmiyye, s. 219; Max von Berchem, Arabischen Inschriften aus Armenien und Diyarbekr, Caire 1907, s. 31; Hammer (Atâ Bey), I, 73; Kâtib Ferdi, Mardin Mülûk-i Artukiye Tarihi (944/1537-1538) (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 66; Ali Kemâlî, Erzincan, İstanbul 1932, s. 55;

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, İstanbul 1936, s. 229; Hasan Fehmi Turgal, Anadolu Selçukları, İstanbul 1939, s. 12; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 73; Sait Demirdal, Bütünüyle Uluborlu, İstanbul 1968, s. 86; Orhan Şaik Gökyay, Dedem Korkud'un Kitabı, İstanbul 1973, s. 31-58; İsmet Miroğlu, XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı, İstanbul 1975, s. 120-121; Kemal Yanbey, "Bayburt Varyantına Göre Beyböyrek Masalı", TFA, VI/137 (1960), s. 2283-2286; Osman Turan, "Bayburt", İA, II, 365, 367.

İbrahim Artuk

BAYBURT ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

BAYBURTLU ZİHNÎ

(ö. 1797-1859)

Saz şairi.

Bayburtlu Hacı Osman Efendi'nin oğludur. Asıl adı Mehmed Emin olmasına rağmen bütün şiirlerinde Zihnî mahlasını kullanmıştır. Doğum yeri olan Bayburt'ta başladığı tahsilini Trabzon ve Erzurum medreselerinde tamamladıktan sonra yirmi yaşlarında İstanbul'a gitti. Bazı devlet büyüklerine sunduğu kasideler sayesinde Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne kâtip oldu. On yıl sonra 1826'da tekrar Bayburt'a döndü. 1828-1829 Rus istilâsı sırasında memleketini terkederek Erzurum'a gitmek zorunda kalan Zihnî orada önce Moralı Derviş Paşa'nın, daha sonra Erzurum valileri Rauf, Galip ve Eğinli Sâlih paşalarla Hazinedarzâde Osman Paşa'nın kâtipliklerini yaptı. Bir süre sonra tekrar İstanbul'a gidip Çanakkale muhafızı Vâsıf Paşa'ya mektupçu oldu. 1838'de hacca gitti, geri dönüşünde tahta çıkan Sultan Abdülmecid'i bir cülûsiye ile tebrik etti. Tertip ettiği divanını 1839'da Bâbıâli'ye takdim etmesi üzerine "hocalık" rütbesiyle taltif edildi. Gözlüklü Reşid Paşa'nın divan kâtibi olarak donanmayla Akkâ'ya gitti, oradan Mısır'a geçti, Mısır'dan tekrar İstanbul'a döndü. 1846 yılında Sadrazam Sârım Paşa'nın emriyle önce Hopa, sonra Of mal müdürlüklerine tayin edildi. Vâsıf Paşa'nın Trabzon valisi olması üzerine azledilip daha sonra sırasıyla Ünye, Karaağaç, Sürmene, Vakfıkebir, tekrar Ünye mal müdürlüklerinde bulundu.

Ünye'de ikinci defa görevliyken hastalanan Zihnî istifa ederek Trabzon'a döndü (1858). Burada Bayburt'u özleyen şair kendini biraz iyi hissedince Bayburt'a dönmeye karar verdi ve bu yolculuk sırasında Trabzon'a dört saat mesafede Olasa (Maçka ilçesine bağlı Bahçekaya) köyünde bir handa vefat etti.

Zihnî, her asırda mevcut olan birçok benzeri gibi taşrada, devrinin edebî muhitlerinden uzakta yetişmiş ve bu muhitlere ancak şahsiyeti teşekkül ettikten sonra girmiştir. Bir aruz şairi olan Zihnî'nin halk şiiri geleneklerine

oldukça açık bir muhitte ve devirde yetişmesi, onu hece veznini de kullanmaya yöneltmiş ve hece vezniyle yazdığı şiirler kendisini devrin en dikkate değer sanatkârları arasına koymuştur. Zihnî, hem aruz hem de hece vezninden yürüyen zevki hece vezni geleneğinde birleştirmeye çalışan ilk şairdir. Ahmet Hamdi Tanpınar onun, Bayburt'un Ruslar tarafından işgali üzerine kaleme aldığı ve Nevres Paşa tarafından şehnaz, Sadettin Kaynak tarafından da tâhir-bûselik makamında bestelenen "Vardım ki yurdundan ayağ göçürmüş" mısraıyla başlayan meşhur şiirinde ulaştığı şekil mükemmelliği ile koşma tarzını âdeta değiştirdiğini öne sürer.

Zihnî'de dil hece ile yazdığı şiirlerinde kısmen sade iken aruzla yazdığı şiirlerinde

yer yer Türkçe olmaktan çıkar, âdeta Arapça ve Farsça söylenmiş bir mısra yapısına ulaşır. Ancak onda dil şiirin şekli ve bilhassa konusu ile yakından ilgilidir.

Daha çok içinde yaşadığı devirden ve karşılaştığı haksızlıklardan şikâyet eden hicviyyeleri ve sıla hasretini dile getiren koşmalarıyla dikkati çeken Zihnî, gönlünün acılarını ve mizacının taşkınlıklarını şiirlerine dökmek suretiyle sıla hasretini dindirmeye çalışmıştır.

Eserleri. 1. Divan. Şiirlerinin çoğunluğunu aruz vezni ile yazılanlar teşkil eder. Bu vezinle yazdığı şiirlerden meydana gelen Dîvân-ı Zihnî 1839 yılında tamamlanmış, 1854'te gözden geçirilmiş ve daha sonra oğlu Ahmed Revâyî tarafından İstanbul'da yayımlanmıştır (1293). 2. Sergüzeştnâme. Yazma halinde olan bu eserin 1854'ten sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Müellif hattıyla olan nüshası (İÜ Ktp., İbnülemin Mahmud Kemal İnal Kitapları, nr. 2727) dışında başka nüshaları da vardır. 3. Kitâb-ı Hikâye-i Garîbe. Eserdeki olayın kahramanları, 1817'de Bayburt beylerinden olan Paşazâde Hacı Sâdullah Bey, ailesi ve özellikle başından uzun maceralar geçen Sâdullah Bey'in oğlu Abdullah Bey'dir. Yer yer divan nesrinin ağdalı ifadelerine de rastlanan eserin bitirilişi 1261 (1845) yılı olarak verilmiştir. Eserin bilinen üç nüshasından ikisi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 6649; İbnülemin Mahmud Kemal İnal Kitapları, nr. 2621), diğeri de Erzurum eski milletvekillerinden Yeşiloğlu Salih Bey'in kütüphanesinde

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 179; Ziyâeddin Fahri [Fındıkoğlu], Erzurum Şairleri, İstanbul 1927, s. 64-70; a.mlf., Bayburtlu Zihnî, İstanbul 1928; a.mlf., “Bayburtlu Zihnî ve Tezkirecilerimiz”, Türk Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası, yıl: 17, sy. 1 (125), İstanbul 1947, s. 12-14; Köprülü, Türk Saz Şairleri, III, 469-472; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1971-1978; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 101-104; Banarlı, RTET, s. 851-852; Saim Sakaoğlu, Bayburtlu Zihnî, İstanbul 1988; a.mlf. - Ali Berat Alptekin, Bayburtlu Zihni Bibliyografyası, Ankara 1990.

Abdullah Uçman

BAYEZİD, Şehzade

(ö. 969/1562)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanat iddiasıyla isyan eden Hürrem Sultan'dan olma oğlu.

1526'da İstanbul'da doğdu. 11 Kasım 1539'da kardeşi Cihangir ile birlikte sünnet edildi. 1541 Macaristan seferine katıldı. 1546'da Karaman sancak beyiliği ile Konya'ya gönderildi. 1548'de İran üzerine yürüyen babasını Akşehir'de karşıladı, ordu Halep'te kışladığında da babası tarafından oraya çağırıldı. 1553 Nahcıvan seferinde ise taht muhafazası için Edirne'ye yollandı. Fakat Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinden (6 Ekim 1553) sonra onun adına isyan eden Düzme Mustafa kuvvetlerini durdurmada ağır davranması, bu olayın kendisince düzenlendiği rivayetine yol açtı. Bu da babasının kendisine olan güvenini sarstı. Bununla birlikte Kanûnî oğlunu bağışladı ve Kütahya'ya gönderdi. "Ben kulunuzu muradına irgürdünüz" diye babasına teşekkür eden Bayezid (TSMA, nr. E 6572/1), kendini artık tahtın tabii vârisi olarak görmeye başladı. Bu yüzden de ağabeyi Selim ile aralarında bir saltanat mücadelesi baş gösterdi. Bu mücadele yalnızca Bayezid'in ihtiraslarının ve aradaki çıkarcıların tertiplerinin değil ülkedeki idarî, sosyal, ekonomik şartların da bir sonucu idi. Kanûnî'nin saltanatına karşı başlayan hoşnutsuzluk, Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinden sonra daha da yaygınlaşmıştı. Nahif yaratılışlı, barış sever bir ruha sahip olan Bayezid kendisini zevk ve safaya düşkün Selim'den daha üstün görüyordu. Ayrıca Fâtih Kanunnâmesi'nin kardeş katli ile ilgili maddesinin uygulanması endişesi de saltanat mücadelesine girişmesinde rol oynadı.

Bayezid, annesi Hürrem Sultan'ın ölümü (16 Mart 1558) ile en güçlü koruyucusunu kaybedince kendisine taraftar toplamaya koyuldu. Bu durumda oğullarını birbirinden uzaklaştırmayı gerekli gören Kanûnî, her birinin haslarına 300.000 akçe ilâve ederek (terakki) Selim'i Konya'ya, Bayezid'i de Amasya'ya nakletti (6 Eylül 1558). Ancak Bayezid bu nakli bir hakaret saydı ve birtakım bahanelerle Kütahya'da kalmaya çalıştı. Bu arada kendisine yeni terakkiler, oğullarına da sancak verilmesi gibi bazı

isteklerde bulunmuş, fakat babasının ısrarı karşısında 28 Ekim'de Kütahya'dan ayrılmıştı. Yine de bu tayini "cennetten cehenneme doğru" saydığından şikâyetler yağdırmış ve elli beş gün süren uzun bir yolculuktan sonra 21 Aralık 1558'de Amasya'ya varmıştı.

Kanûnî Sultan Süleyman Bayezid'i avutucu vaadlerle oyalarken o, "Padişah olan yalan söyler mi?" diye babasını suçlamaya yönelmiş ve adam toplamaya da hız vermişti. Bayezid'in "yevmlü" denilen askerlerini dağıtamayan Kanûnî Selim'in de asker toplamasını istemiş, ayrıca bazı beylerbeyileri ile vezir Sokullu Mehmed Paşa'yı ona yardıma göndermişti. Bu sırada Bayezid'in sancağından çıkması bir isyan olarak değerlendirilmiş, onun ve taraftarlarının katledilmelerinin vâcip olduğu hakkında fetvalar alınmıştı. Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi ile bazı din adamlarının verdikleri fetvalarda Bayezid, padişahın itaatından çıkıp kaleleri ele geçiren, halka "mal salup" cebren alan ve asker toplayan bir "bâgı" olarak suçlanmıştı (Sultân Bâyezîd Nâm Şehzâde Hakkında Mevâlînin Verdikleri Fetvâdır, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3216, vr. 67b-69b).

Bu arada Amasya'dan Ankara'ya gelmiş bulunan Bayezid durumu öğrenince 30.000'i bulan kuvvetleriyle hareket ederek 29 Mayıs 1559'da Konya önlerine vardı. Ancak onun adamları Selim'i destekleyen düzenli kuvvetlere göre eğitim yönünden çok yetersiz olduğundan 30 Mayıs'ta başlayan ve iki gün süren savaş Bayezid'in yenilgisiyle sonuçlandı.

Süratle Amasya'ya dönen Bayezid, Müftü Muhyiddin Cürcânî'yi babasına göndererek affını diledi. Fakat oğlunu affa lâyık görmeyen Kanûnî onun derhal yakalanmasını emretti. Bunun üzerine Bayezid oğulları Orhan, Osman, Mahmud ve Abdullah'ı alarak 7 Temmuz'da Amasya'dan çıktı. Doğu sınırına yaklaştığında Sa'd Çukuru mevkiinde kendisine yetişen sancak beyleriyle tutuştuğu savaşı kazandı; ancak Osmanlı topraklarında barınamayacağını anlayınca 1559 Ağustosu ortalarında adamlarıyla birlikte İran'a sığındı (TSMA, nr. E 5997).

23 Ekim'de Kazvin'e vardığında Şah Tahmasb tarafından parlak bir törenle karşılandı, hatta başına tabaklar dolusu mücevher saçıldı. Şah Tahmasb, Bayezid'in ricası üzerine görünüşte Kanûnî'den onun affını diledi. Kanûnî de bir ara oğlunun suçunu bağışlamayı düşündü, fakat Selim'le Tahmasb'ın

olumsuz tutumları karşısında bundan vazgeçti. Selim kardeşinin ortadan kaldırılmasını daha uygun buluyordu. Bu çekişmeden faydalanmak isteyen Tahmasb da bir suikast hazırlandığı iddiasıyla önce Bayezid'in askerlerini dağıtmış, 16 Nisan 1560'ta da onu ve oğullarını hapsettirmişti.

Bundan sonra Kanûnî, Selim ve Tahmasb arasında Bayezid'in teslimi konusunda yazışma ve pazarlıklar başladı. Sonunda padişah şahın isteklerinden bir kısmını kabul etmek zorunda kaldı. Buna göre Tahmasb'a 1.200.000 altın ödenecek, Kars Kalesi de İran'a bırakılacaktı. Ayrıca Selim de padişah olduğunda İran'la dost kalacağını belirten bir ahidnâme vermişti. Anlaşmaya varılınca Bayezid ve oğullarını teslim alacak Osmanlı elçileri 16 Temmuz 1562'de Kazvin'e ulaşmışlardı. Bayezid, 23 Temmuz Perşembe günü Selim'in çavuşbaşısı Ali Ağa'ya teslim edildi ve hemen orada boynuna geçirilen kementle boğularak öldürüldü. Arkasından dört oğlu da aynı âkıbete uğradı. Daha sonra bu beş Osmanlı şehzadesinin naaşları Sivas'a getirilerek surların dışına defnedildi. Sonradan Melik-i Acem Türbesi diye tanınan bu türbe günümüze ulaşmamıştır. Bu arada Bayezid'in Bursa'da bulunan üç yaşındaki beşinci oğlu da öldürtülmüştür. Bayezid'in katlinden sonra Tahmasb'a vaad edilenden az olarak 500.000 filori ile bazı değerli hediyeler gönderilmiştir (TSMA, nr. E 673/1).

Mizaç itibariyle babasına benzeyen Bayezid'i 1555'te Edirne'de gören seyyah H. Dernschwam onu kısa boylu, solgun, sarı benizli, zayıf ve hafif bıyıklı olarak tarif eder. Ayrıca o kendisiyle tanışan diğer seyyahlar tarafından melankolik tabiatlı, fakat okumayı ve iyiliği seven, faziletli, şair yaratılışlı, zeki, mütevazi, mert ve cesur bir kişi olarak da nitelendirilmektedir. Şâhî mahlasıyla şiirler yazan Bayezid'in Kütahya'da iken âlimlerden ve şairlerden oluşan bir "irfan âlemi" kurduğu bilinmektedir. 1443 beyitten oluşan divanında (Millet Ktp., nr. 225) Farsça şiirler de vardır. Ayrıca "baba" redifli manzum afnâmesi, devrinde ülkenin her tarafında okunmuştur. Bayezid olayı, kanlı bir iç savaştan başka, yeniçerilerin muhafız olarak Anadolu'ya yayılması, şehzadelerden yalnızca en büyüğüne sancak verilmesi gibi bazı idarî değişikliklere de sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 673/1, 1397, 3926, 5997, 6058, 6059, 6319, 6572; Târîh-i Âl-i Osmân, Bursa Ulucami Ktp., nr. 40/2021, vr. 52a; Şehzade Bayezid (Şâhî), Divan, Millet Ktp., nr. 225; İtâatnâme, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 341; Sultân Bâyezîd Nâm Şehzâde Hakkında Mevâlînin Verdikleri Fetvâdır, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3216, vr. 67b-69b; Derviş Çelebi, Cengnâme der Harb-i Sultân Bâyezîd, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2735; Ârifî, Vekayiʿi Sultân Bâyezîd maʿa Selîm Hân, TSMK, Revan, nr. 1540; Gaffârî, Cihân-ârâ, Tahran 1343 hş., s. 304-308; Hasan-ı Rûmlû, Ahsenü't-tevârîẖ (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 408-409, 411-412, 415-417; Feridun Bey, Münşeât, II, 20-48; Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1938, s. 78, 102-113, 115, 118, 181-194, 210-220, 276-283; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 331-332; Âlî, Nâdirü'l-mehârib, TSMK, Revan, nr. 1290, vr. 1a-25a; a.mlf., Künhü'l-ahbâr, DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. I/1783, vr. 45b-58b, 70a-71a, 75a-84a; Kınalızâde, Tezkire, I, 119-121; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 45, 302, 341-342, 385-409; Karaçelebizâde, Süleymannâme, Bulak 1248, s. 171, 182; Sarı Abdullah Efendi, Düstûrü'l-inşâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3332, vr. 246b-294a; D. Trevisno, Relazione, Albari, ts., III/1, s. 174; III/3, s. 116 vd.; Hüseyin Hüsameddin [Yasar], Amasya Tarihi, İstanbul 1927, III, 316-320; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, XVI. Asırda Bursa 1558-1589, Bursa 1943, s. 22-24; Mustafa Akdağ, Celâli İsyanları 1550-1603, Ankara 1963, s. 61, 78-79, 112, 114; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vak'ası, Ankara 1961; a.mlf., "Şehzade Bayezid'in Babası Kanunî Sultan Süleyman'a Gönderdiği Mektuplar", TV, I/16 (1944), s. 118-127; Ahmed Refik [Altınay], "Konya Muharebesinden Sonra Şehzade Sultan Bayezid'in İran'a Firarı", TOEM, sy. 36 (1331), s. 705-727; Ekrem Kâmil, "Hicrî Onuncu-Milâdî Onaltıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlarından Gazzî ve Mekkî Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 40-42.

Şerafettin Turan

BAYEZİD I

بايزيد

(ö. 805/1403)

Yıldırım lakabıyla tanınan Osmanlı padişahı (1389-1403).

755'te (1354) doğdu. I. Murad'ın büyük oğlu olup annesi Gülçiçek Hatun'dur. 1381 yılı dolaylarında Germiyanoğlu Süleyman Çelebi'nin kızı Sultan Hatun ile

evlendi ve hanımının çeyizi olarak Osmanlılar'a bırakılan topraklara sancak beyi tayin edildi. Yerleştiği Kütahya'da Osmanlılar'ın doğu sınırlarının muhafaza ve gözetimi ile görevlendirildi. 1386'da babasının Karamanoğlu Alâeddin Bey'e karşı giriştiği sefere katıldı, Frenk Yazısı Savaşı'nda gösterdiği cesaret ve atılganlık dolayısıyla Yıldırım lakabını aldı. Onun ilk Amasya valisi olduğu kanaati, Kadı Burhâneddin'e karşı Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Amasya Emîri Ahmed ve Çandarlı Süleyman Bey ile olan münasebetler sırasında (1384-1388) bazı bölgelerin Osmanlı idaresine girmesi hadisesinden ortaya çıkmıştır. Şehzade Bayezid, 15 Haziran 1389'da Türkler'in Rumeli'deki geleceğini tayin eden Kosova Savaşı'nın kazanılmasında önemli rol oynadı. Bu savaş sırasında babası I. Murad çok ağır bir şekilde yaralanınca, büyük oğul olması ve üstün yeteneği dolayısıyla kendi yerine onun getirilmesini vasiyet etti. I. Murad'ın ölümü ile de bu vasiyet gereği tahta çıkarıldı. Devlet erkânının tavsiyesiyle, hayattaki tek kardeşi Yâkub'u herhangi bir iç savaşa sebep olmaması için öldürttü. Bu arada esir düşen Sırp Prensi Lazar da savaş meydanında idam edildi.

Yeni padişah savaştan sonra Bursa'ya dönmek üzere derhal harekete geçti. Çünkü bu sırada Anadolu'da Osmanlılar'a tâbi olan beylikler isyana kalkışmışlar, eski topraklarına yeniden sahip olabilmek için Karamanoğlu'nun etrafında toplanmışlardı. Karamanoğlu Alâeddin Bey Beyşehir'i alarak Eskişehir'e kadar uzanmış, Germiyanoğlu II. Yâkub Bey

miras yoluyla kaptırdığı toprakları yeniden zaptetmiş, Kadı Burhâneddin ise Kırşehir'i almıştı. Bayezid Anadolu'ya geçmeden önce Sırp kralının oğlu Stefan Lazareviç ile müzakereye girişerek kız kardeşi Olivera'yla (Maria Despina) evlenmek ve Sırplar'dan yardımcı kuvvet olarak faydalanmak üzere bir antlaşma yaptı. Bundan sonra Stefan sürekli Macar baskısı sebebiyle Bayezid'e sadık kaldı ve hatta onun seferlerine katıldı. Fakat Yukarı Sırbistan (Üsküp, Priştine bölgeleri) hâkimi Vuk Brankoviç, kendi bölgesindeki önemli maden şehirlerine sahip olmaya çalışan Osmanlılar'a karşı koydu. Ancak bu yörede faaliyet gösteren Paşa Yiğit Bey 1391'de Üsküp'ü almayı başardı. Böylece Bosna ve Arnavutluk'a yönelecek akınlar için bir üs elde edilmiş oldu.

Anadolu'ya geçen Bayezid 1389-1390 kışında Alaşehir'i zaptettiği gibi Batı Anadolu'daki Türkmen beyliklerini, Aydın, Saruhan, Menteşe, Hamîd ve Germiyan'ı Osmanlı idaresi altına aldı. Çandaroğlu Süleyman Bey ve Bizans imparatorunun oğlu Manuel Palaeologus da kuvvetleriyle birlikte Osmanlı ordusunun yanında bu sefere katılmışlardı. Bayezid 1390 Mayısında Afyonkarahisar'da bulunuyor ve Karamanoğlu'na karşı sefer hazırlığı ile uğraşıyordu. Nihayet harekete geçerek Beyşehir'i aldı, ardından Konya'ya yürüdü ve şehri kuşattı. Bu sırada ittifaktan ayrılıp Kastamonu'ya dönen Süleyman Bey Karamanoğlu'na yardım için Kadı Burhâneddin ile bir anlaşma yaptı. Ortak kuvvetlerin Kırşehir'e gelmeleri, muhtemelen Bayezid'in Konya kuşatmasını kaldırmasına ve Karamanoğlu'nun antlaşma teklifini kabul etmesine yol açtı. Bu antlaşma ile iki devlet arasında Çarşamba suyu sınır oldu, Beyşehir ve civarındaki bazı yerler ise Osmanlı hâkimiyetinde kaldı. Bayezid 1391'de Süleyman Bey üzerine yürüdü. Ancak Süleyman'ın müttefiki Kadı Burhâneddin'in kuvvetleri karşısında başarılı olamadı. 1392 ilkbaharında yeniden Süleyman Bey üzerine yürümek için büyük hazırlıklar yapmaya başladı. Hatta 6 Nisan 1392 tarihli bir Venedik raporunda, Bayezid'in vassâl*i durumunda bulunan Manuel Palaeologus'un Sinop'a karşı yapılacak deniz seferine katılmak üzere olduğu bildirilmekteydi. Bu sefer, Sinop hariç Süleyman'a ait yerlerin zaptı ve onun ölümü ile sonuçlandı. Daha sonra Bayezid, Kadı Burhâneddin'in protesto ve tehditlerine rağmen Osmancık üzerine yürüyerek burayı ele geçirdi. Fakat Çorumlu mevkiinde iki taraf arasındaki mücadeleyi Kadı Burhâneddin kazandı ve yenilgiye uğrayan Osmanlı kuvvetleri geri çekildi. Kadı Burhâneddin bu galibiyetin verdiği cesaretle hücumlarını Sivrihisar ve

Ankara'ya kadar uzattı, yağma ve tahribatta bulundu. Ancak Burhâneddin'in kuşatması altındaki Amasya emîri 1392'de Amasya'yı Osmanlılar'a teslim etti. Ertesi yıl bölgeye gelen Bayezid Amasya'ya girerek şehri teslim aldı. O yörede bulunan, Çarşamba vadisindeki Tâceddinoğulları, Merzifon bölgesindeki Taşanoğulları ve Bafra hâkimi gibi mahallî beyler Bayezid'in hâkimiyetini tanıdılar. Bu arada müttefikleriyle bozuşan Kadı Burhâneddin ise geri dönüş sırasında Osmanlı kuvvetlerine karşı tâciz edici hücumlar dışında önemli bir harekâta girişemedi.

Bayezid daha sonra dikkatini batıya çevirdi ve burada hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalıştı. Kosova Savaşı'ndan sonra Bizans üzerindeki kontrolü oldukça artmıştı. Bizans İmparatoru VII. Johannes'in tahta çıkışını (1390) destekledi. V. Johannes ve oğlu ortak imparator Manuel'e de aynı desteği verdi (1391). Hatta Manuel Anadolu seferlerinde ona yardımda bulunmuş ve bağlılık göstermişti. Doğuda Anadolu işleriyle ilgilendiği sırada batıda sınır boylarındaki uç beyleri düşmanlarını baskı altında tutuyor ve gazâ faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Paşa Yiğit Vuk Brankoviç'e boyun eğdirmiş, Evrenos Bey Kitros ve Vodena'yı fethederek Tesalya'ya doğru ilerlemiş, Firuz Bey Eflak'a, Şahin Bey ise Arnavutluk'a karşı akınlarda bulunmuştu. Fakat Eflak prensi Mirçea, Bayezid'in Anadolu'daki meşguliyetinden faydalanarak Silistre'yi geri almayı başarmış ve Karinâbâd'daki akıncılara karşı başarılı hücumlar yapmıştı. Venedikliler bir yandan Bizans üzerinde baskı kurmaya çalışırken aynı zamanda Mora ve Arnavutluk'ta da faaliyet gösteriyorlar, Macarlar ise Eflak ve Tuna Bulgaristanı'nda nüfuzlarını yaymak için uğraşıyorlardı. Bu durum karşısında Bayezid bütün gücünü Balkan işlerine vermeye mecbur oldu. 1388'den beri Osmanlı kontrolü altında bulunan Tırnova'yı 17 Haziran 1393'te aldı, Bulgar Kralı Şişman bir Osmanlı vassâli olarak Niğbolu'ya gitmek zorunda kaldı. 1393-1394 kışında Bayezid bütün Balkan prenslerini ve Palaiologoslar'ı Serez'de toplantıya davet ederek kendisine olan bağlılıklarını güçlendirmeye çalıştı. Özellikle Theodore Palaiologos'tan Venedik'e karşı Mora'daki belli başlı şehirlerin teslimini istedi. Ümitsizlik içindeki Palaeologlar, Theodore ve Manuel ona karşı çıktılar ve batıdan özellikle Venedikliler'den yardım talep ettiler.

Bunun üzerine Bayezid bizzat Yunanistan üstüne yürüdü ve ilk olarak 1387'de alınan, ancak daha sonra 1389'da kaybedilen Selânik'i yeniden ele geçirdi (1394). Ayrıca Tesalya bölgesini Salone, Neopatrai gibi şehirler de dahil olmak üzere fethetti. Evrenos Bey'i kuvvetleriyle Mora'ya gönderdi. Fakat Theodore bu arada Argos'u Venedikliler'e vermişti (27 Mayıs 1394). Diğer bir Osmanlı toprağını ise doğrudan doğruya hâkimiyet altına alınan Güney Arnavutluk teşkil etti. Lala Şâhin Arnavutluk sahilleri üzerindeki Venedik hâkimiyeti altında bulunan yerlerde tâciz edici bir baskı kurdu. Bayezid ayrıca yedi yıldır abluka altında tuttuğu İstanbul'u 1394 ilkbaharında yeniden sıkı bir kuşatma altına aldı. 1395'te ise Macaristan üzerine hücuma geçti ve yolu üzerindeki Slankamen, Titel, Beçkerek, Tımışvar, Kraşova ve Mehadiye gibi kalelere saldırdı. Eflak'ta Argeş nehri civarında 17 Mayıs 1395'te meydana gelen savaşta yenilgiye uğrattığı Mirçea'nın yerine Vlad'ı tahta geçirdi. Ardından Tuna'yı geçerek Niğbolu'ya ulaştı ve Kral Şişman'ı yakalatıp öldürttü (3 Haziran 1395).

Bayezid'in bu âni ve süratli fetihleri, Macarlar ve Venedikliler'in bir ittifak kurarak Osmanlılar'a karşı yeni bir Haçlı seferi başlatmalarına yol açtı. 1396'da Bayezid İstanbul'u almak için büyük bir gayret sarfederken Macar Kralı Sigismund idaresindeki Haçlı kuvvetleri Niğbolu'yu kuşattılar. Acele olarak kuşatmayı kaldırıp oraya giden Bayezid onları büyük bir bozguna uğrattı (25 Eylül 1396). Ardından son bağımsız Bulgar prensi Stratsimir'den Vidin'i aldı. Artık Balkanlar ve İstanbul'un kaderi tamamıyla Bayezid'in elindeydi. Bizans İmparatoru Manuel, İstanbul'da bir Türk mahallesi kurulması, cami yapılması ve bir kadı yerleştirilmesi teklifini kabul etmek zorunda kaldı. Evrenos Bey 1397'de Argos ve Atina'yı aldı. Bayezid Niğbolu mücadelesi sırasında düşmanca hareketlerde bulunan Karamanoğlu Alâeddin Bey üzerine yürümek için Anadolu'ya geçti. Akçay Savaşı'nda mağlûp olan Alâeddin Bey Konya Kalesi'ne kapandıysa da yakalanarak öldürüldü. Konya ve diğer Karaman toprakları Osmanlı hâkimiyeti altına girdi (1397 sonbaharı). Ertesi yıl Canik bölgesi ve Kadı Burhâneddin'in hâkim olduğu yerler Osmanlı topraklarına katıldı. Ancak Bayezid, Timur tehlikesine karşı Memlük sultanı ile anlaşmak yerine onlara ait Elbistan, Malatya, Behisni, Kâhta ve Divriği gibi şehirleri ele geçirdi.

Öte yandan Bizans'a yardım için Türk sahillerine gelen Mareşal Boucicaut,

Gelibolu önlerinde zayıf Türk filosunu vurarak İstanbul'a ulaşmış, ancak onun getirdiği az sayıdaki yardım kuvveti Bizans'ı rahatlatmaya yetmemişti (1399 yazı). Manuel Türkler'e karşı daha fazla yardım talebinde bulunmak üzere Avrupa'ya gitti (10 Aralık 1399). Fakat İstanbul kuşatmasına iyice hız verildiği ve şehrin düşmesinin an meselesi olduğu bir sırada doğuda Timur tehlikesi baş gösterdi. Nitekim 1399 sonbaharında Timur Doğu Anadolu'da bulunuyordu. Timur 1394'te Anadolu'nun doğu kesimindeki ilk işgalinin ardından batı taraflarını da ele geçirmeyi arzu ediyordu. İran'a hâkim olan Timur, Büyük Selçuklular'ın ve İlhanlılar'ın vârisi olmak iddiasıyla Anadolu üzerinde hâkimiyet kurmak istiyordu. Bayezid ise Selçuklular'ın mirasçısı sıfatıyla Anadolu'da birliği sağlamak düşüncesindeydi. Ancak Timur, başlangıçta gazânın liderliğini elinde tutan Bayezid'e karşı harekete geçmekte tereddüt etti. Bayezid'e karşı koyan ve kaçıp kendisine sığınan Anadolu beylerini iyi karşıladı. Buna mukabil Bayezid de Timur'un düşmanları Sultan Ahmed Celâyir ve Kara Yûsuf'u korudu, onları kendi hizmetine aldı. Bu durum Timur'u çok kızdırdı. Anadolu'ya yürüyüp Erzincan'a geldi ve Erzincan Emîri Mutahharten tarafından karşılandı. Ardından Osmanlılar'a ait Sivas Kalesi'ni kuşattı (1400 Ağustosu); şehir teslim olduysa da kanlı bir şekilde yağmalandı, sonra da Mutahharten'e bırakıldı (1401). Nihayet Timur ile Bayezid, Ankara yakınında Çubuk ovasında karşı karşıya geldiler (28 Temmuz 1402). Yapılan savaşta Bayezid yenildi ve esir düştü, bir süre sonra da esaret altında Akşehir'de vefat etti (8 Mart 1403). Ankara Savaşı, Bayezid'in süratli bir şekilde genişlettiği devletin çökmesine yol açtı. Eski topraklarına yeniden sahip olan Anadolu beyleri gibi ülkenin geri kalan kısmı için birbirleriyle mücadeleye girişen Osmanlı şehzadeleri de Timur'un hâkimiyetini tanıdılar. Osmanlı tarihinde Fetret Devri adıyla anılan bu döneme ait meseleler, ancak II. Mehmed devrinde kesin bir çözüme kavuşturulabildi.

Bayezid Anadolu ve Rumeli'de tâbi hânedanları ortadan kaldırmak ve Yakındoğu İslâm devlet anlayışı çerçevesinde

merkezî bir devlet kurmak gayesini benimsemişti. Bu gayesinde kısmen başarılı olmuş, ilk merkezî idareyi kurarak kul* sistemini düzenleyip yerleştirmiş, yeni örfî hukuk uygulamaları getirmiş, kanunnâmeler çıkartmıştır. Onun zamanında Tuna'dan Fırat'a kadar, padişahın kulları tarafından idare edilen merkezî bir devlet sistemi başarıyla uygulanmış,

böylece Osmanlı Devleti Batı Avrupa'dan Orta Asya'ya, Mısır'dan Altın Orda sahasına kadar uzanan bölgede milletlerarası siyasetin başlıca odak noktasını oluşturmuştur. Fakat bu yeni merkezî devlet çok uzun ömürlü olmamış, Timur darbesiyle Osmanlı Devleti Anadolu'da hemen hemen I. Murad devri başlarındaki sınırlarına çekilmiştir. Ancak bütünlüğünü koruyan Rumeli toprakları sayesinde bu zor dönem tekrar aşılmış ve yeniden toparlanma mümkün olabilmiştir. Son derece cesur, faal ve yetenekli âdil bir idareci olan Bayezid sert bir mizaca sahipti. Hayatta kalan altı oğlundan Süleyman, Îsâ, Mûsâ ve Mehmed çelebilerin saltanat mücadelesine giriştikleri, en küçük oğlu Kasım'ın Süleyman Çelebi tarafından rehin bırakıldığı Bizans'ta kaldığı, Mustafa'nın ise "Düzmece" lakabıyla özellikle II. Murad zamanında taht iddiacısı olarak ortaya çıktığı bilinmektedir.

Hayatı baştan başa savaş ve mücadelelerle geçen Bayezid'in öldüğü zaman birçok hayratı da bulunmaktaydı. Bursa'da zâviye, medrese, imaret, han, köprü, dârüşşifa yaptırmış, muhteşem Ulucami'yi de yine o inşa ettirmiştir (1400). İstanbul'u baskı altında tutmak için Güzelhisar diye de anılan Anadoluhisarı'nı yaptırdığı gibi (1396-1397), Anadolu'nun diğer bazı şehirlerinde ve Rumeli'de hayır eserleri meydana getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 301-324; Ahmedî, "Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân" (nşr. Nihad Sami Banarlı), TM, VI (1939), s. 170-176; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-makdûr, Kahire 1868, s. 142; İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, V, 55-57; Şerefeddin, Zafernâme (Urumbayev), s. 421-422; J. Schiltberger, The Bondage and Travels (trc. Telfer), London 1879, tür.yer.; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 302, 308, 387, 418-420; Enverî, Düstûrnâme, I, 87-91; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 64-80; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 8-9, 26-43; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 26-37; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 311-361; Rûhî Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Berlin Staatsbibliothek, Tübingen MS, nr. 821, vr.

366ª vd.; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3078, vr. 70ª-100b; Chalcondyle, Chronique (trc. V. Bourbonnois), Paris 1612, s. 39-95; Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1822, s. 22 vd.; A. S. Atiya, The Crusade of Nicopolis, London 1938; M. M. Alexandrescu-Dersca, La Campagne de Timur en Anatolie, Bucharest 1942; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 76 vd.; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 34, 50; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 101-102; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1970, s. 111-117, 159-162; a.mlf., "XIV-XV. Yüzyıllar Türkiye Tarihi Hakkında Araştırmalar I: Mutahharten ve Erzincan Emîrliği", TTK Belleten, XXXV/140 (1971), s. 665-719; a.mlf., "XIV-XV. Yüzyıllar Türkiye Tarihi Hakkında Araştırmalar II: Türkiye-Yakındoğu Üzerinde 1393/94 Timur Tehlikesi", a.a., XXXVII/146 (1973), s. 159-181; F. Dölger, "Johannes VII", BZ, I (1892), s. 21-36; S. Stanojević, "Die Biographie Stefan Lazarevic's von Konstantin", Archiv f. Slav. Phil., XVIII, s. 409-428; R. J. Loenertz, "Pour l'histoire du Plopenèse au XIV siècle", RÉB, I (1943), s. 152-196; Mükrimin Halil Yınanç, "Bayezid I", İA, II, 369-392; Halil İnalcık, "Bāyazıd I", EI^{2} (İng.), I, 1117-1119.

Halil İnalcık

BAYEZİD II

(ö. 918/1512)

Osmanlı padişahı (1481-1512).

1448'de Dimetoka'da doğdu. Fâtih Sultan Mehmed'in Gülbahar Hatun'dan doğan büyük oğludur. Yedi yaşında iken Amasya sancak beyliğine gönderildi. 1457 baharında da kardeşi Mustafa ile birlikte Edirne'de sünnet edildi.

Amasya'daki sancak beyliği sırasında, bölgede cereyan eden başlıca siyasî olaylar, Dulkadıroğlu Alâüddevle'nin Osmanlılar'a sığınması, Yûsufca Mirza kumandasındaki Akkoyunlu kuvvetlerinin Tokat'ı tahrip etmesi (1472) olmuştu. Otlukbeli Savaşı'nda Kazova'da orduya katılan Bayezid sağ kolda yer aldı. İran'dan gelen tüccarların mallarının yağmalanması üzerine gönderdiği kuvvetler 1479'da Torul ve yöresini Osmanlı topraklarına kattı.

Muarrifzâde'den okuyan Bayezid Şeyh Hamdullah'tan hat dersleri almış, Çandarlı İbrâhim ve Yahyâ Paşa gibi tecrübeli devlet adamları da kendisine lala tayin edilmiştir. Afyon kullandığı için bir ara babası ile arası açılmış, ancak Fâtih oğlunu buna sürükleyen Hızır Paşazâde Mahmud ile Müeyyedzâde Abdurrahman'ın öldürülmelerini emretmişse de Bayezid musâhiblerini korumuş ve babasına zayıflamak için aldığı bazı "müferrihât"tan vazgeçtiğini bildirerek af dilemiştir (TSMA, nr. E 6366). Bunun dışında Bayezid'in mülklere ve vakıflara getirilen kısıtlamaları uygulamada ağır davranması ve İstanbul'a gönderilmesi istenen bir tüccarı teslim etmemesi gibi birkaç küçük olay yüzünden de babası ile münasebetleri bozuldu.

Fâtih Sultan Mehmed'in 3 Mayıs 1481'de ölümü, Bayezid ile Karaman sancak beyi olan kardeşi Cem'i tahta geçme konusunda karşı karşıya getirdi. Fâtih'in düzenlediği kanunnâmede padişah olacaklara "nizâm-ı âlem" için kardeşlerini öldürme hakkı tanıması, şehzadeler arasındaki

saltanat mücadelesine yaşamak arzusu gibi bir mahiyet de vermişti.

Fâtih'in Cem'in doğumundan memnun kalmayıp beşiğini tekmelediği ya da yerine Bayezid'in geçmesini vasiyet ettiği

hakkındaki kayıtlar (İbn Kemal, s. 178; Hezârfen Hüseyin, vr. 110b) gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Ancak Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa'nın Cem'e taraftar olduğu, buna karşılık İstanbul muhafızı İshak Paşa ile Bayezid'in damatları Anadolu Beylerbeyi Sinan ve yeniçeri ağası Kasım'ın Bayezid'i istedikleri bilinmektedir. Fâtih öldüğünde kapıcılardan Keklik Mustafa Bayezid'e gönderilirken Cem'e de haber yollanmıştı. Ancak Cem'e giden ulağın yolu kesilmiş, İstanbul'da baş gösteren karışıklıklarda Karamânî Mehmed Paşa öldürülmüş ve yeniçeriler sokaklarda Bayezid lehine nümayişe başlamışlardı. İshak Paşa bir an önce gelmesi için Bayezid'e dâvetnâmeler gönderirken onun İstanbul'da bulunan oğlu Korkut'u babasına vekâleten tahta oturtmuştu.

Babasının vefatını 7 Mayıs'ta öğrenen Bayezid 4000 atlı ile yola çıkarak 21 Mayıs'ta Üsküdar'a ulaştı. Kadırga ile İstanbul'a geçip babasının cenaze merasimine katıldıktan sonra Topkapı Sarayı'na girdi. 22 Mayıs 1481'de toplanan Dîvân-ı Hümâyun, Şehzade Korkut'un saltanatı babasına bıraktığını ilân etti.

Bayezid ilk olarak kapıkullarına üçer bin akçe cülûs bahşişi dağıttığı gibi yeniçeri ulûfelerini 5 akçeye çıkardı; vezirlere ve beylere de diledikleri yerde köyler temlik etti. Fakat kendisini saltanata daha lâyık gören Cem'in silâhlı mücadeleye girişmesi kanlı bir iç savaşa, arkasından da devletler arası bir probleme yol açtı. Topladığı kuvvetlerle Bursa'ya giren Cem adına hutbe okutmak ve para bastırmak suretiyle padişahlığını ilân etti; arkasından imparatorluğu paylaşmak teklifinde bulundu. Bayezid ise saltanatın bölünemeyeceğini belirterek bunu reddetti ve Cem'in üzerine yürüdü. Yenişehir Savaşı'nda (22 Haziran) yenilen Cem Mısır'a kaçtı; Karamanoğlu Kasım'ın çağrısı üzerine tekrar Anadolu'ya dönerek şansını bir daha denediyse de sonunda Rodos şövalyelerine sığınmak zorunda kaldı (29 Temmuz 1482). Bayezid kardeşinin serbest bırakılmaması için büyük çaba harcamak ve bazı tâvizler vermek gereğini duydu. Cem'i göz altında bulundurmaları için şövalyelere her yıl 40.000 duka ödenmesine ve onlara

Osmanlı topraklarında serbestçe ticaret hakkı tanınmasına dair bir anlaşma yapıldı. Ayrıca hıristiyanlarca kutsal sayılan, üzeri kıymetli taşlarla süslü altından bir muhafaza içinde saklanan Jean Baptiste'in (Hz. Yahyâ) sağ eli şövalyelere armağan edildi.

Cem'in Avrupa'ya naklinden sonra da Osmanlı Sarayı ile Rodos, Venedik, Savoia, Fransa ve papalık arasında yoğun bir yazışma başladı. Bayezid gönderdiği ulaklarla Cem'in hayatta olup olmadığını sorduruyor, bir yandan da onu kaçırma ya da öldürme yollarını arıyordu. Fakat Fransa Kralı VIII. Charles'in İtalya seferi umulmadık değişikliklere yol açtı. Papa VI. Aleksandr Osmanlı sultanından para yardımı istediyse de daha sonra Cem'i VIII. Charles'e teslim etmek zorunda kaldı. Bu sırada hastalanan Cem 25 Şubat 1495'te büyük bir ihtimalle zehirlenme sonucu vefat etti.

Cem olayı ve bu olay dolayısıyla Avrupa'da İstanbul'u geri alma yolunda doğan umutlar Bayezid'i çok dikkatli ve barışçı bir siyaset takip etmeye sürükledi. Bununla birlikte o gerektiğinde savaştan da çekinmemiş, böylece Osmanlı topraklarına yeni yerler katılmıştı.

Bayezid'in Cem ile saltanat savaşının ilk sonucu Otranto'nun elden çıkmasıdır. Bayezid, Otranto'yu zaptettikten (11 Ağustos 1480) sonra kuvvet toplamak için geri dönen Gedik Ahmed Paşa'nın tekrar İtalya'ya gitmesine izin vermeyince güç durumda kalan Türk garnizonu Napoli kuvvetlerine teslim oldu (10 Eylül 1481). İtalya'da sağlanmış olan üs böylece kaybedildikten sonra Napoli Krallığı ile esirlerin geri verilmesini öngören ve tarafların tebaalarına ticaret serbestliği tanıyan bir anlaşma yapıldı.

Boğdan Voyvodası Stefan Cel Mare'nin Bulgaristan'a saldırması ve Tuna ağzında üslenen korsanların Türk donanmasına zarar vermeleri üzerine Bayezid bizzat sefere çıkmak zorunda kaldı. Bu Boğdan seferinde Kili (15 Temmuz 1484) ve Akkirman (4 Ağustos) kaleleri alınarak Stefan yıllık vergiye bağlandı ve Kırım'a karadan ulaşım sağlandı. Kaybettiği yerleri geri almaya çalışan Stefan ise bunu başaramayacağını anlayınca 1501'de Osmanlılar'la yeni bir barış imzaladı. Boğdan seferi sırasında Kırım kuvvetleri Besarabya bölgesini ele geçirdiklerinden Polonya ile doğrudan temasa gelinmişti. Karşılıklı akınlar yüzünden dostça başlamayan Osmanlı-

Polonya münasebetleri Macar Kralı II. Ulaszlo’nın ara buluculuğu ile iyiye dönüştü.

Arnavutluk’ta İskender Bey’in (George Castriota) başlattığı isyan papalığın ve Napoli Krallığı’nın desteğiyle genişleyince Bayezid 1492’de Tepedelen’e kadar ilerleyip Vezîriâzam Dâvud Paşa’yı âsiler üzerine gönderdi. Bu sefer sırasında pek çok esir alındı ise de Arnavutluk’ta tam bir sükûnet sağlanamadı.

Bayezid döneminin dış siyasetinde en büyük dalgalanma Venedik ile olan münasebetlerde görülmektedir. Başlangıçta, mevcut 1479 anlaşmasının bazı hükümlerini Venedik lehine değiştiren yeni bir anlaşmaya varıldı (6 Ocak 1482). Fakat Venedik Osmanlı hazinesine vermekte olduğu yıllık 10.000 dukayı ödemeyince Cem’in ölümünden sonra kendini daha serbest hisseden Bayezid Türk limanlarını Venedik ticaretine kapattı (1496). Bu sırada Kemal Reis kumandasındaki Osmanlı donanması da Dalmaçya sahillerini vurmaya başlamıştı. Venedik’in Türkler’e karşı Fransa ile ittifak yapması üzerine İstanbul’daki Venedikli tâcirler tutuklanıp mallarına el konuldu ve ardından savaş ilân edildi (1498). Dört yıl süren bu savaşta Türk donanması önce 9 Ağustos’ta Modon, 15 Ağustos’ta da Koron limanlarını ele geçirdi. Friuli bölgesine saldıran Türk akıncıları da Venedik önlerine kadar ilerlediler. Öte yandan Papa VI. Aleksandr ve Macar Kralı II. Ulaszlo ile ittifak yapan Venedikliler, İspanya ve Fransa gemilerinin de katılmasıyla 1501 yazında Midilli ve Çeşme’ye saldırmışlar, ancak bir sonuç alamamışlardı. Sonunda Venedik Cumhuriyeti papanın Haçlı çağrısının da etkisiz kaldığını görünce II. Bayezid ile anlaşma gereğini duydu. 14 Aralık 1502’de İstanbul’da Grekçe olarak düzenlenen, ancak Doc Leonardo Loredano tarafından 20 Mayıs 1503’te onaylanan antlaşmaya göre Venedik eskisi gibi yıllık 10.000 dukayı ödeyecek, Santa-Maura’da el koyduğu 34.000 dukayı da geri verecekti. Buna karşılık yeniden ticaret serbestliğine kavuşacak ve İstanbul’da üç yılda bir değişen bir baylo (bailo) bulundurma hakkını elde edecekti (Melikoff, I, 123-149).

Fâtih döneminde Macaristan ile olan savaş hali karşılıklı akınlar şeklinde Bayezid zamanında da devam etti. Taraflar arasında 1483 ve 1494’te yapılan mütarekeler, Macaristan’ın Boğdan işlerine karışması ve Türkler aleyhindeki ittifaklara katılması yüzünden barışı sağlayamamıştı. Sonunda,

1503’te Boğdan’la birlikte Eflak’ın ve Ragusa’nın her iki tarafa da vergi ödemesini kabul eden ve karşılıklı ticaret serbestliğini tanıyan bir antlaşmaya varılabildi.

Bayezid döneminin dikkati çeken özelliklerinden biri de Rusya ve Endülüs ile ilk defa münasebet kurulmasıdır. Kırım Hanı Mengli Giray’ın aracılığı ile yapılan ön görüşmelerden sonra Çar III. Ivan 31 Ağustos 1492’de Bayezid’e bir mektup yazarak (Hammer, IV, 34) Azak ve Kefe paşalarının Rus tüccarlarına zorluk çıkarmalarından yakınmıştı. Ticaret serbestliği sağlamak amacıyla 1495’te bir Rus elçisi İstanbul’a gelmiş, bunu 1499’da yeni bir elçilik heyeti takip etmişti. Öte yandan Kastilya (Castilla) Kralı Katolik Ferdinand (Fernando) tarafından sıkıştırılan Gırnata’daki (Granada) Benî Ahmer Devleti yardım isteğinde bulunmuş, ancak o sıralarda Osmanlı deniz gücünün zayıflığı ve Cem olayı yüzünden gereken yardım yapılamamakla birlikte Kemal Reis kumandasındaki bir filo İspanya sahillerini vurmuş, Endülüs müslümanlarının bir kısmını Afrika sahillerine ve Osmanlı ülkesine taşımıştı. Bu arada yine İspanya’da engizisyonun zulmünden kaçan yahudilerden bir kısmı da Osmanlı topraklarına sığınarak çeşitli şehirlere yerleştirilmişti.

Bayezid devrinin en önemli olayı Memlükler’le altı yıl süren bir savaşa girilmesidir. Çukurova’da ve Dulkadır Beyliği üzerinde üstünlük kurma yarışı ve Memlükler’in Cem’i desteklemeleri iki devleti karşı karşıya getirdi. 1485’te başlayan Osmanlı-Memlük savaşında taraflar kesin bir zafer kazanamadılar. Tunus Hükümdarı Osman Hafsî’nin aracılığı ile 1491’de anlaşmaya varıldı. Yapılan anlaşma sonunda Adana ve Tarsus kaleleri Haremeyn evkafına bağlı olmaları sebebiyle Memlükler’e bırakıldı (İbn İyâs, II, 261-272). Mısır’la savaş Osmanlılar’ın Karaman ve Dulkadıroğulları ile ilişkilerini de olumsuz yönde etkilemişti. Karaman Beyliği Fâtih döneminde ortadan kaldırıldığı halde Cem olayı ve Mısır’ın desteği meseleyi yeniden alevlendirdi. Karamanoğlu Kasım’ın ve ondan sonra Turgut oğlu Mahmud ile Mustafa’nın bağımsızlık çabaları ancak 1501’de sona erdirilebildi. Büyük dalgalanmalar gösteren Osmanlı-Dulkadır ilişkileri de Memlükler’le anlaşma yapılması ve Alâüddevle’nin af dilemesi üzerine yeniden düzeldi.

Bayezid’in barışçı ve çekingen siyaseti Safevîler’le ilişkilerde de

Osmanlılar'ın aleyhine gelişti. Şah İsmâil'in Şiî siyaseti Anadolu'da etkisini gösterirken bu yayılmayı ısrarla önlemeye çalışan kişi Trabzon sancak beyi Şehzade Selim oldu. 20.000 kişilik bir Safevî kuvvetinin Ankara'ya kadar ilerlemesi tehlikenin büyüklüğünü gösterince Şiî olduklarından şüphelenilen 16.000 kişi Anadolu'dan Rumeli'ye göç ettirildi. Ancak 1511'de baş gösteren Şahkulu İsyanı Anadolu'yu baştan başa kana boyadı. Bu ayaklanmalar sırasında Tokat'ta Şah İsmâil adına hutbe bile okutuldu. Artan huzursuzluklar Bayezid'in tahtı kaybetmesinde büyük rol oynayacaktı.

Bayezid içte sükûneti sağlamaya ve fetihlerle gelişen imparatorlukta idarî sistemi yerleştirmeye yönelmişti. Ancak zaman zaman kendisini iktidara getiren güçlerin isteği doğrultusunda bazı uygulamalarda bulunmak zorunda da kaldı. Fâtih döneminde devlet gelirlerini azalttığı düşüncesiyle timara çevrilen ve kaldırılan vakıflar eski sahiplerine geri verilirken daha önce kaldırılmış olan nakîbüleşraflık müessesesi yeniden kuruldu. Gedik Ahmed Paşa ise devşirme tesirine son vermek için değil Cem taraftarı olmak suçlamasıyla idam edildi.

Öte yandan Bayezid döneminde orduyu güçlendirecek bazı tedbirler de alındı. Bunların başında, Yeniçeri Ocağı'nda ağa bölükleri denilen yeni bir sınıf kurulması gelmektedir. Timarlı sipahiler 5000 akçe için bir cebelü* beslerken bu miktar 3000 akçeye indirildi. Donanmada kalyon sınıfından Göke adlı ilk gemi yapıldı ve uzun menzilli top kullanılmaya başlandı. Artan malî işleri yürütebilmek için Anadolu'ya ait şıkk-ı sânî denilen ikinci bir defterdarlık kurulurken saraya alınacak iç oğlanlarını yetiştirmek amacıyla da Galata Sarayı Mektebi açıldı.

Bayezid sükûneti seven, memleketi mâmur, halkı refah içinde görmek isteyen bir padişah olmakla beraber bu emeline ulaşamadı. Bunun birçok sebebi arasında kendisinin giderek hoşgörüden uzaklaşmasının ve yönetimi ehil olmayan kişilere bırakmasının da payı vardır. 1492 ve 1502 yıllarındaki veba salgınları pek çok ölüme yol açmış, altı yıl süren bir kıtlık da büyük sıkıntılar doğurmuştu. İstanbul'da 11 Eylül 1509'da başlayıp kırk beş gün süren deprem, 1070 evle 109 mescidin yıkılmasına ve 5000'den fazla can kaybına sebep olduğundan "küçük kıyamet" diye anılmıştı. Şehzadeler arasında baş gösteren saltanat mücadelesi ile buna eklenen Şahkulu İsyanı

ise Bayezid’i önce tahtından, sonra da hayatından etti.

Yaşı ilerleyen ve nikris hastalığı yüzünden sağlığı bozulan Bayezid, davranışlarıyla kendisine benzeyen büyük oğlu Ahmed’i tahta geçirmek istediğinden, oğulları arasında çok erken bir mücadele başlamasına sebep oldu. 1503’te İstanbul’a gelen Venedik elçisi Andrea Gritti, padişahın bu eğilimine karşı Korkut’un kendisini saltanata en lâyık şehzade olarak gördüğünü, Selim’in ise İran şahı ile savaşından ötürü ün kazandığını belirtmektedir.

İlk önce harekete geçen Korkut Antalya’dan Saruhan’a (Manisa) nakledilmemesine kızarak 1509’da Mısır’a gittiyse de ertesi yıl geri döndü. Ancak onun sancağından ayrılıp Manisa’ya gitmesi,

Şahkulu denilen Nûreddin Ali’ye isyan için büyük bir fırsat verdi. Anadolu’da Safevî egemenliğini sağlamaya çalışan Şahkulu 1511 baharında ayaklanınca büyük bir Sünnî-Şiî çatışması başladı. Üzerine gönderilen kuvvetleri yenen Şahkulu geçtiği yerlere dehşet salarak Bursa yakınlarına kadar ilerledi, daha sonra Sivas’a yöneldi ve Safevîler’e sığındı. Bu isyanı bastırmakla görevlendirilen Şehzade Ahmed’in başarısızlığı Selim’in şansını daha da arttırdı. Oğlu Süleyman’ın sancak beyi olduğu Kefe’ye giden Selim Silistre’ye naklini istedi. Teklifi kabul edilmeyince de topladığı kuvvetlerle Kili’ye geçip Edirne’ye doğru yürüdü (Haziran 1511). Bu durumda Bayezid Selim’i Semendire’ye nakletti ve Ahmed’i tahta geçirmeyeceğine de söz verdi, ancak bu anlaşma sürekli olmadı. Bir süre sonra babasının üzerine yürüyen Selim Uğraşköy savaşında yenilerek Kefe’ye döndü. Ancak Ahmed’in İstanbul’a çağırılması onu istemeyen yeniçerileri ayaklandırdı (21 Eylül 1511). Geri dönen Ahmed Konya’yı ele geçirdi. Bu defa da yeniçeriler padişahın idaresizliğini öne sürerek Selim’in kendilerine serdar tayin edilmesini istediler. Sonunda Bayezid bu teklifi kabul etmek zorunda kaldı. Olaylar sırasında Bayezid’in hizmetinde bulunan Cenevizli Antonio Menovino’nun naklettiğine göre 19 Nisan’da İstanbul’a gelen Selim Yenibahçe’de karargâhını kurduktan sonra saraya gidip babasının elini öptü. Bayezid onun Anadolu’ya geçmesini isteyince de tahtın sahibi olursa gönül rahatlığıyla savaşabileceğini belirtti. Bunun üzerine Bayezid saltanatı ona bıraktı (Antonio Menavino, vr. 50b). Böylece yeniçerilerin desteğiyle tahta çıkan Bayezid 30 yıl, 11 ay, 2 gün süren bir

saltanattan sonra yine yeniçerilerin baskısıyla 24 Nisan 1512'de tahttan çekilmiş oldu. Bayezid, yanına bazı adamlarıyla dört yük akçe alarak Dimetoka'ya gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Selim babasını şehir dışına kadar uğurladı. Tahtırevana binen Bayezid günde 5-6 km. yol alabiliyordu. Çorlu yakınındaki Abalar köyüne varıldığında fenalaştı ve 5 Rebîülevvel 918'de (21 Mayıs 1512) vefat etti. Ölüm sebebi çok şüpheli olan Bayezid'in bazı yerli ve yabancı kaynaklardaki kayıtlara göre zehirlenmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Cenazesi İstanbul'a getirildi ve bugün kendi adıyla anılan Beyazıt Meydanı'nda yaptırtmış olduğu caminin yanına gömüldü. Daha sonra üzerine bir türbe yaptırıldı.

Ortadan uzun boylu, yağız çehreli, elâ gözlü, geniş göğüslü olan Bayezid yumuşak, hatta melankolik bir tabiata sahipti. Gençliğinde serbest bir hayat sürdüğü halde padişahlığında ibadete ve hayır işlerine yönelmişti. Bu sebeple de Bâyezîd-i Velî diye anılır olmuştu. Mecbur olmadıkça savaştan uzak kalmaya dikkat etmiş, "nizâm-ı memleket" için İstanbul'dan ayrılmamayı tercih etmişti.

Şehzadeliğinden beri etrafına ünlü bilginleri toplamış ve kendisini yetiştirmeye çalışmıştı. Aynı zamanda şair olan ve şiirlerinde Adlî mahlasını kullanan Bayezid'in çoğunluğunu (125 kadar) gazellerin meydana getirdiği küçük hacimli divanı basılmıştır (İstanbul 1308). Orta derecede bir şair olan padişah hat sanatında oldukça yetenekliydi. Uygur yazısını okumayı öğrendiği ve çok az İtalyanca bildiği yolunda da kayıtlar vardır. Ancak babası ölçüsünde hoşgörülü ve açık fikirli değildi. G. Bellini'nin yaptığı tabloların saraydan çıkartılıp satılması, Tokatlı Molla Lutfî'nin inançsızlıkla suçlanarak idamı bu dönemde olmuştur.

Öte yandan Bayezid, Molla Gürânî'nin cenaze törenine katılmış ve onun borcunu hazineden ödemiştir. Osmanlı tarihçiliği onun zamanında ilk büyük eserlerini vermiştir. İdrîs-i Bitlisî'ye Farsça, İbn Kemal'e Türkçe birer Osmanlı tarihi yazdırtmıştır. Ayrıca onun adına pek çok eser de kaleme alınmıştır. Zamanında pek çok âlim, sanatkâr ve şair yetişmiş, Molla Lutfî, Müeyyedzâde Abdurrahman, İbn Kemal, İdrîs-i Bitlisî, Tâcîzâde Câfer ve Sâdî çelebiler, Zenbilli Ali Efendi, Necâtî, Zâtî, Visâlî, Firdevsî gibi birçok âlim ve şair onun büyük desteğine mazhar olmuştur. 909-917 (1503-1511) yılları arasında muhtelif kimselere verilen ihsan ve hediyeleri ihtiva eden

bir İn‘âmât Defteri'nde birçok şairin, sanatkârın, ulemânın ve meşâyihin ismine rastlanması, onun ilim ve kültüre verdiği değeri açıkça ortaya koyar. Bayezid ayrıca Avrupa'daki sanat hareketlerine de tamamıyla kayıtsız kalmamış, bazı sanatçılarla temas kurmaktan çekinmemiştir. Leonardo Da Vinci, padişaha yazdığı mektupta (TSMA, nr. E 6184) Haliç ve Boğaz üzerinde birer köprü yapmaya hazır olduğunu bildirmiş, Michelangelo da köprü yapımının düşünüldüğünü duyunca bir ara İstanbul'a gelmeyi istemiştir. Fakat bu teşebbüsler gerçekleşmemiştir. Bu dönemde yazılan bazı buyruldu ve nâme-i hümâyunlarda Fâtih zamanında olduğu gibi Grekçe, İtalyanca ve Slavca da kullanılıyordu.

Bayezid çok kadınla evlenen ve çok çocuklu bir padişah olarak da tanınır. Adı bilinen hanımlarının sayısı sekizdir. Bunlardan sekiz oğlu ile on bir kızının olduğu bilinmektedir. İbn Kemal'in kaydına göre çocuklarının ve torunlarının sayısı 300'ü aşmıştı.

Bayezid İstanbul, Amasya, Edirne, Osmancık, Geyve ve Saruhan'da pek çok hayrat yaptırtmıştır. Cami, medrese, imaret ve şadırvandan oluşan Amasya'daki külliyesi 1481-1486 yılları arasında yaptırılmıştır. İstanbul'daki imaretin yapımına 1501'de başlanmış ve 1505'te bitirilmiştir. Başlangıçta cami, kervansaray ve çifte hamamdan ibaret olan külliyeye sonradan mektep, medrese ve imaret de eklenmiştir. Mimarı Yâkub Ağa'dır. Edirne'deki imaretin temeli ise 26 Rebîülevvel 889'da (23 Nisan 1484) atılmış ve 1488'de tamamlanmıştır. Cami, medrese, tabhâne, imaret ve dârüşşifadan oluşan külliyenin bulunduğu semte İmâret-i Cedîd (bugün Yeniimaret) mahallesi denilmiş ve Bayezid burada oturanları bütün avârız*-ı dîvâniyyeden muaf tutmuştur. Bunların dışında Edirne'de Tunca üzerinde, Osmancık'ta Kızılırmak üzerinde, Geyve'de ve Sakarya üzerinde birer köprü yaptırtmıştır. Bursa'daki Pirinç Hanı da (1507) onun hayratı arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 6184, 6366; Fatih Devrine Ait Münşeat Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Sadık Erzi), İstanbul 1956, s. 6-22, 25-27, 30-31, 34-40; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 220-269; Tâcîzâde Sâdi Çelebi, Münşeât (nşr. Necati Lugal - Adnan Sadık Erzi), İstanbul 1956, s. 148; Neşrî, Cihannümâ, tür.yer.; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 261-272; Keşfî Mehmed Çelebi, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2147, vr. 206^{a}-b; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 178, 516; Feridun Bey, Münşeât, I, 250-251, 270-271, 290-368; Vekāyi-i Sultan Bâyezid ve Selim Han, TSMK, nr. 1416; Antonio Menovino, Della Vita et Legge Turchesca, Venetia 1560, vr. 17^{a}-65^{a}; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 460-463, 529, 537-538; II, 2-221; Kınalızâde, Tezkire, s. 78-83; Hezârfen Hüseyin, Tenkıhü't-tevârîh, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4301, vr. 110b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 140; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 17, 182, 211, 303, 307, 311-313, 330; Angiolello, Historia Turchesca (1300-1514), Bucarest 1909, tür.yer.; Karaçelebizâde Abdülaziz, Ravzâtü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 372, 377, 387, 398; Relazione di Andrea Giritti. oradore Straordinario per la Republica di Venezia al Sultano Bayezid II, Frienze 1854, s. 19-24, 27-29; Hammer (Atâ Bey), III, 34-35, 124, 126, 257-264; IV, 3-94; Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen reiches in Europa, Gotha 1855, II, 491; L. Thuasne, Djem Sultan fils de Mahommed II. frère de Bayezid II (1459-1485) d'après les documents originaux en grande partie inédits, Paris 1892, s. 156, 261, 269, 273; T. S. Cantacasın, Petit traicté de l'origine des Turcaz (nşr. C. Schefer), Paris 1896, s. 326 vd.; Amasya Tarihi, III, 222-234, 236-237, 242, 256, 259-260, 262; İsmail Hikmet Ertaylan, Sultan Cem, İstanbul 1951; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 41; a.mlf., "Karvin Mathias'ın Bayezid II'e Mektupları, Tercümeleri ve 1503 (909) Osmanlı-Macar Muahedesinin Türkçe Metni", TTK Belleten, XII/87 (1958), s. 369-390; a.mlf., "Un registre de dépenses de Bayezid II durant la campagne de Lepante de 1499", Turcica, V, Paris 1975, s. 80-93; Hilmi Yücebaş, Şair Padişahlar, İstanbul 1960, s. 55; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 161-186; a.mlf., "Cem Sultana Dair Beş Orijinal Vesika", TTK Belleten, XXIV/95 (1960), s. 457-483; a.mlf., "Otoranto'nun Zaptından Sonra Napoli Kralı İle Olan Dostluk Görüşmeleri", a.e., XXV/100 (1961), s. 595-608; a.mlf., "Fatih Sultan Mehmed'in Vefatı Üzerine Vezir İshak Paşa'nın İkinci Bayezid'i Saltanata Davet Arîzası", a.e., XXV/97 (1961), s. 75-77; a.mlf., "Değerli Vezir Gedik Ahmed Paşa II. Bayezid Tarafından Niçin Katledildi?", a.e., XXIX/115 (1965), s. 491-497; a.mlf., "Bayezid II",

İA, II, 392-398; Selahaddin Tansel, Sultan II. Bayezid’in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966; J. Lefort, Documents Grecs dans les archives de Topkapı Sarayı: Topkapı Sarayı Arşivlerinin Yunanca Belgeleri (trc. Hatice Gonnet), Ankara 1981, s. 145-198; Ç. Uluçay, “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?”, TD, VI/9 (1954), s. 53-90; VI/10 (1954), s. 117-143; a.mlf., “Bayazıt II. in Âilesi”, a.e., X/14 (1959), s. 105-124; Victor F. Denaro, “The Hand of John the Babtist”, Revue de l’ordre Souverain militaire de Malte, XVI/1 (1955), s. 33-38; Şehabeddin Tekindağ, “Bayezid II’in Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul’da Vukua Gelen Hadiseler Üzerine Notlar”, TD, X/14 (1959), s. 85-96; a.mlf., “II. Bayezid Devrinde Çukurova’da Nüfûz Mücadelesi: İlk Osmanlı-Memlûklu Savaşları (1485-1491)”, TTK Belleten, XXXI/123 (1967), s. 345-373; a.mlf., “Şahkulu Baba Tekeli İsyanı”, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, I/3 (1967), s. 34-39; I/4 (1968), s. 54-59; a.mlf., “Beyazid’in Ölümü Meselesi”, TD, XXIV (1970), s. 1-16; Irene Melikoff, “Bayezid II et Venisel”, Turcica, I (1959), s. 123-149; Helene Ahrweiler, “Une lettre en grec du Sultan Bayezid II, (1481-1512)”, a.e., s. 150-160; Semavi Eyice, “II. Bayezid Devrinde Davet Edilen Batılılar”, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 19 (1969), s. 23-30; J. L. Bacqué-Grammont, “Une lettre du prince Ottoman Bayezid b. Mehmed Sur Les affaires d’Iran en 1480”, SIr., II/2 (1973), s. 213-234; İsmail E. Erünsal, “II. Bayezid Devrine Ait Bir İnamat Defteri”, TED, X-XI (1981), s. 303-341; V. J. Parry, “Bāyazīd II”, EI^2 (İng.), I, 1119-1121.

Şerafettin Turan

BAYEZİD II CAMİİ ve KÜLLİYESİ

(bk. BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ)

BAYEZİD II KÖPRÜSÜ

(bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ)

BÂYEZÎD-i BİSTÂMÎ

بايزيد بسطامي

Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Sürûşân (ö. 234/848 [?])

İlk büyük mutasavvıflardan.

Hemen bütün tasavvuf ve tabakat kitaplarında Bâyezîd-i Bistâmî'den bahsedilirse de bu bilgiler genellikle onun menkıbeleri, sözleri ve şathiye*lerine dair olup bunlar arasında hayatıyla ilgili pek az bilgi bulunmaktadır. Bu kısıtlı bilgilere göre o İran'ın Horasan eyaletinde bulunan Bistâm kasabasında doğmuştur. Dedesi Sürûşân (Serûşân) aslen İranlı Mecûsî bir din adamıyken müslüman olmuştur. Dindarlığı ile tanınan babası Îsâ'nın iki kızı ile üçü de âbid ve zâhid olan Âdem, Tayfur ve Ali adlarında üç oğlu vardı. Ortancaları olan Tayfur Sultânü'l-ârifîn, Pîr-i Bistâm ve Bâyezîd (Ebû Yezîd) diye meşhur olmuştur. Câmî onun adını yanlış olarak Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Âdem b. Sürûşân şeklinde kaydetmiştir. Aslında bu Bâyezîd-i Bistâmî'nin değil büyük kardeşi Âdem'in torunu Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Âdem'in künyesidir. İkisini birbirine karıştırmamak için birincisine Büyük Bâyezîd, ikincisine de Küçük Bâyezîd denilir.

Kuşeyrî, Bâyezîd'in vefat tarihi olarak 234 (848) ve 261 (875) yıllarını verir ve son tarihi tercih eder. Herevî de 261 tarihini daha doğru görür. Sülemî aralarında bir tercih yapmaksızın her iki tarihi de kaydeder. Sehlegî ise Bistâmî'nin 234'te yetmiş üç yaşında iken vefat ettiğini söyler ki bu duruma göre Bâyezîd 161'de (777) doğmuştur. Abdürrefî' onun 131'de (748) doğup 234'te 103 yaşında iken vefat ettiğini zikreder. Bunların içinde doğruya en yakın olan Sehlegî'nin rivayetidir.

Attâr Bâyezîd'in 103 üstattan faydalandığını söyler. Herevî onun başlangıçta Hanefî olduğunu belirtir. Şiî kaynaklar genellikle Bâyezîd'in altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) talebeleri arasında yer aldığını kaydederler. Fakat bu rivayet tarih bakımından doğru

değildir. Bu sebeple onu yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 182/798), sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/818) ve dokuzuncu imam Ebû Ca'fer Cevad M. Takı'nin (ö. 220/835) talebesi olarak gösterenler de vardır. Hansârî Ravzatü'l-cennât'ta Ebû Ca'fer Cevad isminin Ca'fer Sâdık şeklinde tahrif edilmiş olabileceğini söyler. Bütün bunlar Bâyezîd'i Şîa'ya yakın göstermek için ortaya atılmış rivayetlerdir.

Serrâc'ın Bâyezîd'i ömründe bir defa hacca giden mutasavvıflardan sayması, onun ilim ve mârifet tahsil etmek için fazlaca seyahat etmediğini gösterir. Nitekim kendisi de Ahmed b. Hadraveyh'e çok dolaşmanın iyi bir şey olmadığını söylemiştir. Bâyezîd'in tasavvufta üstadının Ebû Ali es-Sindî adında biri olduğunu kaydeden Serrâc'ın verdiği bilgilere göre Bâyezîd, ümmî olan bu şeyhe farzları yerine getirecek kadar şer'î ilim öğretmiş, karşılığında da ondan tevhid ve fenâ* ilmini öğrenmişti. Attâr Bâyezîd'in çetin riyâzetler ve zor mücahedeler sonunda bu makama ulaştığını söyler. Bâyezîd'in bazı sözlerine bakılırsa o tasavvufî bilgileri Allah'tan vasıtasız olarak aldığına inanıyordu.

Tasavvufun doğuş devrinde yaşayan Bâyezîd-i Bistâmî'nin, çağdaşı mutasavvıfların birçoğu ile ilgili menkıbeleri vardır. Bunlardan Şakık-i Belhî, Hâtem el-Asam, Ahmed b. Hadraveyh, Zünnûn, Ebû Türâb en-Nahşebî, Yahyâ b. Muâz ve Sehl b. Abdullah ile ilgili olan menkıbeler en önemlileridir. Bu menkıbelerin hemen hepsi Bâyezîd'in tasavvuftaki mertebesinin üstünlüğünü gösterir. "Burada olan, biri sevgi kadehinden öylesine içti ki bir daha hiç susamadı" diye kendisine haber gönderen Yahyâ b. Muâz'a, "Burada bulunanlardan biri de yedi deryayı bir yudumda içtiği halde hâlâ ağzını açarak daha yok mu diye sormakta" şeklinde cevap verdiği nakledilir. Bâyezîd ile çağdaşı sûfîler arasında geçtiği söylenen olayların çoğu mevsuk değildir. Aynı dönemde yaşadıkları halde Ma'rûf-i Kerhî, Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Hamdûn el-Kassâr ile Bâyezîd arasında geçen herhangi bir menkıbenin rivayet edilmemesi dikkat çekicidir.

Bâyezîd-i Bistâmî daha sağlığında pek çok kişi tarafından ziyaret edilmiştir. Bu ziyaretçiler arasında kendisine bağlanan ve görüşlerini benimseyenlerin sayısı oldukça fazladır. Bunların bir kısmı ise onun ailesindendir. Büyük kardeşi Âdem'in oğlu Ebû Mûsâ, bunun oğlu Umey diye bilinen Mûsâ b.

Îsâ ve Küçük Bâyezîd diye tanınan Tayfûr b. Îsâ onun görüşlerine bağlı olan mutasavvıflardandır. Bunlar içinde özellikle Ebû Mûsâ, Bâyezîd-i Bistâmî'nin çok beğendiği, kalp safiyetini takdir ettiği, kimseye açmadığı ilâhî sırları kendisine aktardığı sâdık bir talebesi ve hizmetkârı idi. İbrâhim el-Herevî, Hasan b. Aleviyye, Ebû Abdullah el-Mağribî ve Ebû Mûsâ ed-Dübeylî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin tanınmış mürid ve halifelerindendir.

Bâyezîd tasavvuf tarihinde sekr, fenâ, melâmet, tevhid, mârifet, muhabbet, mi'rac ve îsâr gibi konulardaki sözleri ve şathiyeleriyle tanınır. O sâlikin kendinden geçip (sekr) benliğini yok ederek (fenâ) Hakk'a ermesi gerektiği düşüncesindedir. Sâlik bu dereceye ancak sürekli riyâzet, çetin nefis mücadelesiyle birlikte derin tefekkür ve dikkatli murakabe ile erişebilir. Nitekim kendisi Allah'a hitaben O'na nasıl erebileceğini sorduğunda, "Nefsini bırak da öyle gel" cevabını aldığını, bunun üzerine gömleğinden çıkan yılan gibi nefsinden ve benliğinden sıyrılıp çıktığını ifade etmişti. Sahip olduğu mertebeye aç karın ve çıplak bedenle, nefsini on iki yıl çekiçle döverek ulaştığını söyleyen Bâyezîd bu mertebede âşıkla mâşukun bir ve aynı, her şeyin "bir"den ibaret olduğunu görmüş, "Ey sen ki bensin!" şeklinde kendisine yine kendisinden nida edildiğini söylemiş, fenâdan da fâni olmayı gösteren bu hali ifade etmek üzere "Heme ûst" (her şey O'dur) sözünü kullanmıştı. Hakk'a giden yolun uzun olduğunu ve O'na ulaşmanın kolay olmadığını her fırsatta belirten Bâyezîd, Hakk'a erdiğini sananların aslında henüz yolda olduklarını, bir erme halinden bahsedilemeyeceğini anlatmak için, "Binlerce makamı geride bıraktıktan sonra Allah'ın mânasında değil lafzında olduğumu gördüm" demiş ve bu şekilde Allah'ın künhüne ulaşmanın imkânsızlığını anlatmak istemiştir. Serrâc, Allah'a olan yolculuğunu sembolik ifadelerle anlatan Bâyezîd'in şu sözünü nakleder: "Vâhidiyyet mertebesine ilk defa ulaştığım zaman vücudu ahadiyyet, kanatları dâimîlik olan bir kuş olup on yıl keyfiyet semasında hiç durmadan uçtum. Sonunda bundan milyonlarca defa daha geniş olan bir semada ezeliyet meydanına varıncaya kadar uçmaya devam ettim. Burada ahadiyyet ağacını gördüm." Bu ağacın toprağını, kökünü, gövdesini, dallarını ve meyvelerini tasvir eden Bâyezîd bunların bir aldatmacadan ibaret olduğunu söyler. Cüneyd-i Bağdâdî bu sözü, "Mücerred tevhidin olduğu yerde Allah'tan gayrı her şey bir aldatmacadır" şeklinde yorumlar.

Bâyezîd Allah'ın zâtını olumsuzluk ifade eden terimlerle anlatır. Meselâ,

“On sene yokluk meydanında uçtum durdum; nihayet yoktan yokta yok olma haline erdim” demesi böyledir. Benlik, senlik, O’nluk (eneiyyet, entiyyet, hüviyyet) deyimlerini sık sık kullanan Bâyezîd maksadını genellikle soyut kavramlarla açıklar. Kendi benliğinden geçip Allah’ın zâtına ulaşmayı bir mi‘rac hali olarak uzun uzadıya tasvir eder. Daha sonra öbür sûfîlere de örnek olan bu ruhî mi‘raca Attâr’ın Tezkiretü’l-evliyâ˒ adlı eserinde ve Sehlegî’nin Kitâbü’n-Nûr’unda geniş yer verilmiştir. Şu ifadeleri Bâyezîd’in bu mi‘rac halini kısaca açıklamaktadır: “Bir defasında Allah beni yükseltti ve huzurunda durdurup, ‘Ey Bâyezîd! Halkım seni görmek istiyor’ dedi. Ben de, ‘Beni vahdâniyyetinle süsle, bana kendi hüviyetini giydir; beni ahadiyyetine yücelt, öyle ki beni gören halkın seni gördüklerini söylesinler. Sen işte bu olasın ve ben burada bulunmayayım’ dedim.”

Sekr haline büyük önem veren Bâyezîd’e göre fenâ hali de esasen sekr halidir; insan Allah’a bu halde ve bu hal ile yaklaşır. Bâyezîd’in sekr dediği cezbe ve vecd halinde iken söylediği şathiyeler açıklanmaya ve yoruma muhtaçtır. Serrâc el-Lümâg’da Cüneyd-i Bağdâdî’nin bu şathiyelerden bazılarıyla ilgili açıklamalarını nakletmiştir. Sehlegî’nin Kitâbü’n-Nûr’da topladığı şathiyelerden önemli bir bölümünü de Baklî Şerh-i Şathiyyât’ta açıklamıştır.

“Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir”; “Cübbemin içindeki Allah’tan başkası değildir”; “İki âlemde Allah’tan başkası yok”; “Benim sancağım Muhammed’inkinden büyüktür”; “Çadırımı arşın hizasında kurdum” gibi cümleler Bâyezîd’in meşhur şathiyelerinden birkaçıdır. Şathiyeleri dolayısıyla aleyhinde çok şeyler uydurulduğunu söyleyen Herevî, Bâyezîd’e isnat edilen bu tür ifadelerin ona ait olabileceğine ihtimal vermez.

Mutasavvıfların zevkle tekrarladıkları ve dillerinden düşürmedikleri söz konusu şathiyeler bazı fıkıh ve kelâm âlimlerince nefretle karşılanmıştır. Onlara göre Bâyezîd’in içinde sakladığı bozuk inançlar sekr halinde açığa çıkmıştır. İbn Sâlim, “Bâyezîd’in dediğini Firavun bile dememiştir” diyerek şathiyeleri reddetmiştir. Hatta hadis âlimlerinden Hüseyin b. Îsâ el-Bistâmî, “Peygamber gibi benim de mi‘racım var” dediğini ileri sürerek Bâyezîd’i Bistâm’dan kovmuştu. Bunun üzerine hacca giden, sonra da Cürcân’a

dönen Bâyezîd ancak onun ölümünden sonra Bistâm'a gelebilmiştir. Hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinden çoğu Bâyezîd'in şathiyelerini doğru bulmamakla birlikte sekr halinden dolayı kendisini mâzur görmüşlerdir. Nitekim İbn Teymiyye, sekr halinde söylenen bu tür şathiyeleri yaymak değil gizlemek gerektiğini ifade ederek ondan saygıyla bahseder ve özellikle vahdeti vücûd*cu mutasavvıfların bu sözleri delil olarak ileri sürmelerine şiddetle karşı çıkar.

Bâyezîd'in Allah'ın dışındaki bütün varlıkları bir hiç olarak görerek "Heme ûst" demesi, vahdeti vücûda değil vahdeti şühûda işarettir. Çünkü Bâyezîd'in yaşadığı dönemde vahdeti vücûd İslâm âleminde bilinmiyordu. Bununla birlikte daha sonra İbnü'l-Arabî başta olmak üzere vahdeti vücûdcu mutasavvıflar Bâyezîd'i bu inanca sahip bir sûfî olarak tanıtmışlardır.

Allah'a karşı duyduğu sevgi ve özlemin sürekli ve şiddetli tesiri altında bulunan Bâyezîd'in cehennemden korkmadığını, cennete pek değer vermediğini, namazı ayakta durmak, orucu aç kalmaktan ibaret saydığını, sahip olduğu her şeye sırf Cenâb-ı Hakk'ın lutfuyla mâlik olduğunu söylemesi, İslâm'da önem verilen bazı hususları hafife alması şeklinde yorumlanarak tenkit edilmiştir. Yine onun Semerkant'ta iken etrafına toplananları dağıtmak için, Kur'an'da Firavun'un söylediği bildirilen sözleri (el-Kasas 28/30) aynen tekrar ederek, "Ben sizin en yüce rabbinizim" demesi (Baklî, s. 99), başka bir defasında yine halkın aşırı ilgisinden kurtulmak ve bu şekilde nefsinin gurura kapılmasını önlemek için ramazanda oruç bozması da tenkitlere sebep olmuştur. Bununla birlikte Bâyezîd-i Bistâmî bir aşk sûfîsidir. Yaşadığı aşk halini, "Aşkın yağdığı bir sahraya açıldım; zemini ıslanmış; burada ayak, kara batar gibi aşka batmaktadır" sözleriyle ifade ederek bir bakıma kendisinden sâdır olan taşkın söz ve davranışların ıslak zeminli aşk sahasındaki ayak kaymaları olduğunu anlatmak istemiştir. Kendisinden pek çok keramet ve keşf hali nakledilen Bâyezîd olağan üstü hallere önem verilmesini istemezdi. "Falan kişi tayy-ı mekân ediyor" denilince, "Allah'ın lânetlediği şeytan ile leş yiyen kargalar da aynı şeyi yapıyor"; "Falan zat su üzerinde yürüyor" denilince, "Balıklar da aynı işi yapıyor" diyerek bunları önemsemediğini göstermiş ve aslolanın şeriatın hükümlerine bağlı kalmak olduğuna işaret etmişti. O, şer'î edeblerden birine aykırı davranan kişiye Allah'ın velîlik

sırrını emanet etmeyeceğini söylerdi. Bir gün büyüklüğüne inanılan birini ziyaret etmek için yola çıkmış, bu zatın kıbleye karşı sümkürdüğünü uzaktan görünce onunla görüşmekten vazgeçmişti. Evinden mescide giderken bir defa olsun yola tükürmemişti. Yalnızken bile Allah'ın huzurunda bulunduğunu düşünerek daima diz üstü otururdu. Son derece insan severdi. Bir defasında, "Allahım! Beni cehenneme at ve vücudumu o kadar büyüt ki artık cehennemde başka birini koyacak yer kalmasın" demişti. Hayvanlara bile sonsuz şefkat beslerdi. Hemedan'dan aldığı hardal tohumuna birkaç karıncanın karışarak Bistâm'a geldiğini görünce karıncaları Hemedan'a götürüp eski yerine bıraktığı rivayet edilir.

Bâyezîd coşkulu davranışları, taşkın sözleri ve samimi hali ile çevresindekiler üzerinde derin tesirler bırakmış ve seçkin bir zümrenin kendi görüşleri etrafında toplanmasını sağlamıştır. Kendisini takip edenlere Tayfûrî, tuttuğu yola da Tayfûriyye veya Bistâmiyye adı verilmiştir. Ancak Tayfûriyye bilinen mânada bir tarikat olmayıp bir tasavvuf cereyanıdır. Hallâc, Şiblî, Harakanî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Nifferî, Senâî, Attâr, Câmî, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ gibi büyük mutasavvıflar hep bu cereyana bağlı kalmışlardır. Şüttâriyye ve Aşkıyye tarikatları da onu kendilerine pîr edinmişlerdir.

Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Bâyezîd'in kabrini ziyaret ederken, "Burası herkesin kaybettiği şeyleri bulabileceği bir yerdir" demesi, ölümünden sonra da tesirinin kuvvetle devam ettiğini gösterir. Sonraki dönemlerde bir velîyi övmek için ona "asrın Bâyezîd'i" denmesi de kendisinin halk nezdindeki mertebesinin ne kadar yüce olduğunu belirtir.

İslâm toplumunca ortaklaşa kabul edilen genel kurallara ve şer'î hükümlere bir çeşit meydan okuma telakki edilen Tayfûrîliğe kuvvetli bir tepki olma üzere, sekre karşı sahv*ı savunan Cüneydiyye tarikatı ortaya çıkmıştır. "Sûfîler arasında Bâyezîd'in yeri, melekler arasında Cebrâil'in yeri gibidir" diyen ve onun bazı şathiyelerini şerheden Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre Bâyezîd yine de tasavvufta son mertebeye ulaşamamıştır; söz ve halleri sülûk*ün başlangıç ve ortalarında görülen türdendir.

Bâyezîd çeşitli tarikatların silsilelerinde bir kol başı olarak önemli bir yer tutar. Özellikle Nakşibendiyye gibi muhafazakâr bir tarikatın bu taşkın ve

çoşkulu velîye silsilenâmesinde önemle yer vermesi, bazan onu Üveysî sayması oldukça dikkat çekicidir.

Bâyezîd'in şahsında ifadesini bulan son derece coşkulu ve etkili tasavvufî görüş ve davranışların kaynağı hakkında çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Sühreverdî el-Maktûl, onu İslâm öncesi İran mânevî hayatının bir temsilcisi sayar. Dedesinin Mecûsî olması da bu iddiayı doğrulamak için delil gösterilmiştir. Son zamanlarda bu görüş İran'da epey taraftar toplamıştır. Ebü'l-A'lâ Afîfî de aynı görüştedir. Üstadı Ebû Ali es-Sindî'nin Hindistanlı olması, Bâyezîd'in Vedalar'ın ve Budizm'in tesirinde kaldığının bir delili olarak öne sürülmüştür. Diğer taraftan Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Bâyezîd'in düşünceleri ile Şiîlik arasında kuvvetli bir münasebetin mevcudiyetine dikkat çeker. Abdülkadir Mahmud da tasavvufî telakkisinin esasını hulûl* ve ittihad*ın oluşturduğunu ileri sürerek Bâyezîd'i gayri İslâmî bir tasavvuf anlayışının temsilcisi sayar. İbnü'l-Cevzî'nin Telbîsü İblîs'teki Bâyezîd'le ilgili tenkitleri de oldukça serttir.

Bâyezîd, tasavvufî görüşlerini Farsça olarak ifade eden ilk sûfîlerden biri olup daha sonra bu sözler Arapça'ya tercüme edilmiştir. Şathiyelerinden bir bölümünün yeğeni Ebû Mûsâ tarafından Cüneyd-i Bağdâdî için tercüme edildiği nakledilir. Onun söz ve şiirlerini ihtiva ettiği rivayet edilen bazı risâleler Abdurrahman Bedevî tarafından Şatahâtü's-sûfiyye

(Kahire 1949) adlı eser içinde neşredilmiştir.

Türbesi Bistâm'da tarihî binaların toplu olarak bulunduğu yerin tam ortasında, süs ve ihtişamdan uzak bir haldedir. Gazan Han'ın, kabri üzerine bir türbe yaptırmak istediği, ancak rüyasına giren Bâyezîd'in kendisini bundan vazgeçirdiği rivayet edilir. Daha sonra Olcaytu tarafından yaptırılan türbe tarih boyunca pek çok sultan ve devlet adamı tarafından ziyaret edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümâʿ, s. 459-477; Sülemî, Tabakāt, s. 67; Ebû Nuaym, Hilye, X, 32-42; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, Tahran 1337 hş., s. 132; Muhammed b. Ali es-Sehlegî, Kitâbü'n-Nûr min kelimâti't-Tayfûr (Abdurrahman Bedevî, Şatahâtü's-sûfiyye içinde), Kahire 1949, I, 44-48; Herevî, Tabakāt, s. 104; Gazzâlî, el-Münkız mine'd-dalâl, Beyrut 1987, s. 61; Attâr, Tezkire, I, 134-179; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, IV, 107-114; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 168, 341-346; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, bk. İndeks; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 80, 99; Mevlâna, Mesnevî, IV, 170; V, 274; VI, 201; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 531; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 86-89; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 346; a.mlf., Târîhu'l-İslâm, TSMK, III. Ahmed, nr. 2917, vr. 166ª-b; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 35; Münâvî, el-Kevâkib, I, 244; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 109-111; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 214; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 143; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Tahran 1304/1887, V, 281; Nûrü'l-ʿulûm (nşr. Abdürrefîʿ Hakikat), Tahran, ts., s. 32; Müntehâb-ı Nûrü'l-ʿilm (nşr. Mücteba Mînovî), Tahran 1345 hş., s. 24; Cemâleddin Güzergâhî, Mecâlisü'l-ʿuşşâk, Tahran 1286 hş., s. 54; Nâsırî, Nâme-i Dânişverân, Tahran 1312 hş., s. 94; Sezgin, GAS, I, 645; Maʿsûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 328; Ebü'l-Ulâ el-Afîfî, et-Tasavvuf: sevretün rûhiyye fi'l-İslâm, İskenderiye 1963, s. 224; Abdülkādir Mahmûd, el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1966, s. 309-325; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 52; Şeybî, es-Ṣıla, I, 33, 78; R. A. Nicholson - H. Ritter, "Bayezid", İA, II, 398-400; H. Ritter, "Abū Yazīd al-Bistamı", EI² (İng.), I, 162-163; a.mlf., "Ebû Yezîd el-Bistâmî", UDMİ, I, 932-934; a.mlf., "Bestāmī, Bāyazīd", EIr., IV, 183-186.

Süleyman Uludağ

BÂYEZÎD-i ENSÂRÎ

بايزيد أنصاري

Bâyezîd b. Abdillâh b. Muhammed el-Ensârî (ö. 980/1573)

Afganistan’da Revşeniyye adlı Râfizî bir tarikatın kurucusu.

Pîr-i Revşen ve Pîr-i Kâmil diye tanınan Bâyezîd’in soyunun, büyük dedeleri Bâyezîd Pârende ve Sirâceddîn-i Ensârî vasıtasıyla ashaptan Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye dayandığı ve bu yüzden el-Ensârî nisbesiyle anıldığı rivayet edilir. Babasının ikinci hanımı olan annesi Eymene (veya Benîn) Hacı Ebû Bekir el-Calendehrî’nin kızıdır.

931’de (1525) annesi Eymene’nin memleketi Calendehr’de doğdu. Doğumunun ilk aylarında babası onu ve annesini Calendehr’de bırakarak kendi memleketi olan Kandehar civarındaki Kaniguram’a döndü. Yedi yaşlarında iken babası annesinden ayrıldığından çocukluğu güç şartlar içinde geçti. Kendisiyle ilgilenmeyen ve eğitim görmesine imkân vermeyen babasının karşı çıkmasına rağmen amcasının oğlu Şeyh İsmâil’e intisap ederek onun yanında bir süre riyâzetle meşgul oldu. Bir ara babasıyla birlikte birkaç ticarî seyahate çıktı. Bu yolculuklarından birinde tanıştığı Süleyman adlı bir İsmâilî dâî*sinin onun düşünce hayatında derin izler bıraktığı söylenir. Bâyezîd’in yogilerle de ilişkisi bulunduğu, onlardan tenâsüh inancını öğrendiği, Hızır ile görüşerek elinden âb-ı hayât içtiği rivayet edilir.

Keşf* yoluyla “pîr-i kâmil” olduğunu iddia eden Bâyezîd gaybdan birtakım sesler işittiğini ve ruhî tekâmülün sekiz mertebesini aştığını öne sürdü. Elli yaşına yaklaştığı sırada artık dinin gereklerini yerine getirme zorunda olmadığına ve ibadetlerin yerine, Hz. Peygamber’den nakledilen bir sözle zikretmenin yeterli olacağına dair bir hitap duyduğunu iddia etti.

Bâyezîd kendisini Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanan, ilâhî sırların hakikatini keşfeden ve devamlı Allah’tan ilham alan bir kimse olarak görmekte,

herkesin onu arayıp bulmak ve itaat etmek zorunda olduğunu iddia etmekte ve kendisine itaati Allah'ın resûlüne, dolayısıyla Allah'a itaate denk saymaktaydı. Onun inancına göre mârifet farz-ı ayındır. Çünkü mârifetsiz itaat ve ibadet Allah katında makbul olmaz. Mârifetin elde edilebilmesi için de pîr-i kâmile intisap etmek gereklidir.

Bâyezîd, Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır bulunduğu inancından hareketle namazda kıbleye yönelme mecburiyetinin bulunmadığını söylüyordu. Bu ve benzeri düşünceler onun nakilden çok akılla hareket ettiğini gösterir. İslâm esaslarıyla uyuşmayan bu nevi görüşlerini halka yaymaya kalkışan Bâyezîd'e, başta babası olmak üzere pek çok kimse karşı çıktı. Kur'an ve hadisi yanlış bir biçimde yorumlaması ve ilham alan bir mehdî olduğunu iddia etmesi çeşitli tepkilere yol açtı. Onun en büyük hasmı, çağdaşı Ahund Dervîze ile kendisinin üstadı sayılan ve Molla Zengî lakabıyla anılan Hacı Molla Muhammed'dir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Ahund Dervîze Mahzenü'l-İslâm ve Tezkiretü'l-ebrâr ve'l-eşrâr adlı eserlerinde onun zındık ve mülhid olduğunu açıkça belirtmektedir. Buna rağmen Bâyezîd zekâsı ve üstün ikna kabiliyeti sayesinde pek çok kimseyi etrafında toplamayı başardı. Yılmadan düşüncelerini yaymaya ve etrafa dâîler göndermeye devam etti. Hind-Türk devletinin hükümdarı Ekber Şah ve Bedahşanlı Mirza Süleyman gibi devlet adamlarına, Hindistan, Belh ve Buhara bölgelerine elçiler gönderdi. Ekber Şah, kendisini ziyarete gelen Bâyezîd'in oğlu Celâleddin'i iyi karşıladı ve onunla bir süre görüştü.

Sayıları artan Revşenîler siyasî bir güç ortaya koymaya kalkışarak Hindistan ile Kâbil arasındaki yolları kapatınca Ekber Şah tarikatın faaliyetlerine karşı çıkmak zorunda kaldı. Bâyezîd'in adamları Hayber Geçidi'nden geçen bir kervanı yağmaladılar, halka eziyet edip ortalığı karıştırdılar. Durumdan haberdar olan Bâyezîd, Peşâver Valisi Mirza Muhammed Hakîm'e bir mektup yazarak özür diledi ve tutuklu bulunan müridlerinin serbest bırakılmasını rica etti. Mirza Muhammed onun bu özrünü kabul etmediği gibi o bölgede bulunan Ma'sûm Han'a bir ferman göndererek Bâyezîd'in yakalanmasını emretti. Ma'sûm Han emrindeki askerlerle Revşenîler'e saldırdı. Bâyezîd bir ara zor duruma düştüyse de sonuçta Ma'sûm Han'ın askerlerini mağlûp ederek Peşâver'e çekilmek zorunda bıraktı. Bâyezîd başlattığı bu silâhlı mücadelenin hâtırasını yaşatmak ve taraftarlarını mücadeleye teşvik etmek için bu savaşa

“âgazpûr” (başlama yeri), savaşa katılanlara da “âgazpûrî” adını verdi.

Ma‘sûm Han bundan sonra Bâyezîd ve adamlarıyla iki yılı aşkın bir süre savaşmak zorunda kaldı. Nihayet askerleri mağlûp olan Bâyezîd Kalepanî’de yorgunluk ve susuzluktan öldü; Haştnagar’a defnedildi. Kaynaklar vefatıyla ilgili biri 1573, diğeri 1581 olmak üzere iki ayrı tarih veriyorlarsa da genellikle kabul edilen tarih 1573’tür.

Bâyezîd’in kurduğu Revşeniyye tarikatının mensupları iç ve dış baskılara mâruz kalarak Hindistan’ın muhtelif bölgelerine yayılmışlar ve bugün tamamen kaybolmuşlardır. Tarikatın esasları,

Bâyezîd’in soyundan gelen mensuplarıyla Pakistan’ın Kohat ve Tirah bölgelerinde yaşayan Patanlar’ın bazıları tarafından uygulanmaktadır (bk. REVŞENİYYE).

Eserleri. Bâyezîd inanç ve düşüncelerini yaymak maksadıyla pek çok eser ve risâle kaleme almıştır. Eserlerindeki üslûp tasavvufîdir. Önce konu ile ilgili âyet ve hadisleri, daha sonra da büyük âlim ve sûfîlerin sözlerini nakleder. Zikrettiği hadisler arasında yer alan bazı kutsî hadislerin kendisine de ilham yoluyla bildirildiğini, Arapça ve Farsça ilhamlar aldığını söyler. Araştırmacılar, onun eserlerinde kullandığı Arapça’nın gramer bakımından bozuk olduğunu belirtir. Eserlerinde zaman zaman Peştu (Afgan) dilini de kullanmıştır.

1. Hayrü’l-beyân. Kırk bölümdür. Bazı bölümleri Arapça ve Farsça, bazıları ise Afgan ve Hint dilleriyledir. G. Morgenstierne eserin bazı bölümlerini İngilizce’ye tercüme ederek neşretmiştir (“Notes on an old Pashto manuscript containing the Khair-ul-bayan of Bayazid Ansarı”, New Indian Antiquary, II [1939-1940], s. 566-574). Bâyezîd vefatı sırasında müridlerine önemle vahdeti vücûd* fikrini anlatan bu eserini okumalarını tavsiye etmiştir. 2. Maksûdü’l-müminîn. Revşeniyye mensuplarının okuyup amel etmelerini sağlayacak bir eser yazmasını oğlu Ömer’in kendisinden rica etmesi üzerine kaleme alınmıştır. Arapça olan eser yirmi bir bölümden ibarettir. Akıl, iman, havf ve recâ, şeytan, dünya ve âhiret gibi konularla tarikatın sekiz mertebesini anlatır (eserin yazma bir nüshası için bk. Brockelmann, II, 791). 3. Sırâtu’t-tevhîd. Bâyezîd’in kendisini pîr-i kâmil

olarak gördüğü zamana kadar olan hayatını anlattığı, yer yer Arapça ve Farsça olarak yazılmış otobiyografik bir eserdir. 1571'de kaleme alınan eser, hükümdar ve emîrlere hitaben yazılan bir bölümle sona ermektedir. Bâyezîd'in bir elçi vasıtasıyla devrin sultanı Ekber Şah'a takdim ettiği bu eser, M. A. Şekûr tarafından baş tarafı kısmen tahrip olmuş bir nüshadan neşredilmiştir (Peşâver 1952). 4. Hâlnâme. Farsça olan eserin aslı mevcut olmamakla birlikte Bâyezîd'in halifelerinden Ali Muhammed Kandehârî tarafından gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şekli günümüze kadar gelmiştir (bk. Aligarh Muslim University Subhânallah koleksiyonu, nr. 920-37). Bâyezîd'in hayatını anlatan bu manzum eser, hayatının silâhlı mücadele ile geçen son iki yılına dair bilgi vermemektedir. Hâlnâme şerhinde Bâyezîd'in Afgan kültürüne ve özellikle Peştuca ile Afgan mûsikisine hizmetinden bahsedilerek oğullarının ve tarikat mensuplarının onun yolunu takip ettikleri ve bunların şiir ve mûsiki ile meşgul oldukları kaydedilmektedir. Ayrıca Hâlnâme'de adı geçen ve günümüze ulaşmayan Fahrü't-tâlibîn adlı bir eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, IV, 49; Brockelmann, GAL Suppl., II, 791; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 87, 147; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-İmâmü's-Serhendî, Küveyt 1983, s. 41-45; Dharma Bhanu, "The Raushania Movement and The Mughals", IC, XXVI/2 (1952), s. 57-67; S. A. A. Rizvî, "Rawshaniyya Movement I", Abr Nahrain, VI, Leiden 1965-66, s. 63-91; VII (1967-68), s. 62-98; Mir Wali Khan Mashūd, "Rowshni Movement Bāyazīd Ansārī's Life and Teachings", IS, IX/4 (1970), s. 317-329; H. Beveridge, "Bayezid", İA, II, 398; D. S. Margoliouth, "Revşeniye", a.e., IX, 719-720; Muhammed Shafi, "Bāyazīd Ansārī", EI² (İng.), I, 1121-1124.

Hasan Kâmil Yılmaz

BAYEZİD HALİFE

(ö. 922/1516’dan sonra)

Mutasavvıf şair.

Babasının adı Abdullah’tır. Doğum tarihi belli değildir. Bâyezîd-i Rûmî ve Derviş Bayezid diye de bilinir. Çelebi Halife adıyla meşhur olan mürşidi Cemâl-i Halvetî’nin işareti üzerine Edirne’ye gelip yerleşti. Kendisi için Kıyık Mezarlığı yanında bir tekke yaptırıldı. Tekkeye gelir getirmesi için bir de köy vakfedildi. Vefatına kadar Edirne’de yaşadı ve tekkesinin civarına defnedildi. Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda değişik rakamlar verilmekle birlikte kendisi Sırr-ı Cânân adlı eserini 1516’da yazdığını ifade ettiğine göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Bayezid, zühd, takvâ ve irfanı ile tanındığından mertebesinin Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848) yakın olduğunu belirtmek için kendisine Bâyezîd-i Sânî de denilir. Câmî’den çevirdiği, “Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledi/Çeşm-i âşıktan dönüp anı temâşâ eyledi” beyti Türk tasavvuf edebiyatının en tanınmış mısralarındandır. Muhyî adlı bir müridinin telif ettiği Dâire-i Cihannümâ (İÜ Ktp., TY, nr. 1533) adlı eserde Bayezid Halife hakkında bazı bilgiler mevcuttur.

Eserleri. 1. Sırr-ı Cânân. İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’ine yazdığı şerhin manzum hâşiyesi olan bu eseri bir dostunun Türkçe bir eser yazmasını teklif etmesi üzerine kaleme almıştır. Şiir tekniği, vezin ve kafiye açısından aksayan yönleri bulunmasına rağmen tasavvuf tarihi bakımından önemli bir eser olan Sırr-ı Cânân 5500’ü aşkın beyitten meydana gelmiştir. Eserin yazma bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Ali Emîrî, Manzum, nr. 937). 2. Secencelü’l-ervâh. Fâtiha sûresinin tefsiri olan eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 3/1, vr. 3b-39ª). Kaynaklarda zikredilen Beyânü’l-esrâr, Hâşiyetü Envâri’t-tenzîl, Hâşiye alâ Fusûsi’l-hikem, Risâletü’l-vücûd, Şerhu’n-nüsûs, Tûru Sînâ, Şerhu’l-Fusûs, Şerhu’lMesnevî adlı Arapça eserleri günümüze

ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 368 vd.; Muhyî, Dâire-i Cihannümâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1533; Latîfî, Tezkire, s. 58; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 371; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 595; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakāti'l-fühûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 60b; Keşfü'z-zunûn, I, 455; II, 980, 986, 1118, 1263; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 230; Osmanlı Müellifleri, I, 40; Ergun, Türk Şairleri, II, 748-750.

Osman Türer

BAYEZİD HAMAMI

(bk. BEYAZIT HAMAMI)

BAYEZİD PAŞA

(ö. 824/1421)

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde I. Mehmed ve II. Murad'ın vezîriâzamlığını yapan devlet adamı.

Babasının adı Yahşi'dir. Amasya'da doğduğu için kaynaklarda Amasyalı olarak geçer; ancak Arnavut asıllı olması da muhtemeldir. Sarayda yetişti ve

Yıldırım Bayezid zamanında askerî bazı görevlere getirildi. Çelebi Mehmed'in Amasya'daki sancak beyliği sırasında, onun yakın maiyeti arasında yer aldı. Fetret Devri'nde de bu şehzadeye bağlı kalarak hizmetlerine devam etti.

1413'te Çelebi Mehmed'in ülkede asayiş ve birliği sağlamasından sonra vezîriâzamlığa ve Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. Aynı yıl Mûsâ Çelebi'nin öldürülmesinde rol oynadı. Ertesi yıl Osmanlı-Karaman münasebetleri sırasında Karamanoğlu Mehmed Bey'in şartları kendisi için ağır olan bir muahede imzalamasını sağladı. Şeyh Bedreddin vak'asında da hizmeti geçen Bayezid Paşa, 1420'de önce Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal gibi onun müridleri etrafında toplanan âsileri mağlûp etti; daha sonra Deliorman taraflarında yerleşip çevresine taraftar toplayan Şeyh Bedreddin üzerine yürüdü.

Çelebi Mehmed'in ölümünü, onun vasiyeti üzerine oğlu Şehzade Murad gelinceye kadar kırk gün süreyle gizledi ve böylece çıkması muhtemel bir fitneyi önlemiş oldu. Çünkü Bizans İmparatorluğu nezdinde rehin tutulan Şehzade Murad'ın kardeşi Mustafa, yapılan anlaşma gereği padişahın ölümünden sonra serbest bırakılacaktı.

1421 Mayısında tahta geçen II. Murad'ın ilk zamanlarında da mevkiini koruyan Bayezid Paşa, Çelebi Mehmed'in ölümünün duyulmasından sonra serbest bırakılan ve meşrû hükümdarla mücadeleye başlayan Şehzade Mustafa (Düzmece) üzerine gönderildi. İstanbul Boğazı'ndan Rumeli

yakasına geçen yaşlı vezir, yanındaki sayıca az askerle Edirne'nin Sazlıdere mevkiinde Şehzade Mustafa'nın kuvvetleriyle karşılaştı. Emri altındaki askerlerin büyük çoğunluğu Mustafa tarafına geçince teslim olmak zorunda kaldı ve ertesi gün İzmiroğlu Cüneyd Bey'in tahrikleriyle katledildi (1421). Mezarı Sazlıdere'dedir.

Sert bir mizaca sahip, tedbirli ve otoriter bir kişi olan Bayezid Paşa Osmanlı vezîriâzamlarının en büyüklerinden biridir. Özellikle Çelebi Mehmed'in devleti toparlama yolundaki faaliyetleri sırasında büyük hizmetleri geçmiş ve itibar kazanmıştı. Fakat bu itibar Çandarlı İbrâhim ve Hacı İvaz Paşa gibi Türk asıllı vezirlerin kıskançlıklarına yol açtığı için hayatının sonlarına doğru biraz da kasıtlı olarak Rumeli'ye Düzmece Mustafa üzerine gönderilmişti.

Bayezid Paşa'nın kardeşi Hamza Bey onun vezirliği sırasında deniz beylerindendi. Venedikliler 1417 yılında Çanakkale Boğazı'na girip Lapseki'yi topa tuttuklarında karada 10.000'den fazla askeriyle Venedik kuvvetlerine karşı koydu. Hamza Bey daha sonra da İstanbul'un fethi sırasında Baltaoğlu Süleyman Bey'in yerine donanma kumandanlığına getirilmiştir.

Bayezid Paşa'nın Amasya'da inşa ettirdiği cami, imaret ve medresenin 820 (1418), 821 (1418) ve 823 (1420) tarihli vakfiyelerinde sadece Celâleddin unvanı geçer. 1413'te Karamanoğlu yağmasında tahrip olan Bursa Orhan Gazi Camii'nin tamir kitâbesinde ise "vezîr-i kebîr" unvanı görülür. Bayezid Paşa ayrıca Bursa'da da bir medrese inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 83, 97, 190; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 77ª vd.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 403-407, 557-559; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh; I, 107, 125; Sicill-i Osmânî, II, 6-7; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 364-365, 378-379, 543, 553-554, 584; Danişmend, Kronoloji, I, 184, 185, 441; Gökbilgin, Edirne ve Paşa

Livâsı, s. 235-236; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1959, I, 271, 328, 329; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş Döneminde Vezîriâzamlık, Ankara 1974, s. 37, 62, 71, 95; a.mlf., Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara 1981, s. 149, 150; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 95-96, 560; Gazavât-ı Sultan Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 13; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 115-117.

Aydın Taneri

BAYEZİD PAŞA CAMİİ

Amasya’da XV. yüzyıl başlarında yapılan cami.

Yeşilırmak kıyısında olan Bayezid Paşa Camii, kapısı üstündeki Arapça kitâbesine göre Sultan Çelebi I. Mehmed’in vezirlerinden Bayezid Paşa tarafından 817 yılı Muharreminde (Nisan 1414) yaptırılmıştır. Son cemaat yerinin orta kemerinin sağındaki pâyenin dış yüzünde mermer bir levha üzerindeki ikinci bir kitâbede, mimarının Bayezid Paşa’nın memlük*lerinden Ya‘kub b. Abdullah olduğu 822 (1419) tarihiyle birlikte yazılıdır. E. Hakkı Ayverdi, bunun bir tamir kitâbesi olduğunu ve belki de caminin yapımından birkaç yıl sonra 818’de (1415) vuku bulan zelzelenin hemen arkasından yapılan bir tamire işaret ettiğini belirtir. Bu görüşün sadece tahminlere dayandığı açıkça bellidir. Aynı kemerin sol pâyesi üzerindeki diğer bir mermer levhada caminin “el-muallim” lakaplı Zeyneddin b. Zekeriyyâ’nın eseri olduğu yazılıdır. Ayverdi’ye göre bu da bir tamirle ilgilidir. Son cemaat yeri altında, girişten önceki kemerde sağda “el-muallim Ebû Bekir b. [okunamadı]...”, solda “...İbn Müşeymiş ed-Dımaşkı olarak tanınan Muhammed...” yazıları okunmaktadır. Ayrıca son cemaat yeri kemerlerindeki kuşak yazılarda caminin vakfiyesinin özeti taşa işlenmiş olup bu yazının bir köşesinde de “mimar... [okunamadı]... Tugan b. Abdullah” diye okunan bir ad daha vardır. Bunlardan başka Kuşköprüsü yakınındaki kaya üstüne de sekiz satır halinde Bayezid Paşa vakfiyesinin bir özeti işlenmiştir. Vakfiyenin tarihi 820 Zilhiccesi (Ocak 1418) olarak okunmuştur. Yıllar önce İ. Hakkı Uzunçarşılı tarafından okunarak yayımlanan bu kitâbeyi daha sonra E. Hakkı Ayverdi de neşretmiştir. Bayezid Paşa’nın 11 Zilhicce 820 (19 Ocak 1418) tarihli başı noksan Arapça bir vakfiyesi Başvekâlet Arşivi’ndedir (Ali Emîrî, Tasnif, nr. 2), bunun Vakıflar defterinde bir sureti vardır (Evr., Kuyûd-ı Kadîme, Müceddet-Anadolu 19, nr. 244). Bu vakfiyenin 821 (1418) ve 823 (1420) tarihli ekleri de bulunmaktadır. Ayrıca bu binanın yapımında çalıştıkları anlaşılan “mimar” ve “muallim” unvanlarıyla anılan ustaların gerçek görevlerinin ne olduğu da tam olarak aydınlığa kavuşmamıştır. Başka hiçbir Osmanlı devri Türk eserinde bu kadar çok usta imzasına rastlanmamış

olması dikkat çekicidir. Gabriel, mimar unvanlı olanların bugünkü mimardan farklı olarak inşaata

nezâret ettikleri, muallimlerin ise kalfa veya "şantiye şefi" olabileceğini belirtir. Yine Gabriel'e göre bu şahıslardan biri, aynı unvana sahip diğerinin yardımcısı da olabilir.

Caminin kurucusu Bayezid Paşa II. Murad devrinde Şehzade Mustafa üzerine gönderilmiş ve askerlerinin çoğunun karşı tarafa geçmesi üzerine teslim alınmış, ertesi gün de öldürülmüştür (1421).

Evliya Çelebi, 1646 yılına doğru geldiği Amasya'daki camiler arasında Bayezid Paşa Camii'ni "bâğ-ı İrem-misâl" olarak tarif eder. E. Hakkı Ayverdi, caminin kıble duvarında sol iç köşede ta'lik hatla yazılmış dört beyitlik manzum bir kitâbenin, Mazhar adında bir hayır sahibi tarafından 1305'te (1887-88) yapılan önemli bir tamire işaret ettiğini de ileri sürmüştür.

Bayezid Paşa Camii, erken devir Osmanlı mimarisinde çok yaygın olan "tabhâneli" veya "zâviyeli cami"lerin en güzel örneklerindendir. Plan bakımından burada değişik ve güzel bir şekil ortaya konduğu gibi caminin yapımında ve süslenmesinde de zengin ve itinalı bir işçilik görünmektedir. Evvelce yabancı sanat tarihçilerinin "ters T tipi" veya "Bursa tipi" gibi fonksiyonu belirtmeyen adlarla ayırt ettikleri bu biçimdeki camileri "tabhâneli" veya "zâviyeli cami" olarak belirtmemizden sonra bunlara "yan kanatlı camiler", "çok fonksiyonlu camiler", "çapraz eksenli camiler" gibi yan odalarının ne işe yaradıklarını ifade etmeyen, yalnız şekle bağlı birtakım adlar da yakıştırılmıştır. Halbuki Bayezid Paşa Camii'nde de açıkça görüldüğü gibi iki yanlardaki bu kubbeli odalar, içlerinde ocakları ve o devir evlerinde olduğu gibi ocağın iki yanında alçı süslemeli küçük gözler halinde yapılmış raflarıyla tabhâne mekânlarıdır.

Bayezid Paşa Camii'nin evvelce etrafını çeviren avlu duvarı bugün yoktur. Bunun bir kenarında bulunan aşhâne-imaret de ortadan kalkmıştır. Cami çok temiz bir taş işçiliğiyle renkli malzeme kullanılarak yapılmıştır. Son cemaat yeri revakı ağır, kalın pâyelere oturan beş sivri kemerlidir. Bu cephede kemerler beyaz mermer ve kırmızı taşlardan örüldükten başka

kırmızı kuşaklar yapılmış, kemer aralarına kabartma çivi başı şeklinde rozetler işlenmiştir. Bunlardan ortadaki iki tanesinin içlerinde geçmeli kûfî hatla dört adet Muhammed ismi yer almıştır. Ayrıca revakın dış yüzü, mukarnaslı saçaklar ve geometrik süslemeler işlenmiş kuşaklarla bezenmiştir. Son cemaat yerinin orta kubbesinin içi de mukarnas ve baklavalarla zengin biçimde süslüdür. Diğer kubbelerin içleri düz, çarkıfelek ve helezon biçimindedir. Başka hiçbir camide görülmeyen bir özellik de son cemaat yeri sekisi tabanında sağda ve solda birer fıskiyeli havuzun bulunmasıdır.

Kubbeli ve derin bir giriş eyvanının sonunda mukarnaslı bir yaşmağın taçlandırdığı cümle kapısı bulunur. Yaşmak alt kenarı ile kapı kemeri arasında kitâbe ve kabartma süslemeler, kapının iki yanında da mihrabiyeler vardır. Caminin iki büyük mekânından ilki, tepesinde bir aydınlık feneri olan 8,70 m. kadar çapında bir kubbe ile örtülüdür. Buranın kapalı bir avlu gibi düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak sonraları bu bölüm de ibadet mekânına katılmıştır. Herhalde evvelce tam ortada bir şadırvan bulunuyordu. Bu kapalı avlu mekânına açılan dördü kubbeli, ikisi küçük altı mekân tabhâne odalarıdır. İçlerinde ocakları ve raf gözleri vardır. En eski Orta Asya Türk mimarisindeki, bir avluya açılan dört eyvan şemasının hâtırası olmak üzere kapalı avlu mekânının iki yan duvarına birer kör kemer yapılmıştır. Tabanı bir kademe daha yüksek olan esas namaz mekânı daha ufak ve basık bir kubbe ile örtülüdür. Kubbenin geçişi üçgenlerle sağlanmıştır. Kubbe duvarındaki mihrap ise taştan olup çok zengin oyma ve kabartmalarla kaplanmıştır. Mihrabın tezyinatı ustalıklı olmakla beraber fazla kalabalıktır. Sağ taraftaki tabhâne odaları arasında yer alan taştan dar bir merdiven yukarıdaki maksûrelere çıkışı sağladığı gibi buradan minareye de geçmek mümkündü. Aynı yerde yine dar bir merdiven, tabhâne misafirleri için yapılmış bir helâ ile bağlantıyı sağlar.

Bayezid Paşa Camii’nde cümle kapısının ahşap kapı kanatları, geometrik geçmeleri ve üst kısımlarında oyma olarak işlenmiş yazıları ile Türk ahşap işçiliğinin şaheserlerinden sayılabilir. Caminin pencere kanatlarından bugüne kadar kalabilen birkaç tanesi ise daha sade ve daha basit ahşap işçilik örnekleridir.

Bayezid Paşa Camii, Osmanlı devri Türk mimarisinin ilk devrinde eski Orta

Asya yapı geleneklerini çağının yeni sanat zevkiyle bağdaştıran, iddialı ve çok değerli özelliklere sahip bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 186; Amasya Târihi, I, 109-112; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler I, İstanbul 1346/1927, s. 112-116; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 25-31; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 37, 126, 132, 135; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 82-85; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 4-25; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 209-213; Semavi Eyice, "Zâviyeler ve Zâviyeli-camiler", İFM, XXIII (1963), s. 37.

Semavi Eyice

BAYEZİD UMUMİ KÜTÜPHANESİ

(bk. BEYAZIT DEVLET KÜTÜPHANESİ)

BAYEZİD YANGIN KULESİ

(bk. BEYAZIT YANGIN KULESİ)

BAYGINLIK

Ehliyet ârızalarından biri.

İslâm hukukunda baygınlık anlamında kullanılan iğmâ kelimesinin kökünde “örtmek, perdelemek” mânası vardır. Baygınlık da bir bakıma aklı örten

bir hal olduğundan bu kelime ile ifade edilmiştir. Baygın kimseye muğmâ aleyh denir. Akıl gücünü geçici olarak perdeleyip zihnî faaliyeti engelleyen bu fizyolojik hal koma şeklinde uzunca bir zaman da sürebilir. Bu müddet içinde kişinin ibadet mükellefiyeti, ayrıca şuursuz ve iradesiz de olsa sebep olabileceği ve hukukî sonuçlar doğuran fiillerinin hükmü ve yarı baygın halde iken yapabileceği sözlü tasarrufların geçerli olup olmayacağı noktaları açısından baygınlık hali fakihlerin ilgi alanına girmiştir.

Baygınlık İslâm hukukunda hukukî işlem yapma (edâ*) ehliyetini ortadan kaldıran bir ârıza olarak kabul edilmiştir. Buna göre baygın kimsenin ağzından çıkacak bazı kelimelerle alım satım, hibe, vasiyet gibi hukukî sonuçlar doğuracak sözlü tasarruflarda bulunması geçerli değildir. Buna karşılık baygınlık sırasında değerli bir şeye çarpıp onun kırılmasına, bir çocuk üzerine düşüp yaralanmasına veya ölmesine sebebiyet vermesi gibi mala ve cana yönelik olmak üzere meydana getirebileceği zararları karşılamakla yükümlü kabul edilmiştir. Baygın kimsenin kasıtsız olarak sebebiyet verdiği bu tür fiillerde İslâm hukukçuları zarara uğrayan tarafın hakkını ön planda tutmuş ve yanlışlıkla adam öldürmede (hataen katil) olduğu gibi zarara sebebiyet veren kişinin bu zararın telâfisine katılmasının adalete daha uygun düşeceğini kabul etmişlerdir. Bu durumlarda baygın kişi, mala verdiği zararı tazmin etmek, öldürme ve yaralama karşılığında da diyet, erş veya hükûmet-i adl olarak adlandırılan maddî bir bedel ödemek zorundadır. Bu tür fiilî tasarruflar kişinin edâ ehliyetine değil vücûb* ehliyetine dayanmaktadır, baygın kişide ise vücûb ehliyeti tamdır.

Baygın kimsenin ibadet mükellefiyetine gelince, fıkıh âlimleri baygınlık sebebiyle tutulamayan orucun kazâ edilmesinin gerektiği görüşünü ittifakla benimsemişlerdir. Hanefîler’e göre baygınlığın beş vakitten fazla sürmesi

namaz borcunu düşürür. Mâlikî ve Şâfiî âlimleri de beş vakitten fazla sürmesi şartını aramaksızın namaz borcunun düştüğü görüşündedirler. Hanbelîler ise baygınlık halinde geçen namazların kazâ edilmesinin gerektiğini kabul ederler. Baygınlığın uyku, sarhoşluk ve akıl hastalığında olduğu gibi abdesti bozacağı hususunda âlimler arasında görüş birliği mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Pezdevî, Kenzü'l-usûl, IV, 248, 279-281; Teftâzânî, et-Telvîh, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 169-170; İbn Emirü'l-Hâc, et-Takrîr, II, 179-180; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, I, 285-286; M. Ebû Zehre, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1377/1958, s. 271; Muhammed el-Hudarî, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1969, s. 96; Abdülkerîm Zeydan, el-Medhal, Bağdad 1402/1982, s. 319; Bilmen, Kamus, I, 231; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 270, 391; II, 132-133; IV, 128; "İġmâ'", Mv.F, V, 267-272.

Halit Ünal

BAYINDIR

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud tarafından Dîvânü lugati't-Türk'te Bayundur şeklinde üçüncü sırada zikredilir ve damgasının şekli de verilir. Fahreddin Mübârekşah'ın listesinde de Bayındırlar'ın adına rastlanmaktadır. Reşîdüddin ise boyun adını Bayındır şeklinde göstermiş ve bu ismin "daima nimetle dolu olan yer" mânasına geldiğini belirtmiştir. Yine ona göre Bayındır Oğuzlar'ın Üçok kolunun birinci boyu olup ongunu sungur ve şölenlerde yiyeceği et payı da koyunun "sol karı yağrını" (sol kürek kemiği) kısmı idi. Reşîdüddin'deki Bayındır damgasının gerçek şekli ancak Yazıcızâde Ali Efendi'nin eserinde görülebilir (Tevârîh-i Âl-i Selçûk, vr. 21ª-24b).

Bayındırlar, Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde oldukça mühim roller oynamış boylarından biridir. XIV. yüzyılın başlarında tesbit edilmiş hâtıralara göre, ilk Oğuz hükümdarlarından Dip Yavku'nun (Yabgu) beylerinden Tülü Hoca Bayındır'dan olduğu gibi "ala atlı kiş tonlu" Kayı İnal Han'ın "köl erkin"i (nâibi) Dünür oğlu Erki de aynı boydan idi. Kayı İnal Han'ın ancak ölürken bir oğlu dünyaya gelmişti. Bu yüzden Korkut Ata'nın tavsiyesi üzerine, Tuman adı verilen çocuk prens ergenlik çağına gelinceye kadar Köl Erkin'in ona nâiblik etmesi kararlaştırıldı. Köl Erkin otuz iki yıl nâib sıfatı ile Oğuz elini idare etti. Bu hâtıralar, Bayındırlar'ın Oğuz elinin İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde önemli bir rol oynamış olduklarını göstermektedir. Bilindiği gibi Dede Korkut destanlarındaki Oğuzlar'ın başında da Kam Gan Oğlu Bayındır Han görülür. Buradaki Bayındır Han'ın Akkoyunlu hânedanını yükseltmek için destanlara sonradan sokulmuş olması da muhtemeldir. Fakat Bayındır Han'ın babasının Gök Han değil de Kam Gan olarak belirtilmesi henüz açıklanamamıştır.

XV ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterlerinde elli iki kadar köy ve mezraa Bayındır adını taşıyordu. Diğerleri gibi Anadolu'nun orta ve batı bölgelerinde bulunan bu yer adları, Selçuklular devrinde Anadolu'nun bir

Türk yurdu haline getirilmesinde Bayındırlar'ın mühim bir rol oynadığını gösterir. Yer adlarından başka aynı yüzyıllarda aynı adı taşıyan birçok oymak vardır. Bu oymaklardan Tarsus ve Halep bölgesinde yaşayanlar önemlidir. Bunlardan Tarsus bölgesinde yaşayan Bayındırlar Ulaş boyunu teşkil eden obalardan biridir. Birçok ekinlikte çiftçilik yaparak yarı göçebe bir hayat süren Bayındırlar'ın nüfuslarının 1519 yılında 4000 kişiden fazla olduğu anlaşılmaktadır. Halep Türkmenleri arasında yaşayan Bayındır oymağı ise 1570 tarihinde 250 çadırdan oluşuyordu. Bu Bayındırlar'ın 235 çadırlık bir kolu da Sivas'ın güneyindeki Yeni İl bölgesinde yaşamaktaydı. Yeni İl Bayındırları daha sonra birçok Türkmen oymakları ile birlikte Rakka bölgesine yerleştirildiler. Buraya yerleştirilen Türkmenler'in Arap oymakları ile yaptıkları savaşlarda yiğitlik gösterenlerden biri de Bayındır oymağının boy beyi Hâlid Bey idi. Bayındırlar XIX. yüzyılda diğer Türkmen oymakları ile birlikte Antep taraflarına gelip köyler kurarak yerleştiler. Yalnız boy beyi Hâlid Bey'in adını taşıyan Hâlidli obası Suriye'deki Çoban Beyli köyünde kalmıştır. Bayındırlar'dan bir kol da batıya göç etmeyerek Hazar-Ötesi Türkmenleri arasında yaşamıştır. Nüfusu fazla olmayan bu Bayındır kolu Göklen topluluğuna mensup olup yurtları şimdi İran topraklarında bulunmaktadır.

Bayındırlar'ın Anadolu'nun fetih ve iskânına katılmasından sonra Türk tarihindeki en mühim rolleri Akkoyunlu Devleti'ni kurmalarıdır. Bundan dolayı Akkoyunlu hânedanına Türk kaynaklarında Bayındırlu, Farsça eserlerde Bayındıriyye adı verilir. Akkoyunlu hânedanı

mensupları da Bayındır Han'ın torunları olmaktan gurur duyuyorlardı. Bununla ilgili olarak Bayındır boyunun damgasını devletlerinin resmî alâmeti kabul etmişlerdir. Böylece Akkoyunlu paralarında, resmî vesikalarında, silâhlarında ve bayraklarında Bayındır damgası görülür. Bundan başka Bayındır, yine Bayındır Han'dan dolayı şahıs adı olarak da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 55-59; Fahreddin Mübârekşah, Târîḫ (nşr. E. Denison Ross), London 1927, s. 47; Reşîdüddin, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Brezin), Petersburg 1861, s. 32-38; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 21ª-24b; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 315-319; a.mlf., "Bayındır, Peçenek ve Yüreğirler", DTCFD, XI/3-4 (1953), s. 317-322; a.mlf., "Bayındır", EI² (İng.), I, 1133.

Faruk Sümer

BAYINDIR KÖPRÜSÜ

(bk. EMÎR BAYINDIR KÖPRÜSÜ)

BAYKAL, Bekir Sıtkı

(ö. 1908-1987)

Türk tarihçisi.

Rize'ye bağlı Fındıklı'da doğdu. İlk ve orta tahsilini burada, yüksek tahsilini Almanya'da tamamladı. 1935 yılında Türkiye'ye döndü ve o sırada Ankara Üniversitesi'nin çekirdeği sayılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde akademik çalışmalara başladı. 1978 yılında emekli oluncaya kadar burada görev yaptı. Kısa bir süre Atatürk Üniversitesi rektörlüğünde bulundu; ayrıca bazı yabancı üniversitelerde misafir profesör olarak çalıştı. Uzun yıllar Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Yeniçağ Kürsüsü başkanlığı yaptı. 1950-1951 öğretim yılında fakülteye dekan oldu. 1960 yılı sonunda çalışmalarına başlayan Temsilciler Meclisi'ne üniversite kontenjanından üye seçildi. 1943 yılında Türk Tarih Kurumu üyesi oldu; 1983'te bu kurumun yeniden düzenlenmesinden sonra da üyeliği devam etti. 1987'de Ankara'da vefat etti.

İlmî çalışmalarına Almanya'da, mezuniyet tezi olarak aldığı Bağdat demiryolu konusunu incelemekle başladı. Bu arada Fransızca ve İngilizce de öğrendi. Türkiye'ye dönüp üniversiteye girince bilhassa I. Meşrutiyet dönemi üzerinde durdu. Yaptığı bir dizi metin neşri ve kaleme aldığı makalelerden başka bazı önemli tarih araştırmalarını ve fikir eserlerini Türkçe'ye kazandırdı. Bunlar arasında N. Yorga'nın Osmanlı Tarihi başta gelir. Yapılan görev taksimi sırasında kendisine bu eserin beşinci cildinin tercümesi işi verilmişti. Kısa zamanda bitirdiği metni, diğer ciltlerin gelmemesi üzerine Türk Tarih Kurumu yayımlamayınca Ankara Üniversitesi neşriyatı arasında yayımladı (1948). Ranke, Burckhard, Momsen, Droysen gibi çağdaş tarihçilerin bazı önemli eserlerini Millî Eğitim Bakanlığı'nın Dünya Edebiyatından Tercümeler serisinde birer önsöz ilâvesiyle neşretti.

Tarih metinleri neşriyatı arasında Ali Fuat Türkgeldi'nin Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (I-III, Ankara 1950, 1957, 1966) ve Mâbeyinci Fahri

Bey’in Yıldız mahkemesine ışık tutan İbretnümâ (Ankara 1968) adlı eserlerini yeni harflere çevirdi. Faik Reşit Unat’ın tamamlayamadığı Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (Ankara 1968) adlı eserini notlar ve ilâvelerle neşretti. Ayrıca Peçevî’nin Târih’ini sadeleştirerek yayımladı (I-II, Ankara 1981-1983). Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü arşivinde bulunan Erzurum Kongresi’yle ilgili vesikalarla tasnifine memur edildiği Cumhurbaşkanlığı Arşivi’ndeki belgeleri yeni harflere çevirdi.

Bekir Sıtkı Baykal Türk Ansiklopedisi’nde de çeşitli görevler yaptı. Burada çok sayıda madde kaleme aldığı gibi maddelerin çoğu da kontrolünden geçti. İslâm Ansiklopedisi için de “Mustafa III” ve “Râgıb Paşa” maddelerini yazdı. Uzun yıllar üniversitede Avrupa tarihi derslerini okuttu. Yılların birikimini Yeni Zamanlarda Avrupa Tarihi (Ankara 1961) adlı kitabında topladı. Üyesi bulunduğu Türk Tarih Kurumu’nun Belleten adlı dergisinde sahasıyla ilgili çeşitli makaleleri yayımlandı. Ayrıca Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nin aynı adla çıkan dergisinde ve Tarih Araştırmaları Dergisi’nde makaleler kaleme aldı. Bu arada Ankara Üniversitesi’nin çeşitli fakültelerinde yıllarca inkılâp tarihi dersleri verdi. Baykal’ın Türk Dil Kurumu yayınları arasında çıkan Tarih Terimleri Sözlüğü (Ankara 1974, 1981) adlı bir eseri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Fahri Çoker, “Prof.Dr. Bekir Sıtkı Baykal”, Türk Tarih Kurumu, Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s. 585-590; Mahmut H. Şakiroğlu, “Prof.Dr. Bekir Sıtkı Baykal, 1908-1987”, Erdem, III/8, Ankara 1987, s. 535-550.

Mahmut H. Şakiroğlu

BAYKARA, Abdülbâki

(ö. 1883-1935)

Mevlevî şeyhi, şair.

20 Temmuz 1883'te Yenikapı Mevlevîhânesi'nde doğdu. Babası aynı mevlevîhânenin şeyhi Mehmed Celâleddin Dede, annesi Nazife Zelîha Hanım'dır. Dört yaşında dedesinden bed'-i besmele* ettikten sonra Muallim Mûsâ Dede'den Kur'an okudu. 1888 yılında Molla Gürânî semtindeki Dârüttahsîl adlı özel mektebe başladı; daha sonra Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ni bitirdi (1897). Ayrıca zamanın tanınmış âlimlerinden de dersler alarak kendini yetiştirdi. Babasından Mesnevî okuyarak başladığı bu tahsile Demircili Ahmed Fuad Efendi'den sarf, nahiv, mantık; Beyazıt Devlet Kütüphanesi hâfız-ı kütüb*ü İsmail Saib Efendi'den (Sencer) meânî, kelâm, akaid, Sahîh-i Buhârî ve Şifâʾ-i Şerîf; mesnevihan Esad Dede'den Farsça; Sütlüce'deki Sâdî Dergâhı şeyhi ve Meclisi Meşâyih reisi Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi'den tasavvuf ve Mesnevî dersleri alarak devam etti. Bu devrenin sonunda Elif Efendi'den Mesnevî (1906), İsmail Saib Efendi'den de ilmiye (1908) icâzetnâmeleri aldı. Babasının hastalığını ileri sürerek Konya'ya yaptığı müracaat üzerine Şeyh Abdülvâhid Çelebi tarafından 1903'ten itibaren dergâhta vekâleten ism-i celâl zikri ve mukabele* yapmasına izin verildi. Bu vazifesine devam etmekte iken 30 Mayıs 1908'de babasının vefatı üzerine boşalan şeyhlik makamına asâleten tayin edildi (24 Temmuz 1908). Üç ay sonra da Abdülvâhid Çelebi tarafından dergâhın mesnevihanlığını yürütmekle görevlendirildi.

Mehmed Abdülbâki Efendi 1909'da Meclisi Meşâyih âzalığına tayin edildi ve bu görevini dokuz yıl kadar sürdürdü. Bu vazifedeyken I. Dünya Savaşı

sırasında Süveyş Kanalı'nı İngilizler'den geri almak için yapılan kanal harekâtına iştirak etmek üzere kurulan Mücâhidîn-i Mevleviyye adlı gönüllü alayına binbaşı rütbesiyle kumandan vekili olarak katıldı (1915). Şam'daki Dördüncü Ordu emrine verilen bu alayda hastalığı sebebiyle fazla kalamadı ve İstanbul'a döndü. 30 Kasım 1925'te tekkelerin kapatılmasıyla

şeyhlik vazifesi resmen sona erdi. Bundan sonra İstanbul Türk Ocağı müdürlüğü, Kütüphaneler Tasnif Komisyonu üyeliği yaptı. Dârülfünun İlâhiyat ve Edebiyat fakültelerinde Farsça okuttu. Dârülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesinden bir yıl sonra da bu görevinden alındı. Son resmî görevi, ancak bir iki ay kalabildiği Bakırköy Ermeni Lisesi'ndeki (Bezezyan) edebiyat öğretmenliğidir. Abdülbâki 28 Şubat 1935 Perşembe günü vefat etti. Vasiyeti üzerine Yenikapı Mevlevîhânesi'nin bânisi Kemal Ahmed Dede'nin (ö. 1601) yanına defnedildi. Büyük oğlu Gavsi Baykara da (ö. 1967) tanınmış neyzen ve bestekârlardandır.

Abdülbâki Baykara, kaynakların ve kendisini tanıyanların ifadelerine göre zarif, nüktedan, hoşsohbet tam bir İstanbul efendisiydi. Edebiyat ve mûsiki ile meşgul olmuş, çok beğenilen şiirler yazmıştır. Birkaç bestesi olduğu söylenirse de bestekâr değildi, ancak iyi bir tanburî idi. Ebced* hesabı ile tarih düşürmede zamanının en önde gelen şairi olduğu belirtilmektedir. Manzumelerinde Bâkî mahlasını kullanmıştır. Büyük bir kısmını aruzla yazdığı Türkçe ve Farsça şiirlerinin bazılarında mizah ve hiciv unsurları hâkimdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, tekkelerin kapatılması da dahil çeşitli inkılâplar sebebiyle, cemiyette ve dolayısıyla şahsî hayatında meydana gelen şaşırtıcı değişiklikleri mizahî bir üslûpla işlediği "oldum" redifli gazeli, başarılı bir sosyal hiciv olduğu kadar devrin durumunu bir görgü şahidinin ağzından aksettiren tarihî bir vesika olarak da kabul edilmektedir. Şiirleri Mahfel ve Osmanlı Tarih ve Edebiyatı adlı mecmualarda neşredilmiştir. Şair ve hattat Ebüssuudzâde Mehmed Suud Yavsî (ö. 1948), oğlu Resuhi Baykara'ya intikal eden şiir defterlerinden ve ayrıca neşredilmiş şiirlerinden derlediği manzumeleri Enfâs-ı Bâkî adı altında bir divan tertibiyle yazmış ve Fâtih Millet Kütüphanesi'ne vakfetmiştir (Ali Emîrî, Manzum, nr. 533/1).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Suud Yavsî, Enfâs-ı Bâkî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 533/1, Mukaddime, s. 1-25; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 264-272; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul

1334, s. 140; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, vr. 213[a]-217b; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 152-154; Ergun, Türk Şairleri, II, 728-731; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 177-178; Resuhi Baykara, "Birinci Harb-i Umumîde Mücahidîn-i Mevleviye Alayı", Yeni Tarih Dünyası Mecmuası, sy. 3, İstanbul 1953, s. 106-108; R. Ekrem Koçu, "Baykarâ (Mehmed Abdülbâki)", İst.A, IV, 2277-2278.

Nuri Özcan

BAYKARA, Ahmed Celâleddin

(bk. AHMED CELÂLEDDİN DEDE)

BAYRAK

Bir devleti, bir askerî birliği, resmî veya gayri resmî bir kuruluşu temsil eden alâmet veya kumaş parçası.

Eskiçağ devletlerinde kumaş yerine genellikle madenden veya sert bir maddeden yapılmış alem*ler kullanılırdı. Kumaş bayrakların kullanımı ise Ortaçağ'da başlamıştır. Dîvânü lugāti't-Türk'te (I, 387) batrak şeklinde yazılan bayrak kelimesi "savaşlarda kullanılan ve ucuna bir ipek parçası takılan mızrak" tarzında açıklanmaktadır ve ifadeden bunun ferdî mücadelelerde ün kazanmış kahramanlara (alp, bahadır) verilen bir alâmet olduğu anlaşılmaktadır. Aynı eserdeki bir manzumede ise (III, 138) kelime bayrak şeklinde kullanılmakta ve Oğuzlar arasında böyle telaffuz edildiği yazılmaktadır. Yine bu eserde (I, 388) erkek adı olarak geçen Badruk'un da aynı kelimenin değişik şeklinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim eski Uygur metinlerinde bayrak mânasına badruk kelimesine rastlanması da bunun açık bir delilidir. İslâmiyet'ten önceki devirlere ait olan bu telaffuz biçimleri bazı lehçelerde sonraları da devam etmişse de Oğuzlar arasında daima bayrak ve bayraḫ şekilleri kullanılmıştır.

Selçuklular ve Hârizmşahlar devirlerinde yetişen İran şairlerince kelimenin son iki şekilde ve daha ziyade bayrah biçiminde kullanılması, Selçuklu devrine ait Farsça tarihlerde de kelimeye aynı şekilde rastlanması, bunun Farsça'ya Büyük Selçuklular devrinde Oğuzlar vasıtasıyla geçtiğini göstermektedir. Arapça'ya da geçen bayrak kelimesi, Balkanlar'da Osmanlı hâkimiyeti sırasında Bulgarca'ya bayrak, Arapça'ya baryak, Rumence'ye bayrak (bairac) şekillerinde girmiştir.

Bat-mak kökünden gelen ve d > y değişmesi neticesinde bayrak şeklini alan (bat-ır-ak > batrak > badrak > bayrak) kelimenin semantik bakımından sancak kelimesiyle benzerliği açıktır (sanç-mak "batırmak" > sanç-ak > sancak). Sancak eski Türkler'de bayrak, mızrak ve süngü gibi batırılacak, saplanacak bir silâhın adı olup savaşlarda bunun ucuna onu kullanan kahramanın veya mensup olduğu kabilenin alâmeti konuluyordu ve Kâşgarlı Mahmud devrinde (XI. yüzyıl) bu alâmet kırmızı ipek kumaştan

yapılıyordu. Yine bu devirde Karahanlılar sülâlesine mensup Türk hükümdarlarının bayrakları al denilen turuncu ipektendi (Dîvânü lugāti't-Türk, I, 77). Arapça'da "süngü, mızrak" anlamına gelen mitrad ve tarrâde kelimelerinin de eski kaynaklarda bugünkü mânası ile bayrak yerinde kullanılması semantik bakımından aynı mahiyettedir. Yine Dîvânü lugāti't-Türk'te (I, 395; II, 98) atların boynuna kıymetli taşlardan yahut arslan tırnağı veya muska gibi sihrî tesiri olan şeylerden boyunluklar asıldığı ve buna munçuk denildiği zikredilir. Farsça'ya daha Gazneliler devrinde muncuk şeklinde geçen kelime, İran şairleri tarafından bayrak ve perçemle eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi Moğollar arasında da yine bayrak mânasına gelirdi. Moğollar XIIXIII. yüzyıllardan itibaren calış kelimesini de bayrak, sancak ve tuğun eş anlamlısı olarak kullanmışlardır. Dîvânü lugāti't-Türk (III, 92) ve İbn Mühennâ Lugatı'nda tuğ kelimesi Arapça alem yani bayrak karşılığı olarak gösterilmektedir. Başkırtlar tuğ kelimesini hâlâ bizdeki bayrak mânasında kullanmaktadırlar. İlhanlılar, Osmanlılar ve Safevîler'de calış ile tuğ ve bayrak ile sancak birbirinden tamamıyla ayrılmıştır.

İslâmiyet'ten önceki ve sonraki çeşitli Türk devletleri zamanında Uzakdoğu ve Yakındoğu müslüman medeniyetleri çevrelerindeki öteki devletlerle ortak olarak çetr, asâ, tamga, tınaz, tabl gibi birtakım maddî hâkimiyet sembolleri arasında özel bir önem taşıyan bayrağın yalnız hükümdarın alâmeti olarak kullanılmadığını, kabile reislerine, büyük devlet görevlilerine, askerî şeflere, orduyu teşkil eden çeşitli zümrelere, harp gemilerine, esnaf cemiyetleri ve tarikatlar gibi sosyal ve dinî teşekküllere mahsus farklı renk ve şekillerde bayraklar bulunduğu da belirtilmelidir. İslâmiyet'ten önceki ve sonraki Türk kabilelerinde ve devlet kuruluşlarında mevcut bayraklar şöyle özetlenebilir.

İslâmiyet'ten Önce. Türkler'in henüz atlı göçebe hayatı sürerken teşkil ettikleri siyasî topluluklarda buna dahil çeşitli kabileleri ve kabile reislerinin hususi alâmetlere, damga*lara, bu kabileler birliğinin başında bulunan hükümdarın bu hâkimiyeti temsil eden çeşitli hukukî semboller arasında tuğlara sahip oldukları bilinmektedir.

Çeşitli Türk devletleriyle dâimî münasebetlerde bulunan Çin, Sâsânî ve Doğu Roma imparatorluklarında da türlü türlü bayrakların mevcudiyeti ve

bunların hukukî bir sembol ve askerî bir alâmet gibi kullanıldıkları bilinmektedir. Hun (Hiung-nu) İmparatorluğu'nda tuğ ve bayrak bulunduğu bilinmekle beraber bu hususta açık ve ayrıntılı bilgi yoktur. Bunlarda, daha eski bir kültür bakiyesi olan tuğun hâkimiyet timsali olarak daha önde geldiği, fakat Çinliler'de olduğu gibi ipekten bayraklar da kullanıldığı tahmin edilebilir. Ancak Batı Hunları'nın büyük hükümdarı Attila'nın üzerinde efsanevî bir kuşun resmi bulunan bir bayrağının bulunduğu eski bir hıristiyan kaynağında zikredilmektedir. Tu-Kiular devrine ait Çin kaynaklarında bu devir bayrakları hakkında epeyce bilgiye rastlanmaktadır. Çin seyyahı Hiuen-Tsang, Tu-Kiu Hükümdarı Şehu Kagon'ın bir tür askerî manevra mahiyetindeki bir av eğlencesinde askerlerin bayraklar taşıdığını görmüştü. Firdevsî'nin iki defa, "Turanlılar'ın kurt başlı bayrağı"ndan söz etmesi de (Şehnâme, IV, 382, 482) Çin kaynaklarını doğrulamaktadır. Tu-Kiular'da ayrıca bir bayrak kültü bulunduğu anlaşılmakla birlikte bu konuda fazla bir şey bilinmemektedir.

Çin kaynakları Kırgızlar'ın bayrakları olduğunu ve renginin de kırmızı olabileceğini ifade ederken Ebû Dülef el-Yenbûî X. yüzyıl başında Kırgızlar'ın yeşil renkli bayrakları bulunduğunu belirtmektedir. XX. yüzyılda Doğu Türkistan'da yapılan keşifler Uygurlar zamanına ait bayraklar hakkında bazı bilgiler vermektedir. A. von Le Coq'ın yayımladığı atlasta bazı bayrak örneklerine tesadüf edilmektedir. Tuna Bulgarları'nın ikinci imparatorluk devrinde sikkeler üzerinde kumaştan yapılmış bayrak resimlerine rastlanır. Peçenekler'in çeşitli renkte bayraklar kullandıkları da bilinmektedir. İslâm coğrafyacılarından İbn Rüste Hazarlar'ın bayraklarından, Ebû Dülef de Dokuz Oğuzlar'ın siyah renkli bayraklarından söz etmektedirler. Renk belirtilmemekle beraber Kıpçak Bâbürleri'nin de bayrakları bulunduğunu Moğol devri İslâm tarihçilerinden öğreniyoruz. Daha önce batıya doğru ilerleyerek Ruslar'la savaşa girişen bir kısım Kıpçak-Kumanlar'ın kırmızı ve beyaz bayrakları olduğu ünlü İgor Destanı'ndan anlaşılmaktadır. Firdevsî'nin Şehnâme'si ile Esedî'nin Gerşâspnâme'si gibi İran kahramanlık edebiyatı eserlerinde İran-Turan mücadelelerinden söz edilirken tasvir edilen çeşitli renklerdeki Türk bayraklarının hayalî olup olmadıklarını söylemek çok güçtür.

İslâmiyet'ten Sonra. İslâmiyet'ten önce de bayrak kullanan Arap kabilelerinde bu âdet Hz. Peygamber ve ilk halifeler devrinden başlayarak

daha da kuvvetlenmiştir.

Hz. Peygamber’in ilk defa hicret sırasında Medine’ye girerken bayrak (livâ) kullandığı bilinmektedir. Rivayet edildiğine göre hicret kafilesi Medine’ye yaklaştığında Büreyde b. Husayb el-Eslemî Resûlullah’a, “Medine’ye yanında bir livâ olmadan girme” demiş ve sarığını çözerek bir mızrağa bağlayıp kafilenin önünde yürüyerek Medine’ye girmişti (Ebü’ş-Şeyh, s. 212). Hz. Peygamber, daha sonra ilk defa hicretin yedinci ayında Hz. Hamza’nın kumandasında Sîfülbahr’e, sekizinci ayında da Ubeyde b. Hâris b. Abdülmuttalib kumandasında Seniyyetülmere’ye gönderdiği seriyyelere birer bayrak vermişti (İbn Hişâm, II, 591, 595-596; Vâkıdî, I, 9-10; İbn Sa‘d, II, 6-7). Gerek bu iki seriyyede gerekse daha sonraki gazve ve seriyyelerde kullanılan bayraklarla ilgili olarak klasik kaynaklarda aynı mânada olmak üzere livâ ve râye kelimeleri kullanılmıştır. Ancak Hayber Savaşı’na kadar yalnız livâ bulunduğu, bu savaşta ise hem livâ hem râyeler taşındığı (İbn Sa‘d, II, 106), Resûlullah’ın râyesinin siyah, livâsının ise beyaz olduğu (Müsned, IV, 297; Tirmizî, “Cihâd”, 10) şeklindeki rivayetlerden hareketle bazı âlimlerce râye ile livâ arasında bir fark bulunduğu ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber zamanında kullanılan bayrakların beyaz, sarı, siyah, kırmızı vb. renklerde olduğu, ukāb adlı siyah râyesinin Hz. Âişe’nin kaftanının yünlü kumaşından yapıldığı da kaynaklarda kaydedilmektedir (geniş bilgi için bk. Kettânî, II, 77-84; Hamîdullah, s. 273-288).

Emevîler ve Abbâsîler zamanında çeşitli renk ve şekillerde bayraklar kullanılmıştır. Ukāb, sihhâb, zill, livâülhamd gibi özel isimler taşıyan bayrakların

yanı sıra genel olarak livâ, alem, râye, ısâbe, şatfe, tarrâde, mitrad, alâme, bend, ukde gibi mânaca birbirinden biraz farklı veya eş anlamlı kelimeler, çeşitli yer ve zamanlarda değişik bayrakları ifade etmektedir. Hükümdar, veliaht, kumandanlar ve donanma için ayrı ayrı bayrakların yanında seyyidlerin, esnaf kuruluşlarının ve tarikatların teşekkülünden sonra her tarikatın ayrı bayrakları da ortaya çıkmıştır. Daha ilk halifelerden başlayarak vali ve kumandanlara merasimle bayrak teslimi yapıldığı bilinmektedir. Emevîler’in beyaz bayraklarına karşılık Abbâsî halifeleri, kendilerini halife olarak tanıyan İslâm devletlerinin reislerine diğer

hâkimiyet alâmetleri arasında siyah bayrak da gönderiyorlardı. Gerek Emevîler gerekse Abbâsîler devrinde merkezî idareye isyan edenler ayrı ve zıt renklerde bayraklar kullandıkları için bunlar renklerine göre müsevvide, mübeyyize, sürh-alem diye de adlandırılmışlardır.

Dinî âyinlerde bayrak kullanılması, tekke ve türbelere hususi bayraklar asılması da âdet olmuştu. “Bayrak kaldırmak”, cenge hazırlanmak ve isyan mânasına geldiği gibi beyaz bayrak da teslim alâmeti olarak kullanılmaya başlandı.

Türkler İslâmiyet’i kabul ettikten sonra Abbâsîler ve Sâmânîler gibi düzenli teşkilâtı olan ve hâkimiyet sembolleri de bulunan devletlerle karşılaştılar ve bundan etkilendiler. Aşağıda kronolojik olarak müslüman devletlerindeki bayraklardan bahsedilecektir.

Tolunoğulları ve Gazneliler. İlk müslüman Türk sülâlesi Tolunoğulları’nın türlü renklerde bayraklar kullandıkları Ya‘kubî’den öğrenilmektedir. Sâmânîler’in hizmetindeki Türk köleler tarafından kurulan Gazneliler’de hem Abbâsî-Sâmânî hem de Sâsânî-Eftalit geleneklerinin tesiriyle bayrağın büyük önemi vardı. Hânedana mahsus resmî bayrak yanında prenslere, kumandanlara ve valilere diğer hâkimiyet alâmetleriyle birlikte bayrak da veriliyordu. Saraydan âzat edilmiş gulâmlardan (köle) meydana gelen kıtaların bayraklarında arslan alâmeti bulunuyordu. Edebî kaynaklardan, Gazneliler’in bayraklarında ay ve hümâ şekilleri bulunduğu anlaşılıyorsa da bu hususta fazla bilgi yoktur. Gazneliler’de gerek çeşitli hâkimiyet alâmetlerinin siyah renkli olması, gerekse Mahmûd ile oğulları Muhammed ve Mes‘ûd’un saltanatlarında siyah renkte bayrak kullanmaları bu rengin hânedana mahsus olduğunu açıkça göstermektedir. Kumandanlara ise kırmızı renkli kumaştan bayraklar verilmesi, diğer İslâm ve Türk devletlerindeki resmî bayraktan başka bayraklarda ayrı renkler kullanılması âdeti göz önünde tutularak tabii karşılanabilir. Kazimirsky’nin Sâmânîler ve Gazneliler devrinde madenî bayraklar kullanıldığını söylemesi, Minûçihrî’nin bir kasidesini yanlış anlamasından ileri gelmiştir. Gazneliler’in bayraklarında siyah rengi kullanmaları, bunların kendilerini halifenin meşrû mümessili olarak göstermek istemelerinden dolayıdır. Bu devre ait tarihî ve edebî kaynaklarda bayrak mânasına gelen Türkçe kelimelerden muncuk da kullanılmıştır. Bayraklarda yer alan arslan, hümâ

ve ay şekillerinin ise eski Türk geleneklerine dayanan motifler olduğu söylenebilir.

Karahanlılar. Sadece Türkler'in oturduğu sahalarda kurulmuş ilk müslüman Türk devleti olan Karahanlı Devleti'ndeki bayraklar hakkında fazla bilgi yoktur. Bunların tuğ kullandıklarını ve bu tuğların sayısının, sahibinin kudret ve önemine göre değişmekle birlikte Türkler'in mukaddes sayısı olan dokuzdan fazla olmayıp bu sayının da büyük hana mahsus olduğu bilinmektedir. Hükümdar bayraklarının al denilen turuncu kumaştan yapıldığı Dîvânü lugāti't-Türk'te kaydedilmektedir. Burada "turuncu" diye açıklanan al kelimesi bugün aynı kelimenin ifade ettiği açık kırmızı renktir. Karahanlılar ailesinden Semerkant ve civarına hâkim olan Ali Tegin'in kırmızı bayrağı bulunduğu, Karahanlılar'da da tıpkı Gazneliler'deki gibi bayraktarlığın önemli bir memuriyet olduğu çağdaş kaynaklardan öğrenilmektedir. Eski Tu-Kiu ve Uygur Devleti geleneklerini İslâm medeniyeti kadrosu içinde sürdüren Karahanlılar'ın tuğ ve bayrak gibi hâkimiyet alâmetlerini muhafaza etmeleri tabiidir. Kırmızı renk hükümdarın ve hânedanın bayrak ve çetrlerine mahsus olmakla birlikte başka renkte bayrakların kullanıldığı da tahmin edilebilir.

Selçuklular. Henüz Büyük Selçuklu İmparatorluğu kurulmadan önce çeşitli kabilelerin başlarında bulunan reislerin özel alâmetleri yani bayrakları olduğu, bu devri çok iyi bilen tarihçi Beyhakī'deki iki mühim fıkradan anlaşılmaktadır. Önceleri Seyhun kenarlarında, daha sonra Buhara civarında ve Horasan'da yaşayan bu Oğuz kabileleri, Karahanlılar ve Gazneliler gibi İslâm devletleriyle sıkı münasebetlerde bulunmalarına rağmen, Oğuz törelerine sadık kalarak eski kabile bayraklarını muhafaza etmişlerdir. Horasan ve İran'da Selçuklu Devleti'nin kurulmasından ve Abbâsî halifelerinin Tuğrul Bey'in fiilî hâkimiyetine girmesinden sonra Abbâsî-Gaznevî örnekleri aynen alındı. Buna rağmen Selçuklular eski kabile geleneklerinden kurtulamadılar. Bu bakımdan ilk Selçuklu bayraklarının üstünde ok ve yay alâmetinin bulunduğu tahmin edilebilir. Fakat Tuğrul Bey'den başlayarak Abbâsîler'den diğer hâkimiyet alâmetleriyle birlikte siyah bayraklar alan Selçuklular'da çeşitli bayrak ve sancakların kullanıldığı bilinmektedir. Malazgirt Muharebesi'nde Alparslan'ın üzerinde kelime-i şehâdet yazılı büyük bir sancağı vardı.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda türlü renk ve şekillerde bayraklar kullanıldığı tabii olmakla beraber bu hususta

şimdilik fazla bilgi yoktur. Yalnız şair Ezrakī, Doğan Şah hakkındaki bir kasidesinde ordu bayraklarının kırmızı renkte olduğunu ima ettiği gibi tarihçi Ebû Bekir er-Râvendî de Irak Selçuklu Hükümdarı Arslan b. Tuğrul’un ordusundaki kırmızı ipek bayraklardan bahsetmektedir. Fakat bu kırmızı bayraklar hükümdarın resmî sancağı değil daha ziyade askerî kıtaların bayrakları olduğundan hükümdar bayrağının rengi bilinmemektedir. Ancak ilk Selçuklu reislerinin siyah alâmet taşıdıkları göz önünde tutulursa Abbâsîler’e mânevî bağlılıklarını göstermek, bu şekilde bütün İslâm dünyası üzerinde meşrû ve siyasî bir hâkimiyet iddia etmek için Selçuklu hükümdarlarının da siyah rengi kullandıkları öne sürülebilir. Enverî, Ezrakī ve Zahîr-i Fâryâbî gibi bu devir şairlerinin manzumelerinden bayrakların üzerinde ay, ejderha, arslan, pelenk ve hümâ gibi şekillerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bayraktarlık (emîr-i alemlik) Selçuklu teşkilâtında önemli bir memuriyetti.

Anadolu Selçukluları. Bunlarda da daha ilk devirlerden başlayarak bayrağın hukukî bir sembol olarak önemi büyüktü. İlk Haçlı seferinde İznik Bizanslılar’a teslim edilirken kale burcundan indirilen Selçuklu bayrağının şekli ve rengi hakkında vekayi‘nâmelerde bilgi yoktur. Kaynaklardan, hükümdarın resmî sancağından başka ordudaki bayrakların sarı ve kırmızı renklerde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Bîbî Kâhta’nın fethinden bahsederken buraya dikilen sancağın siyah renkte olduğunu söylemekte ve eserinde muncuk, perçem, bayrak kelimelerini sık sık kullanmakta, hükümdarın resmî siyah bayrağı için “sancak, sancak-ı sultânî” gibi tabirlere yer vermesi dikkati çekmektedir. Ölen sultanların çetr ve sancaklarının hürmet alâmeti olarak türbelerine konulması da bir âdetti.

Anadolu Selçukluları’nın ordularında kullanılan bayraklar üzerinde daha önceki Türk devletlerinde de görüldüğü gibi birtakım şekil ve resimler bulunuyordu. Eldeki bazı bilgiler, bu devirde üzerine ejderha resmi nakşedilmiş ipek bayraklar bulunduğunu açıkça göstermektedir. Hayrullah Efendi’nin, Anadolu Selçukluları’nın Moğollar’ı taklit ederek bayraklarında beyaz rengi kabul ettiklerini yazması hiçbir vesikaya dayanmamaktadır. Büyük Selçuklular’da olduğu gibi Anadolu Selçukluları’nda da Abbâsîler’e

bağlılık alâmeti olarak siyah renkli bayrağın kullanıldığı söylenebilir.

Hârizmşahlar. Büyük Selçuklular'ın bir başka uzantısı olan Hârizmşahlar'da da bayrağın büyük önemi vardı. Bunlarda da hükümdar, veliaht ve hânedan âzasından başka çeşitli emîr ve reislerle askerî kıtaların da özel bayrakları vardı. Tabiatıyla bu bayraklar çeşitli renk ve şekillerde olmakla beraber imparatorluğun resmî bayrağı, Celâleddin Hârizmşah'ın tarihçisi Nesevî'nin bir kaydından anlaşıldığına göre siyah idi. Daha sonraki devirlerde yapılmış bir İran minyatüründe Hârizmşahlar'ın bayrağının sarı olarak gösterilmesi bu hükmü bozmaz. Rıza Nur'un Celâleddin Hârizmşah'ın bayrağını koyu kırmızı olarak göstermesi de bir kaynağa dayanmadığı için doğru olamaz. Edebî vesikalardan Hârizmşahlar'ın çetrlerinin siyah renkte olduğu anlaşılmaktadır ki bu da siyah rengin devletçe resmî renk olarak kabul edildiğini gösterir. Özellikle Sultan Sencer'in ölümünden sonra kendilerini Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun meşrû vârisi olarak telakki eden Hârizmşahlar için bunu tabii karşılamak gerekir. Bayraktarlık vazifesi bunlarda da önemli bir memuriyetti.

Atabegler. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra ortaya çıkan ve Atabegler adını alan çeşitli Türk devletlerindeki bayraklar hakkında pek az bilgi vardır. İbnü'l-Esîr, ilk defa Seyfeddin Gazi b. Zengî'nin başında sancak gezdirmeye cüret ettiğini yazar. Bağımsız bir devlet reisi sıfatını taşıyan Atabegler'in hükümdar sancaklarının rengi hakkında şimdiye kadar herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Sikkelerinde Salur (Salgur) boyunun damgası bulunan Fars Atabegleri'nden Sa'd b. Zengî'nin kasidecilerinden Mecd-i Hemger'in bir manzumesinde onun siyah renkli bayrağı olduğundan bahsedilmektedir. Onların da Hârizmşahlar gibi kendilerini Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun meşrû vârisi saydıkları kolaylıkla söylenebilir.

Eyyûbîler. Musul Atabegliği'nin bir uzantısı olan ve o devir tarihçileri ve şairleri tarafından bir Türk devleti diye adlandırılan Eyyûbîler Devleti'nin müesseseleri Fâtımî ve Selçuk geleneklerinin tesiri altında meydana gelmişti. Yâfiî, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin saltanat sancağından bahsettiği gibi diğer çağdaş kaynaklar da Kudüs fethinde orduda sarı bayraklar bulunduğundan söz ederler. Hükümdara mahsus sancağın rengi de sarı idi. Eyyûbî ordularında sarı ve kırmızı bayraklar olduğu da bilinmektedir. Sarı

renkte çetrler de kullanan Eyyûbîler'in sarı rengi seçmelerinde Fâtımî geleneğinin tesiri vardır. Esasen Mısır ve hatta Suriye halkı da imparatorluk rengi olarak bunu tanıyordu.

Memlük Devleti. Çeşitli sebeplerle yıkılmaya yüz tutan feodal Eyyûbî Devleti'nin, Türk memlükleri arasından yetişen kudretli şahsiyetler tarafından merkezî bir idareye kavuşturulmasından başka bir şey olmayan Mısır-Suriye Memlük Devleti devrindeki bayraklar hakkında oldukça geniş bilgi mevcuttur. Bu devlette diğer hâkimiyet timsalleri arasında bayrağın da önemli bir yeri vardı. Sultana ait resmî sancaklara "senâcık-ı sultâniyye", sultanın bulunduğu yere dikilen sarı ipekten sancağa Arapça ısâbe adı verilirdi. Bu bayrak elmaslar ve diğer kıymetli taşlarla süslenirdi. Kalkaşendî'nin yazdığına göre hükümdarların, tepesinde at kılından perçemi bulunan diğer büyük bir bayrağı daha olup buna da calış (tuğ) denilirdi. Calış bir sefer başlangıcında savaş alanının bir timsali olarak meydana çıkarılırdı.

Saltanata mahsus diğer bayraklar ise sancak adıyla da anılır ve Kahire'de özel bir yerde saklanırdı. Hükümdara mahsus sancağın üstüne altın sırma ile ismi ve lakapları işlenirdi. Meselâ Baybars devrinde onun alâmeti arslan (veya bars) resmine sikkelerde olduğu gibi bayraklar üzerinde de rastlanırdı.

Bayrakların askerî olaylarda büyük bir önemi vardı. Sultanın önünde onun özel sancağını taşıyan memura sancaktar denilirdi. Memlük sultanlarının resmî renkleri Eyyûbîler'de olduğu gibi sarı idi. XIV. yüzyılda yaşamış bir İspanyol Fransisken rahibinin seyahatnâmesinde, Şam şehrinin bayrağı olarak sarı zemin üzerine beyaz hilâl nakşedilmiş bir bayrak resmi ile, İskenderiye şehri üzerinde sarı zemin ortasında siyah bir daire içinde bir arslan resmi bulunan diğer bir bayrağa tesadüf edilmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki eski bir İspanyol

haritasında Memlük bayrağı olarak üstünde kırmızı hilâl bulunan altın sarı renginde bir sancak resmi bulunmaktadır. Tarihî kaynaklarda ise bu hususta bir kayda rastlanmaz.

Anadolu Beylikleri. XIII. yüzyılın ikinci yarısında yavaş yavaş müstakil

birer küçük devlet mahiyetinde teşekküle başlayan beyliklerin kendilerine mahsus bayraklar kullanmaları pek tabii ise de bu hususta kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Yalnız Aydınoğulları'ndan Gazi Umur Bey'in gemisinde yeşil sancak bulunduğu Düstûrnâme-i Enverî'de kaydedilmektedir. Kıbrıs Krallığı tarihine ait hıristiyan kaynaklarında Tekeoğulları'nın, Alâiye ve Manavgat beylerinin de ayrı ayrı bayrakları olduğundan bahsedilmektedir. Menteşeoğulları'ndan Ahmed Gazi'nin Beçin'deki bir kitâbesinde elinde bayrak tutan bir arslan resmi mevcut olduğu gibi Ahmed Gazi'nin ismi de yazılıdır. Anadolu beylikleri bayraklarının genellikle Memlükler, Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar'da tesadüf edilen bayraklardan pek farklı olmadığı tahmin edilebilir. Topkapı Sarayı'ndaki İspanyol haritasında, Candaroğulları'na ait Sinop üzerindeki bayrak, kırmızı zemin üzerinde sola doğru açılmış bir altın sarısı ay taşımaktadır. İspanyol Fransisken rahibinin yukarıda sözü edilen eserinde Antalya'daki Tekeoğulları'na ait iki bayrak, beyaz zemin üzerinde zikzaklı koyuca çizgileri ve mühr-i Süleyman şeklini ihtiva etmektedir. Yine aynı yerde Anadolu beyliklerine ait dört bayrağın zeminlerinin yarısı sarı, yarısı beyaz olup üzerlerinde kırmızı renkte çeşitli şekiller vardır. Bu bayrakların kimlere ait olduğu ise açıklanmamıştır.

Delhi Türk Sultanlığı. Gurlular'a tâbi bir eyalet iken Kutbüddin Aybeg'den başlayarak bağımsız bir devlet olan ve bir imparatorluk halinde gelişen Delhi Türk Sultanlığı başlangıçta hâkimiyet sembollerini Gurlular'dan almıştı. Ancak Gurlular'ın da Gazneli ve Selçuklu müesseselerini taklit ettiklerini göz önünde tutarak Aybeg'den itibaren Halacîler ve Tuğluklular gibi çeşitli Türk sülâleleri tarafından sürdürülen Delhi Sultanlığı'nda Türk geleneklerinin kuvvetli tesirleri de göze çarpar. Tabakāt-ı Nâsırî müellifinin verdiği bilgiye göre Gurlular'dan Muizzüddin Muhammed b. Sâm zamanında Gurlular'ın siyah ve la'l (parlak al) olan bayraklarının Aybeg ile başlayan devrede de devam ettiği, İltutmış ve Nâsırüddin Mahmûd devirlerine ait kayıtlardan anlaşılıyor. Tuğluklular zamanında da bunun değişmediği Hüsrev-i Dihlevî'nin Tuguknâme'sinden öğrenilmektedir. Tuğluklular devrinde hükümdara mahsus sancaklara tavus tüyleri takılıyordu. Sancaklar üzerinde diğer Türk devletlerinde olduğu gibi birtakım resimler ve şekiller olduğu, ancak Fîrûz Şah zamanında kısa bir süre bu resimlerin bayraklardan kaldırıldığı bilinmektedir. Bunların çetrlerinde de la'l ve siyah renkler kullanılıyordu.

Moğol Devletleri. Moğolistan’da daha II. asırda eski Türk-Moğol ve kısmen de Çin medeniyeti tesiri altında yaşayan siyasî teşekküllerde, eski Türkler’de olduğu gibi yak kuyruğundan yapılmış bayrak (tuğ) kullanmak âdeti vardı. Paganizm telakkilerine göre bu bayrakta koruyucu ruh bulunurdu. Cengiz devri için en önemli kaynaklardan biri olan Yuan-C’ao pi-şe’ye göre Cengiz Han’ın sancağı dokuz kuyruklu beyaz tuğ idi. Bilindiği gibi dokuz sayısı hem Türk hem de Moğollar’da kutsaldır.

Pelliot, Çinli Mong-Hong’un bahsettiği dokuz kuyruklu ve beyaz zemin üzerinde bir siyah hilâl şekli bulunan sancağın Cengiz’e değil Mukali’ye ait olduğunu iddia ederse de hilâl alâmetine diğer Moğol kollarına ait bayraklarda da rastlanır. Nitekim Altın Orda İmparatorluğu’nun merkezi olan Saray şehrinde hükümdarın ikametgâhı üzerinde bulunan altın hilâl bunların bayrakları hakkındaki bilgileri doğrulamaktadır. Gerek yukarıda sözü edilen Fransisken rahibinin kitabında, gerekse adı geçen İspanyol haritasında Altın Orda bayrağı beyaz zemin üzerinde bir kırmızı hilâl şeklinde gösterilmiştir. Kıpçak sikkelerinde de hilâl ve damgaya tesadüf edilmesi, beyaz rengin ve hilâl şeklinin bütün Moğol devletlerindeki önemini ve ortak mahiyetini gösterir. İlhanlılar devrinde kullanılan bayraklar hakkında çeşitli tarihî ve edebî kaynakların verdiği bilgiler, bunların da Cengiz geleneğini takip ederek hükümdara mahsus sancaklarda beyaz rengi kullandıklarını doğrular. Orduda ise sarı, kırmızı ve diğer renklerde türlü bayraklar bulunurdu. Meselâ Hâfız-ı Ebrû’daki bir kayda göre Emîr Ahmed Halac’ın bayrağı kırmızı idi. İlhanlılar bayraklar üzerinde ejderha, arslan, karakuş gibi çeşitli resimler kullanmakla bir taraftan eski Türk-Moğol geleneklerinin, diğer taraftan Gazneliler ve Selçuklular devrinden beri İran’da hâkim olan yerli geleneklerin tesirinde kalmışlardı. Fransisken rahibinin kitabında İran bayrağı olarak gösterilen, sarı zemin ortasında dört köşe bir kırmızı damga bulunan bayrak İlhanlılar’a ait olmalıdır. İlhanlılar’a tâbi yarı müstakil mahallî hânedanların da özel bayrakları olduğu bilinmekle beraber bunların renkleri ve diğer özellikleri hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak Cengizîler’e mensup birtakım devletlerin ve Celâyirliler’in beyaz bayrak kullandıkları söylenebilir. Çağdaş kaynaklar Özbek Hanı Ubeyd Han’ın beyaz bayrağı olduğundan bahsederler.

Timurlular. Kendisini Cengiz İmparatorluğu'nun meşrû vârisi sayan Timur hâkimiyet alâmetlerinde tamamen Moğol geleneğini takip etti. Hükümdara mahsus beyaz bayrağından başka ordusunda sarı, kırmızı ve mor bayraklar kullandığı tarihî kaynaklardan öğrenilmektedir. Timur'un torunu Muhammed Mirza, Anadolu seferinde maiyetindeki kıtaları ayrı ayrı renklerde elbise ve bayraklarla teçhiz etmişti. Tepelerinde madenî hilâller bulunan bayrakların üzerinde türlü türlü şekiller mevcut olduğu bu devre ait minyatürlerden ve tarihî

kaynaklardan anlaşılmaktadır. Timur devrinde bayrakların üzerine birtakım damgaların işlenmiş olduğu kuvvetle tahmin edilebilir. Nitekim Altın Orda'da ve daha sonra Kırım Hanlığı'nda da bayraklar üzerine damga konulduğu bilinmektedir. Timur'un çocukları ve torunları tarafından idare edilen siyasî teşekküllerdeki bayrakların da Timur devrindekilerden farksız olduğu söylenebilir. Timur devrinin en önemli kaynaklarından biri olan Yezdî'nin Zafernâme'sini yanlış anlayan Hammer'in Timur devri bayrakları hakkında verdiği bilgilere güvenilemez.

Hindistan'daki Timurlular Devleti'nin büyük kurucusu Bâbür'ün ordusunda diğer Timurlular'da olduğu gibi sarı ve kırmızı bayraklar kullanıldığı biliniyorsa da asıl hükümdar sancağının rengi hakkında bilgi yoktur.

Karakoyunlular. Baranlı aşiretine mensup bir sülâle tarafından kurulan bu devlet Celâyirliler'in müesseselerini taklit etmiştir. Ancak aşiret geleneklerini de korumuş olan bu Türkmen devletinin bayrakları hakkında elde yeterli belge yoktur. Yalnız bunların bayraklarında Karakoyunlu aşiretler birliğinin bir alâmeti olarak karakoyun resimleri bulunduğu rivayet edilir. Hükümdar bayrağının, beyaz zemin üzerine nakşedilmiş bir karakoyun resmiyle belki de hükümdarın isim ve damgasını taşıdığı tahmin edilebilir.

Akkoyunlular. Oğuzlar'ın Bayındır boyuna mensup bir sülâle tarafından kurulan bu devlet, kısmen aşiret geleneğini korumakla beraber Celâyirliler ve Timurlular'ın müesseselerini aynen aldıkları için bu devir bayraklarında da aynı tesirlerin bulunması tabiidir. Tarihî kaynaklarda Akkoyunlu hânedanına ait sancağın beyaz renkli olduğu açıkça belirtildiği gibi bunun üzerinde akkoyun resmi bulunan bayraklar kullandıkları da açıklanır.

Akkoyunlular'da ayrıca Bayındır damgasını taşıyan türlü renklerde bayraklar da vardı. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan bir bayrağın üzerinde Hasan Bahadır ismi bulunmaktadır. Sikkelerinde Bayındır damgasını kullanan bu devletin aynı damgayı bayrakları üzerinde de kullanması pek tabiidir.

İran Türk Sülâleleri. Şah İsmâil tarafından kurulan Safevîler Devleti zamanındaki bayraklar hakkındaki bilgi pek azdır. Peygamber sülâlesinden olduğunu iddia eden ve İsnâaşeriyye Şiîliği'ni resmî mezhep olarak kabul eden bu Türk hükümdarının zamanına ait Kasımî'nin Şehnâme'sinde olduğu gibi çeşitli edebî eserlerde onun yeşil renkli bayraklarından bahsedilir. Şah İsmâil'in o zamanki Yakındoğu'da Hz. Peygamber ailesinin şiarı sayılan bu rengi seçmesi tabiidir. Ünlü seyyah Chardin, Safevîler devrinde üzerinde Kur'an âyetleri ve Şiî mezhebine ait bazı yazılar bulunan ensiz bayraklardan söz ederken bayraklar üzerindeki şekillerden yalnız Hz. Ali'nin iki uçlu zülfikarını zikretmektedir.

XVIII. yüzyıl başında Avşarlar devrinde, sülâlenin kurucusu Nâdir Şah'tan başlayarak ne renk ve şekillerde bayraklar kullanıldığı da belli değildir. Ancak kendisini Nâdir Şah'ın meşrû halefi sayan Ali Şah'ın ordusuna ait beyaz bayrağın Avşar sülâlesinin resmî bayrağı olduğu söylenebilir. Safevîler'in dinî riyâsetine muhalif bir siyaset takip eden Nâdir Şah'ın onların yeşil rengini beyaza çevirmiş olması da normal karşılanabilir. Safevî bayraklarında olduğu gibi Avşar bayraklarının tepelerinde de madenî hilâl şekilleri bulunduğu edebî eserlerden anlaşılmaktadır.

Kaçar kabilesine mensup Ağa Muhammed Şah tarafından kurulan Kaçarlar sülâlesi zamanında İran'da çok çeşitli bayraklar kullanılmıştır. Malcolm ve Dubeux'nün verdikleri bilgilerden, Feth Ali Şah devrinden itibaren bayraklar üzerinde zülfikar, arslan ve güneş şekillerinin resmî bir alâmet olarak kullanıldığı ve Nâsırüddin Şah zamanında ise zülfikarın arslanın eline verilmesi suretiyle bu timsalin kesin bir şekil aldığı bilinmektedir. Kaçarlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileşme hareketlerini taklit ederek meydana getirdikleri yeni usul askerî kıtalarda arslan ve güneşli bayraklar kullanmışlardır. XIX. yüzyıl başlarına ait bir albümden ve Dictionnaire de Marine'den (Paris 1820) öğrenildiğine göre sarı zemin üzerine üçgen şeklinde konulmuş üç hilâlden oluşan İran bayrağı, XX.

yüzyılın hemen başlarında şahların da özel bayrağı olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu. XV. yüzyılın ilk yarısından sonra çeşitli kaynaklarla Türk ve Avrupa müzelerinde saklanan Osmanlı bayrakları sayesinde Türkler'in Ortaçağ'da kurdukları en önemli ve devamlı siyasî teşekkül olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bayrakları hakkında oldukça geniş bilgilere sahibiz. XVI-XIX. yüzyıllar arasında yazılmış sefaretnâme ve seyahatnâmelerle bu devirden kalmış tablo ve gravürler de bu hususta tamamlayıcı bilgiler vermektedir. Bundan dolayı Marsigli, d'Ohsson ve Hammer gibi yazar ve tarihçiler ve Mısırlı Yâkub Artin Paşa'dan başlayarak çeşitli müellifler, Osmanlı bayrağının rengi ve üzerinde taşıdığı alâmetler ve çeşitli devirlere ait bayraklar hakkında makaleler ve monografiler yazmışlardır. Ancak Osmanlılar'dan önceki İslâm ve Türk bayrakları ve bu konu ile ilgili olarak diğer hâkimiyet sembolleri hakkında sağlam bir bilgiye dayanmadan tenkitsiz bir tarzda yazılan bu araştırmalarda birçok yanlış hükümler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çeşit neşriyattan sadece malzeme bakımından faydalanılabilir.

İlk Osmanlı padişahlarının bayrakları hakkındaki bilgiler sonraki tarihî kaynaklara dayanmaktadır. "Elviye-i sultâniyye" denilen Osmanlı saltanat sancaklarının sayısı başlangıçta dört iken XVI. yüzyılda yediye çıkmıştır. Bunlardan biri beyaz, ikisi kırmızı, biri yeşil, ikisi yeşilkırmızı, biri de sarı-kırmızıdan oluşmuş alaca renkli idi (Selânikî, II, 612). Fakat ak alem denilen beyaz sancak esas saltanat sancağıydı ve rivayete göre Konya'daki Selçuklu hükümdarı tarafından Osman Gazi'ye hâkimiyet alâmeti olarak gönderilmişti. Âşıkpaşazâde ve Neşrî bu bayrağın rengi hakkında bir şey söylemezler. Oruç Bey'in ileri sürdüğü rivayet ise inandırıcı değildir. Âşıkpaşazâde'nin bir kaydından, XV. yüzyılda Osmanlılar'ın kırmızı bayraklar da kullandıkları anlaşılmakta, Fâtih'in çağdaşı Tursun Bey'in ifadesinden de Osmanlı donanması ve azeb kıtalarında kırmızı, yeniçeri kıtalarında beyaz bayraklar kullanıldığı öğrenilmektedir.

Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar da hükümdara mahsus

sancağın dışında çeşitli yerlerde türlü renklerde bayraklar kullanmışlardır. Bu bayrakların üzerinde muhtelif şekiller ve yazılar yer almıştır. Yeniçerilerin, adına İmâm-ı Âzam bayrağı da denilen ve ocağın Sünnîliğine

işaret olan beyaz bayrağını, ocağın pîri ve hâmisi olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin Şiîlik temayüllerine dayandıran Yâkub Artin'in mülâhazası asla kabul edilemez. Bu renk doğrudan doğruya Cengiz İmparatorluğu'nun resmî renginden gelmiş olup Anadolu'daki Moğol hâkimiyetinin tesiriyle Osmanlılar'ca da kabul edilmiştir. Yâkub Artin'in, millî renk olarak siyahı kabul eden Türkler'in Bizans sınırlarına yaklaştıkça kırmızı ve sarı renkleri kabul etmelerini Bizans tesirine bağlaması da çok yersizdir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere siyah renk Selçuklular'ın ve özellikle Anadolu Selçukluları'nın resmî rengi olduğu gibi sarı renk de Osmanlılar'a Memlükler'den geçmiştir.

Osmanlılar devrinde padişaha mahsus bayrağın II. Mehmed döneminde ak olup II. Bayezid, I. Selim ve Kanûnî devirlerinde de aynı kaldığını çeşitli kaynaklar nakletmektedir. İlhanlılar devrinden beri Anadolu'da imparatorluk rengi olarak kullanılan ak sancağın en azından Yıldırım Bayezid'den beri kullanıldığı tahmin edilebilir. Daha sonraki yüzyıllarda, Hz. Peygamber'e ait olan, sonraları Osmanlılar'a geçtiği iddia edilen sancak-ı şerif de büyük önem kazanmıştı. Yeniçerilerin ak bayrağı ile süvari ocaklarının alaca, kızıl ve sarı bayraklarının sayısı, Selânikî Mustafa Efendi'nin ifadesinden anlaşıldığına göre, Kanûnî'nin ilk zamanlarında imparatorluğun gelişmesi neticesinde yeşil ve siyah renklerin de ilâvesiyle yediye çıkarılmıştı. Şair Taşlıcalı Yahyâ Bey'in kayıtları da bunu kuvvetlendirmektedir. Macaristan seferine çıkan orduya kumandan tayin edilen Sadrazam İbrâhim Paşa'ya verilen sancaklarda bütün bu renklerin hükümdarın hassa kuvvetine mahsus sancaklarda kullanıldığını göstermektedir. XVI. yüzyıl şairlerinden Hayâlî, Sûzî, Çamçak Mehmed Çelebi'nin şiirlerinden beylerbeyilerin ve sancak beylerinin kırmızı sancak taşıdıkları anlaşılmaktadır. Osmanlı hükümdarlarının ak sancak yanında kızıl sancak da kullandıklarını, I. Selim'in Mısır'ı fethettiği zaman otağının önüne ak ve kızıl iki sancak diktirdiğini İbn İyâs belirtmektedir. Çaldıran Muharebesi'nde de I. Selim'in kızıl ve beyaz olmak üzere iki saltanat sancağı bulunduğu bilinmektedir. Kırmızı saltanat sancağının belki I. Selim'den önce de kullanıldığı tahmin edilebilir.

Osmanlılar'da yeşil renkli sancağın Aydınoğlu Umur Bey'in gemisinde dinî mahiyette kullanılmış olmasından başlayarak cihad ve gazâ mefhumunu ifade etmek için Fâtih'in gemisinde, Çaldıran Muharabesi'nde ve Kanûnî

devrinde kapıkulu ocaklarında kullanılması, bu sancakların gazilere mahsus olduğunu ve daha çok denizciler tarafından kullanıldığını gösterir. Nitekim Barbaros'un bayrağının yeşil kumaştan yapılmış olması, İnebahtı Muharebesi'nde Cezayir Beylerbeyi Uluç Ali Paşa'nın gemisinde yeşil sancak bulunması, Piyale Paşa'nın bir Frenk seyyahının ifadesine göre kumandan bayrağının yeşil olması ve nihayet Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi Cezayir gemilerinin XVII. yüzyılda da yeşil sancak taşımaları yukarıda ileri sürülen fikirleri doğrular.

Osmanlı İmparatorluğu ordusunda olduğu gibi donanmasında da türlü türlü bayraklar kullanılmıştır. XV. yüzyılda daha çok kırmızı bayrak kullanıldığı halde XVI. yüzyılda kumandana mahsus bayrağın yeşil olduğu, çeşitli bölgelere mensup derya beyilerinin beyaz, kırmızı, sarı, sarı-kırmızı ufkî çizgili (alaca) bayraklar kullandıkları bilinmektedir. XVIII. yüzyılda da kaptan paşaların bayrağı yeşil idi. Bu sıralarda gemi sancaklarında yeşil rengin yanında en çok kırmızı renk kullanılıyordu. I. Mahmud'dan sonra donanmada en çok yeşil sancaklar kullanılmıştır. d'Ohsson'ın yazdığına göre bu yüzyıl sonunda Osmanlı ticaret gemileri de yeşil sancak kullanıyorlardı. Halbuki daha önceleri ticaret gemileri beyaz bayrak taşırlardı. Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'nın teşebbüsü ile XVIII. yüzyıl sonunda gemi bayraklarında daha çok kırmızı renk kullanılmaya başlanmıştır. III. Selim orduya ve donanmaya ait bayraklar üzerindeki hilâle sekiz köşeli yıldızı da ilâve ettirdi. Hükümdara mahsus gemiye çekilecek kırmızı sancağın üzerinde III. Selim'in tuğrası da bulunuyordu. Böylece XVIII. yüzyıl sonunda çeşitli limanların ve ticaret gemilerinin hangi renklerde bayraklar taşıyacakları belirlenerek bayrak şekilleri ve renkleri oldukça muntazam bir usule bağlanmış oldu.

II. Mahmud devrinde daha önce III. Selim zamanında kabul edilmiş bayrak şekillerine uyuldu. Bu devirde kalelere ve hükümet binalarına çekilen resmî sancağın ay yıldızlı al sancak olduğu görülür. Yalnız yeniçeriliğin kaldırılması ile bunlar arasında çok yayılmış olan bayrak kelimesi de yasaklandı. Yerine sancak kelimesinin kullanılması için emirler verildi (Lutfî, I, 240). II. Mahmud tarafından Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye mahsus olarak üzerinde kelime-i şehâdet veya fetih âyetleri bulunan siyah bayraklar yaptırıldı. Siyah rengin tercihi, Hz. Peygamber'in ukab adlı siyah bayrağının rengini taklitten ileri gelmiştir. II.

Meşrutiyet’in ilânına kadar orduda, üzerlerinde âyetler yazılı ve hükümdarların ortası tuğralı armalarını ihtiva eden sırma saçaklı türlü türlü alay sancakları kullanılmış olup bunların rengi genellikle kırmızı idi. II. Abdülhamid devrinde selâmlık resminde hilâfete mahsus bir bayrak kullanıldı. Bu bayrak, kırmızı atlas zemin üzerine etrafı beyaz kılaptanla işlenmiş dört köşe bir çerçeve içerisinde bir tarafında Fetih sûresi, diğer tarafında ise güneş resmi bulunan sırma saçaklı ve ucu hilâlli bir sancaktı.

XIX. yüzyılın ilk yarısında, üzerinde hilâl ve yıldız işareti bulunan kırmızı (al) sancağın Osmanlı İmparatorluğu’nun millî bayrağı olduğu anlaşılmaktadır. Sultan Abdülmecid zamanındaki imparatorluk bayraklarını gösteren bir albümde görüldüğü gibi, Trablusgarp’a mahsus üç yıldızlı yeşil sancak müstesna olmak üzere, bütün bayraklar kırmızı renkte olup ortalarındaki çeşitli alâmetler de beyazdır. Bu padişahın son devirlerinde sekiz köşeli yıldız beş köşeli olarak değiştirilmiştir. Sultan Abdülaziz zamanından başlayarak padişahlara mahsus bayrakların ortasındaki tuğraların beyaz renkte, sekiz şualı beyzî bir güneş içine alınması âdet oldu. Sonradan bu bayrağın kırmızı rengi vişne çürüğüne çevrildi ve bu saltanat sancağı saltanatın kaldırılmasına kadar devam etti.

Türkiye Cumhuriyeti. 1 Kasım 1922’de saltanatın ilgasından sonra halifeye mahsus olmak üzere, yeşil zemin ortasında sekiz şualı beyaz bir güneş içindeki kırmızı zeminde beyaz ay yıldızı ihtiva eden bir sancak kabul edildi ve saltanata mahsus bayrak da kaldırıldı. Ancak imparatorluk devrindeki millî bayrak muhafaza edildi. 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyet idaresinin kuruluşundan ve halifeliğin kaldırılmasından sonra 22 Ekim 1925’te bir sancak tâlimatnâmesi yayımlanarak savaş ve ticaret gemileri hakkında belli esaslar kabul edildi. Bu tâlimatnâme, millî bayrağın şeklini kesin surette tesbit etmekle birlikte, daha çok donanmanın ihtiyaçlarına göre yapıldığından özel bir mahiyet taşıyordu. Bunun üzerine 2994 sayılı Türk bayrağı kanunu 29 Mayıs 1936’da Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilerek 5 Haziran 1936’da Resmî Gazete’de yayımlandı. Bakanlar kurulu tarafından 28 Temmuz 1937’de kabul edilip 14 Eylül 1937’de yayımlanan 7175 sayılı kararnâme ile de bu kanunun nasıl tatbik olunacağını tesbit eden Türk bayrağı nizamnâmesi uygulanmaya başlandı. Türkiye Cumhuriyeti’nde kullanılan her türlü bayrakla (millî bayrak, cumhurreisine mahsus bayrak, ordu ve donanmaya ve devletin diğer

dairelerine mahsus bayraklar) onlara ait bütün vasıfları en ince ayrıntılarına kadar tesbit eden bu kanun ve nizamnâme ile ayyıldızlı kırmızı Türk bayrağı kesin şeklini almış oldu.

Bundan başka Birleşmiş Milletler, Nato, UNESCO, Kızılay, Kızılhaç, Olimpiyat vb. milletlerarası kuruluşları temsil eden bayraklar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bayrak kelimesi hakkında yapılan ilk etraflı ve ciddi inceleme, M. Fuad Köprülü’nün İslâm Ansiklopedisi’nde çıkan “Bayrak” maddesi olup (II, 401-420) bu madde de onun bir kısaltmasıdır. Dr. Rıza Nur’un l’Histoire du Croissant (Revue de Turcologie, 1933, III, 232-410) adlı eserinde çeşitli İslâm bayrakları ile Osmanlı bayraklarından bahsedilmişse de bu çalışması tenkitsiz olduğu gibi varılan sonuçlar da çoğunlukla yanlıştır. Ancak burada İstanbul ve Avrupa müzelerinde bulunan birtakım bayrak resimleri yer aldığından Osmanlı bayrakları tarihiyle uğraşanlar için değerli malzeme vardır. Fevzi Kurtoğlu’nun Türk Bayrağı ve Ay Yıldız (Ankara 1938, 166 sayfa) adlı monografisinde Osmanlılar’dan önceki Türk devletlerinin bayrakları hakkında verilen mâlumat hem az hem de yanlıştır. Buna karşılık Topkapı Sarayı ve Bahriye müzelerindeki birtakım bayraklarla bazı yazma albümlerden faydalanıldığı için XVI-XIX. yüzyıllardaki Osmanlı bayrakları hakkında eserde zengin malzeme mevcuttur. Ancak tamamıyla tenkitsiz yazılan bu monografiden istifade edilmesi çok zordur. Osmanlı bayrağı hakkında daha önce Ali Bey’in yayımladığı “Sancağımız ve Ay Yıldız Nakşı” (TOEM, 1333/1334, nr. 46, 47, 48) adlı makale de tenkitsiz bir inceleme olmakla birlikte Rıza Nur’un kitabında doğrudan doğruya bu makaleden faydalanılmıştır. Jean Deny’nin The Encyclopaedia of Islam’daki “Sancak” maddesi 1925’te yayımlanmış olmasına rağmen mükemmel bir filolojik tetkiktir. F. Kurtoğlu’nun kitabındaki bibliyografyada zikredilmeyen araştırmalar arasında en önemli olan iki tanesi şunlardır: Cemil, Sancak ve Sancağımız (İstanbul 1341, 34 sayfa); Ahmed Teymur Paşa, Târîhu’l_ aʿ lâmi’l-ʿ Osmânî (Arapça, Kahire 1347, 180 sayfa). XIV. yüzyılda yaşayan bir İspanyol Fransisken seyyahının

1877’de yayımlanan eseri 1912’de Sir Clements Markham tarafından İngilizce’ye çevrilerek Book of the Knowledge adıyla Hakluyt Society külliyatı arasında yayımlanmıştır. Burada Osmanlılar’dan önceki birtakım Türk devletlerinin bayrakları hakkında bazı bilgi ve resimler vardır. Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi’nde de bir İspanyol tarafından XV. yüzyılda yapıldığı anlaşılan bir harita üzerinde çeşitli Türk devletlerine ait bayrak resimlerine rastlanmaktadır. Bu son iki eserdeki resimler, birtakım açıklamalarla İbrahim Hakkı’nın Topkapı Sarayında Deri Üzerine Yapılmış Eski Haritalar (İstanbul 1936) adlı kitabında yayımlanmış olup sadece bu resimlerden istifade edilebilir.

Metinde kullanılan diğer başlıca kaynaklar şunlardır: Dictionnaire de Marine, “Drapeau”, Paris 1820; K. Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch der Europäischen Wörter Orientalischen Ursprungs, Heidelberg 1927, s. 16; Müsned, IV, 297; Tirmizî, “Cihâd”, 10; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 9-10; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 591, 595-596; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 6-7, 106; Ebü’ş-Şeyh, Ahlâku’n-nebî ve âdâbüh (nşr. Seyyid Cümeylî), Beyrut 1406/1986, s. 212; Firdevsî, Şehnâme (nşr. ve trc. J. Mohl), Paris 1838-78, IV, 382, 482; Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 1, 75, 77, 387, 388, 395; II, 98; III, 31, 38, 92, 98, 138, 270; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), II, 288; Avfî, Lübâb, I, 242; II, 260; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 52; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 23, 315; II, 597, 612, 646; Voyages du Chevalier Chanden en Perse (nşr. Langlès), Paris 1811, V, 321; Lutfî, Târih, I, 240; Kemâl İsfahânî, Dîvân, İstanbul 1339, s. 18; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1991, II, 77-84; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 142-143, 176-178; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 125, 128; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 273-288; Pakalın, I, 176-181; M. Fuad Köprülü, “Bayrak”, İA, II, 401-420.

Orhan F. Köprülü

BAYRAKLI CAMİ

Belgrad'da Türk devrinden günümüze kadar ayakta kalan cami.

Yugoslavya'nın başşehri Belgrad'da bugün Gospodar Jevremovoj caddesi yakınında bulunan Bayraklı Cami'nin hangi tarihte ve kim tarafından yaptırıldığı açık şekilde bilinmemektedir. Tayyib Okiç Üsküp'te çıkan Bayrak gazetesinin 1959 yılına ait bir sayısında kaynak gösterilmeksizin bânisinin Hacı Evrenos soyundan Ali Bey olduğu ve caminin 930'da (1524) yapıldığının belirtildiğini yazmaktadır. 1953-1963 yıllarında yapılan tamir sırasında minareye geçit veren kapının üstünde tahrip edilmiş bir kitâbe bulunmuştur. Okiç ikinci rakamı okunamayan bu kitâbedeki tarihin 928 (1522) veya 988 (1580) olabileceğini ileri sürmektedir. Bayraklı Cami gerçekten 928'de yapılmışsa, Belgrad'ın fethinin hemen arkasından şehirde inşa edilen ilk camidir.

Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde adına rastlanmayan bu caminin o devirde başka bir ad ile tanınması muhtemeldir. Nitekim E. Hakkı Ayverdi XVIII. yüzyıla ait bir evkaf defterinde (def. 757, 16, s. 2), "Vakf-ı Câmi-i Şerîf-i Hüseyin Kethüdâ, el-Ma'rûf Câmi-i Şerîf-i Bayraklı der Varoş-ı Mahrûsa-i Belgrad" başlığı ile bu caminin kaydını bulmuştur. Divna Duriç-Zamolo'ya göre ise cami XVII. yüzyıl sonlarında çizilen Belgrad planlarında işaretlenmiş ve bir ihtimale göre 1660-1688 yılları arasında yapılmıştır. Bu araştırmacı caminin Sultan II. Süleyman (1687-1691) tarafından yaptırıldığı yolunda bir rivayet bulunduğuna da işaret ederek bir adının da Çuhacı (Čokadži) Hacı Ali Bey (veya Paşa ?) Camii olduğunu yazar. Belgrad Avusturya tarafından işgal edildiğinde cami 1717-1739 yılları arasında Katolik kilisesine çevrilmiş ve Cizvit tarikatına tahsis edilmiştir. 1728'de yapılan bir tahrirde 888 numara ile Cizvitler'in idaresinde bir kilise olarak işaretlenmiştir. Tayyib Okiç de 1953-1963 yılları arasındaki tamir sırasında son cemaat yeri altında bulunan mezarlardaki iki iskeletin, cesetlerin yatış durumlarına göre hıristiyan olduklarını tesbit etmiştir.

Belgrad 1739'da Avusturyalılar'dan geri alındıktan sonra 1741'de Hüseyin Kethüdâ tarafından cami tamir ve ihya edilmiş ve buraya Hüseyin Kâhya (Husein-céhajina) veya Kâhya Bey (Céhaja-begova) Camii denilmiştir. Ancak XVIII. yüzyıldaki bu tamirden sonra muvakkithâne olarak da kullanılan caminin, minaresine belirli saatlerde bayrak çekildiğinden, halk arasında Bayraklı Cami adı yerleşmiştir. Nitekim 1789 yılında çizilen bir planda caminin yanındaki sokak bu adla işaretlenmiştir. Belgrad'ın üçüncü işgalinden (1789-1791) sonra bütün camiler gibi Bayraklı Cami de herhalde harabe haline gelmiş bir durumda olmalıdır. Bu işgal sırasında Belgrad camilerinde cereyan eden korkunç sahnelerin burada da geçtiğine ihtimal verilir. Belgrad'ın kesin olarak elden çıkması tarihi olan 19 Eylül 1867'ye kadar müslüman cemaat tarafından bakımı sürdürülen ve kullanılan Bayraklı Cami, Knez Mihail Obrenoviç'in 18 Mayıs 1868 tarihli iradesiyle, hademesine Sırp Devleti tarafından maaş verilmek suretiyle resmen İslâm cemaatine tahsis edilmiştir. Bundan sonra bir ara kapatılan cami 1311'de (1893-94) Sultan II. Abdülhamid'in baskısı ile bir tamir daha görmüştür. Bunu belirten Tevfik adlı bir şairin yazdığı ve el yazması levha halinde olan uzun bir tarih manzumesinde Padişah II. Abdülhamid'e ve Sırp Kralı Aleksandr Obrenoviç ile belediyeye teşekkür edilmektedir. Okiç'in ifadesine göre veliaht Yûsuf İzzeddin Efendi I. Dünya Savaşı yıllarında Almanya'ya giderken uğradığı Belgrad'da Bayraklı Cami'ye güzel bir halı hediye etmiştir. II. Dünya Savaşı sırasında cami top mermileri isabetiyle zarar görmüş, 1945'ten sonra bir ara, içine namaz kılar vaziyette bal mumu mankenler konularak acayip bir müze yapılması da düşünülmüştür. 1953-1963 yılları arasında yapılan bir tamirin birçok bakımdan hatalı olduğu görülmektedir. Vaktiyle 250'ye yakın camisi olan Belgrad'ın ayakta kalabilen bu son camisi bugün hâlâ esas görevini sürdürmektedir.

Bayraklı Cami tamamen kesme taştan inşa edilmiş olup basit bir mimariye sahiptir. Her bir kenarı dıştan 12,80 m. olan bir kare biçimindedir. Üzeri 10,20 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Rumeli camilerinde biraz yüksek olan sekizgen biçimli kasnak son tamirde mimari üslûbuna çok aykırı düşecek biçimde aşırı yükseltilmiştir. Caminin son cemaat yeri tamamen kaldırılmış, bütün pencerelere Türk mimarisinde benzeri olmayan şebekeler takılmış, alt sıra pencereler dikdörtgen olması gerekirken sivri kemerli yapılmış ve esas cümle kapısına çok ters düşen yuvarlak kemerli bir kapı açılmıştır. Yeni inşa edilen şadırvan ise hem çirkin hem de kullanışsızdır.

Cami 1930’dan sonra ibadetler dışında reîsülulemâlık tevcihi gibi önemli dinî toplantıların yapıldığı bir merkez olma özelliğini de kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

D. Durič-Zamolo, “Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima, 1521-1867”, Arhitektonskourbanistička, Beograd 1977, s. 23-25, rs. 2-3; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri III, s. 11-12, rs. 874-875; M. Delič, “Turkske starine u Beogradu”, Beogradske opštinske novine, sy. 1-3, Beograd 1937, s. 69-70; A. Hadžič, “Bajrakli-džamija u Beogradu”, Godišnjak Muzeja grada Beograda, IV, Beograd 1957, s. 93-101; Lj. Nikić, “Džamije u Beogradu”, a.e., V (1958), s. 163-164; H. Şabanovič, “Urbani razvitak Beograda od 1521 do 1688 godine”, a.e., XVII (1970), s. 26-27; Tayyib Okiç, “Belgrad’daki Bayraklı Camii”, VD, X (1973), s. 385-401.

Semavi Eyice

BAYRAKTAR

Osmanlı askerî teşkilâtında bir bölük veya birliğin bayrağını taşımakla görevli kimse.

“Bayrak tutan, taşıyan” anlamına gelen bayraktar (bayrakdar), Türkçe bayrak kelimesiyle Farsça dârdan (sahip olan) oluşmuştur; çok defa alemdar* ve bazan da sancaktar* kelimeleriyle aynı anlamda kullanılmıştır.

Osmanlılar’da gerek merkez kuvvetlerini oluşturan kapıkulu ocaklarından her bölük ve ortanın, gerekse taşra kuvvetlerinden her birliğin çeşitli renk ve şekillerde bayrakları, buna bağlı olarak bazan bayrakçı da denilen bayraktarları vardı. Yeniçeri ağasının maiyetini teşkil eden ağa gediklilerinden bir görevli, ocağın en büyük bayrağı olan İmâm-ı Âzam bayrağını (bk. BAYRAK) taşır ve kendisine başbayraktar denirdi. Padişahın özel bayraktarı olan emîr-i alem (mîrialem) özengi ağalarından olup sarayın yüksek rütbeli görevlilerindendi.

Bayraktar kıyafet olarak ince entari üstüne kırmızı cübbe ile kırmızı şalvar giyerdi. Başına mavi bir külâh takar, bu külâhın alt kısmına beyaz sarık sarar, ayağına ise çizme giyerdi.

Osmanlı idaresindeki Arnavutluk’ta bazı kabile başkanlarına da bayraktar denirdi. Bunların mahallî idarede önemli imtiyazları vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 81; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 236, 290-292, 403; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 406; Pakalın, I, 181; TA, V, 473; H. Bowen, “Bayrakdār”, EI² (Fr.), I, 1169.

Abdülkadir Özcan

BAYRAKTAR CAMİİ

Kıbrıs'ta, adanın fethi sırasında surlara ilk bayrağı diken alemdarın hâtırasına yaptırılan cami.

İnşa tarihi kesin olarak bilinmeyen Bayraktar Camii'ne Şehid Alemdar Camii de denildiğine göre, Kıbrıs'ın fethi sırasında (9 Eylül 1570) Lefkoşe Kalesi'nde

Costanza tabyasına ilk bayrağı dikerken şehid düşen alemdar veya bayraktarın hâtırasını yaşatmak için yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Şehid alemdarın kabri veya makamı da bu küçük caminin hemen yanındadır. Bayraktar Camii kapısı üstündeki manzum çok uzun kitâbesinden anlaşıldığına göre Sultan II. Mahmud devrinde 1236'da (1820-21) Kaptan Abdullah Paşa tarafından önemli ölçüde tamir ve ihya ettirilmiştir. Tamiri yaptıranın 1234 Ramazanında (Temmuz 1819) kaptan-ı deryâ olan Abdullah Paşa olduğu tahmin edilmektedir. Yüksek bir tabya üstünde inşa edilen cami 1962 ve 1963 yıllarında Rumlar tarafından geniş ölçüde tahrip edilerek minaresi de yıktırılmıştır. Ayrıca içinde şehid bayraktarın sandukası ile bir de sancak bulunan türbesi bomba konularak tahrip edilmiştir.

Bayraktar Camii mimarisi itibariyle önemli bir özelliğe sahip değildir. Kare biçiminde olan binanın giriş tarafındaki köşe bölünerek küçük bir türbe haline getirilmiştir. Bu türbeden itibaren kıble duvarına kadar cami hariminin sol tarafı ziyaret yeri olduğu söylenen bir duvarla bölünmüştür. Türbe duvarına bitişik olarak da kısa gövdeli bir minare yapılmıştır. Cami girişinin önünde üç sivri kemerli bir son cemaat yeri vardır. Binanın üstü çift meyilli, kiremit kaplı bir çatı ile örtülüdür. Son cemaat yerinin ise öne meyilli yine kiremitli bir çatısı bulunur.

İçerideki mihrap binanın tam ekseninde olmayıp solda bulunduğuna göre yandaki ziyaretçiler bölümünün aslında cami mekânına ait olduğuna ve sonradan bölündüğüne ihtimal verilmektedir. Yan duvarlar Kıbrıs'ın gotik kiliselerinde olduğu gibi destekleme payandalarına sahiptir. Bu da binaya

Türk mimarisine aykırı düşen bir görünüm verir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmet Konur, Kıbrıs Türkleri, İstanbul 1938, s. 97; Halil Fikret Alasya, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Ankara 1964, s. 175-178; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975, s. 6-7; Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri", TTOK Belleteni, sy. 44 (1974), s. 13; Fikret Çuhadaroğlu, "Kıbrıs Camileri", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, II, Ankara 1975, s. 3, rs. 6-8, çz. 3.

Semavi Eyice

BAYRAKTAREVİÇ, Fehim

(ö. 1889-1970)

Yugoslavyalı Türkolog.

14 Kasım 1889'da Saraybosna'da dünyaya geldi. Orta öğrenimini burada yaptıktan sonra 1911-1917 yıllarında Viyana Üniversitesi'nde Doğu (Arap, Fars ve Türk) ve Slav dilleri üzerine yüksek öğrenim gördü. 1918'de doktorasını verdikten sonra 1922 yılına kadar aralıklı olarak Saraybosna'da lise öğretmenliği yaptı. 1922-1924 yıllarında Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ihtisasını tamamladı. 18 Şubat 1925'te Belgrad Üniversitesi Felsefe Fakültesi Dünya Edebiyatı Kürsüsü'ne doçent olarak tayin edildi; ertesi yıl burada Doğu Dilleri Kürsüsü'nü kurdu. 25 Mart 1930'da aynı kürsüde profesörlüğe yükseldi. 24 Ağustos 1939'da ordinaryüs profesör oldu. 1960 yılında emekli oluncaya kadar Doğu Dilleri Kürsüsü'nde görev yaptı. Emekli olduktan sonra da sekiz yıl kadar sözleşmeli olarak aynı görevi sürdürdü. 22 Şubat 1970'te öldü.

Yayın hayatına çok genç yaşta, Saraybosna'da çıkan Behar dergisinde neşredilen bazı Boşnak halk türküleri ve hikâyelerini tercüme ederek girdi. 1904-1908 yılları arasında aynı dergide bu çeşit yazılarıyla şiirleri ve Almanca'dan bazı tercümeleri çıktı. 1911-1914 yıllarında da Ġajret dergisinde şiirler ve tercümelerden başka İslâmiyet ve İslâmiyet'in yayılışına dair telif ve tercüme yazıları basıldı. İlk ilmî yayını, doktora tezi olan Ebû Kebîr el-Hüzelî'nin Lâmiyye'si ("La Lāmiyya d'Abū Kabīr al-Hudalī", JA, CCIII, Paris 1923, s. 59-115) hakkındadır. Sonraları Hüzelî'nin divanını da Sükkerî'nin şerhiyle birlikte Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır ("Le Diwan d'Abū Kabīr al Hudalī", JA, CCXI, Paris 1927, s. 1-94).

Çeşitli dillerde şarkiyat ve Türkoloji'ye dair basılmış araştırmaların tenkitli tanıtmalarını yapmaya büyük önem veren Fehim Bayraktareviç'in Türk edebiyatıyla ilgili olarak şu çalışmaları yayımlanmıştır: "Srpska pesma o Muhamedova rodjenju" ([Sırpça mevlid], Glasnik Skopskog naučnog

druşiva, III, Skopje-Üsküp 1927, s. 189-202); “Nasredin-Hodžin problem” ([Nasreddin Hoca problemi], Prilozi za knjizevnost, jezik, istoriju i folklor, XIV, Beograd 1934, s. 81-152); “O našim mevludima i o mevludu nopšte” ([Sırpça mevlid ve genellikle mevlid hakkında], a.e., XVII, Beograd 1937, s. 1-37); “Jedna turska pesma koja je ušla u sretsku knjizevnost” ([Mesîhî’nin Bahâriyye’si], Letopis Matice Srpske, Novisad 1955, s. 142-147).

Bayraktareviç Osmanlı devri Türk tarihiyle ilgili olarak da şu yayınları yapmıştır: “Hrişçanstvo i Islam pod Sultanima” ([Sultanların idaresinde Hıristiyanlık ve İslâmiyet], Srpski Knjizevni Glasnik, XXXII, Beograd 1931, s. 556-561, 641-649); “Jedna beyruldija o Prvom srpskom ustanku” ([Birinci Sırp ayaklanması hakkında bir buyrultu], Glasnik Skopskog naučnog društva, XI, Skopje-Üsküp 1931, s. 145-157); “Esterhazijevi Turski Spisi o Jugoslaviji, naročito o Bačkoj” ([Yugoslavya, bilhassa Baçka bölgesi hakkında Esterhazy’nin Türk belgeleri], Glasnik İstoriskog društva u Novom Sadu, V, Novisad 1932, s. 342-357); “Turski dokumenti manastira sv. Trojice kod plevalja ([Taşlıca yakınındaki manastırda Türkçe belgeler], Spomenik, LXXIX, Sarajevo 1935, s. 25-85); “Türk-Yugoslav Kültür Münasebetleri” (Fransızca ve Türkçe, II. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, İstanbul 1937); “Kako su Turci Zvali Beograd” ([Türkler Belgrad’ı nasıl adlandırmışlardı], Istoriski časopis, III,

Beograd 1951-52, s. 209-225); “Turski spomenici u Ohridu” ([Ohri’de Türk eserleri], Prilozi za orijentalnu filologiju..., V, Sarajevo 1955, s. 111-135); “Glavni Carigradski arhiv i ispisi iz njega” ([İstanbul’da Başbakanlık Arşivi ve muhtevasından özetler], a.e., VI-VII, Sarajevo 1956-57, s. 283-299); “Goethes Interesse für Nasreddin Chodsha” ([Goethe’nin Nasreddin Hoca ilgisi], Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 31-37); Osnovi turske gramatike (Türk gramerinin esasları, Beograd 1962); “Das türkisch-islamische Kulturerbe bei den Jugoslaven” ([Yugoslavya’da Türk-İslâm mirası], Németh Armağanı, Ankara 1962, s. 43-59).

Bayraktareviç ayrıca Arap ve Fars dil ve edebiyatları hakkında da pek çok araştırma yayımladığı gibi Belgrad’da çıkan Politika gazetesinde de birçok yazı neşretmiştir. Bunların içinde Kosova Savaşı (1-4 Mayıs 1937), Türkler’in menşei (6-9 Ocak 1939), Türk idaresindeki Yugoslav

müslümanları (2 Aralık 1940), Türkler'in Belgrad'ı adlandırması (6-9 Ocak 1941) ve Varvar Ali Paşa (23 Temmuz 1967) hakkındaki makaleleri doğrudan doğruya Türk tarihiyle ilgilidir.

Ayrıca Leiden'de basılan The Encyclopaedia of Islam'a ve zeyline de Yugoslavya, Balkanlar, Türk ve İslâm kültürleriyle ilgili maddeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mariya Cukanoviç, "Dr. Fehim Bayraktareviç'i Kaybettik", Sesler Dergisi, sy. 45, Skopje 1970, s. 21-24; M. Hadzijahiç, "Prof.Dr. Fehim Bajraktarevič", Annali Gazi Husrev-begove Bibliotheke, I, Sarajevo 1972, s. 132-134; İsmail Eren, "Prof.Dr. Fehim Bayraktareviç", TDED, XX (1972), s. 193-195; a.mlf., "Fehim Bayraktareviç", GDAAD, II-III (1973-74), s. 181-216 (etraflı bibliyografyası ve bir resmi ile).

Semavi Eyice

BAYRAM

Dinî veya millî açıdan özel önemi olan ve topluca kutlanan gün.

A) Etimolojisi. Kâşgarlı Mahmud'un tesbitine göre kelimenin aslı Farsça bezrem/bezrâm (بذرم/بذرام) olup "sevinç ve eğlence günü" demektir ve beyrem/bayram telaffuzu Oğuzlar'a aittir (Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 263, 484; III, 176). Steingass'ın sözlüğüne bezrâm imlâsıyla aldığı ve "çok neşeli yer" şeklinde açıkladığı (Dictionary, s. 166), Doerfer'in ise Farsça'ya Eski Türkçe'den geçtiğini söylediği (TMEN, II, 384-385) kelimenin etimolojisi yapılamamış, hangi dilden geldiği ve tam anlamı bulunamamıştır. Ancak Farsça'da her zaman görülebilen z/z (ذ/ز) değişimi (bk. Steingass, s. 556) göz önünde tutulduğunda kelimenin aslının Farsça olması ve bez(m)râm şeklinde tahlil edilmesi muhtemel görünmektedir. Bu takdirde bezrâmın, bezm (بذم) "yiyip içme, konuşup eğlenme meclisi" kelimesinin m sesi düşmüş şekli olan bez (بز ; Şükûn, I, 323) ile "hoş ve sevinçli" anlamını taşıyan râm (ŞAR; Steingass, s. 564; Şükûn, II, 987) kelimesinin birleştirilmesi sonucu elde edilmiş, "neşeyle konuşup eğlenme, yiyip içme meclisi" anlamında bir birleşik isim olduğu kabul edilebilir.

Bayram kelimesinin Arapça'sı, sözlüklerde "âdet halini alan sevinç ve keder; bir araya toplanma günü" anlamlarıyla karşılanan îddir (el-ʿıyd/العيد). Bu kelimenin aslının ise ʿıvd (عود) olduğu ve "tekrar dönmek" anlamını taşıdığı bilinmekte ve bu durum İbnü'l-A'râbî ve Zebîdî gibi lugatçılar tarafından, "çünkü o her yıl yeni bir sevinçle döner" şeklinde yorumlanarak mevsimlerin dönmesine bağlanmaktadır (geniş bilgi için bk. Lane, V, 2190). Araplar'ın en büyük bayramı hacdır. Arapça'da "ziyaret etmek" şeklinde de açıklanan hac (الحجّ "geri dönme, tekrar gitme") kelimesi İbrânîce'de "bayram" anlamında kullanılmakta olup (hag), hvg (bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak) kökünden gelmektedir (Cohn, s. 209, 213). Öte yandan hac ibadetinin en önemli rükünlerinden biri tavaftır (Kâbe'nin etrafında dönmek). Bu rüknün diğer adı ise dvr (دور/دار "devretmek, dönmek") kökünden türeyen devârdır (الدوار) ve bu kelimenin de anlamı "bir şeyin etrafında dönme, dolanma"dır. Böylece tarihin ilk çağlarından beri Arabistan yarımadasının en önemli kült merkezi olan Kâbe'nin etrafında

dönme ibadetine, hepsinin de kelime anlamı “dönme” olan hac, îd, tavaf ve devâr adlarının verildiği görülmekte ve bunlardan zamanla îdin Arapça, Süryânîce ve İbrânîce’de, haccın ise yalnız İbrânîce’de “bayram” anlamını kazandığı anlaşılmaktadır (Sür. ʿıdā, “bayram, tatil” [EI², III, 1007]; İbr. Môʿadê Yahweh “Yahve’nin bayramları” [NBD, s. 420]; Ar. muâyede “bayramlaşma”). Îd kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir defa zikredilir (el-Mâide 5/114), hadîs-i şeriflerde ise çok geçmektedir.

B) İslâm Öncesi. Bayramlar toplumların hayatında görülen olağan üstü günlerdir. Bu günlerde yaşanan heyecanın derecesi insanların ahlâk anlayışları ile orantılı olmakta ve bazı toplumlarda başka zaman yapılması hoş karşılanmayan, hatta suç oluşturan hareketlerin dahi bayramlarda büyük bir serbestlik içinde yapılabildiği görülmektedir. Meselâ Katolik ve Protestanlar’da büyük perhiz (Paskalya’dan önceki kırk gün) arefesine rastlayan karnaval ve faşing kutlamaları, bugün “topluca deşarj olma” şeklinde yorumlanan bir eğlenme çılgınlığına (Faschingstorheiten) dönüşmüş durumdadır (özellikle Rio karnavalı ve Münih faşingi).

Fazla iş günü kaybına ve çeşitli savurganlıklara sebebiyet verdiği için sayıları mümkün olduğu kadar azaltılan bayramların en fazla Eskiçağ’da kutlandığı görülmektedir. Tasvirî sanattan tanınan ilk bayram sahnesi, milâttan önce VI. binyıla ait Çatalhöyük duvar resimlerinde yer almaktadır. Tasvir edilen sahne, bereketli geçen bir avdan sonra boğa tanrının huzurunda yapılan çok hareketli bir toplu dans şeklindedir (bk. Mellaart, lv. 54-57, 61-64). Çok tanrılı toplumlarda ilkbahar yağmurlarının başlaması, dolayısıyla ilk tohumların toprağa atılması, ilk ürünün devşirilmesi, hasat ve bağ bozumu gibi tarımla ilgili hemen her tabiat olayı ilâhî bir hüviyetle tanrıların evlenmesi, doğurması vb. şekillerde yorumlanarak birer bayramla kutlanmıştır. Dinî bayramların dışında kazanılan yeni zaferler, eski zaferlerin yıl dönümleri, hükümdar ailesinde meydana gelen evlenme ve doğum gibi olaylar, yeni tahta geçmeler de bayramlara konu olmuştur.

Zaman zaman bugün de uygulanan eski bir geleneğe göre hemen bütün toplumlarda en büyük bayram günü mahkûmlar affedilmekte veya cezaları hafifletilmektedir. Bu âdetin tarihe geçmiş en ünlü örneği ise yahudilerin Pesah (hamursuz) bayramı münasebetiyle, Hz. Îsâ’ya tercih ettikleri haydut Barabbas’ı Kudüs Valisi Pilatus’a affettirmeleridir (Yuhanna, 18/39-40).

Bayramlarda dikkati çeken başlıca özellik yeme içmeye fazla yer verilmesidir. Bunun sebebini sadece eğlenmeye zemin hazırlamakta aramamak gerekir. Çünkü eğlenmekle ilgisi olmayan dinî bayramlarda da yeme içmenin bayramın gereklerinden olduğu görülmektedir. Nitekim müslümanlar için yılın her gününde oruç tutmak câiz olduğu halde bir aylık farz orucu takip eden ramazan bayramının birinci günü

ile bilhassa fakirlerin et yiyebilecekleri kurban bayramında (dört gün) oruç tutmak yasaklanmıştır. Yine birer dinî bayram sayılabilecek aşure günü ve kandil gecelerinde de özel yiyecekler (aşure çorbası, helva, kandil simidi) yapılmakta ve komşulara dağıtılmaktadır.

Pek çok toplumda dinî olmayan bayramların dikkat çeken bir özelliği de birlikte yapılan rakslardır. Ortak heyecanın doruk noktasına ulaştığı anda orada hazır bulunan insanların el ele tutuşarak yahut el tutuşmadan halka olup döndükleri ve raksettikleri, bu raks veya dönmeyi de genellikle ateş ya da kutsal tanınan bir nesnenin etrafında yaptıkları görülmektedir. Bu durumda bir şeyin etrafında dönme tutkusunu, İslâm tasavvufunda çok sevilen pervanenin alevin etrafında dönmesi motifi gibi, en yüksek sevgi ve vecde geliş tezahürü şeklinde yorumlamak mümkündür (“aşkından pervane kesilmek”). Nitekim İslâmiyet’te en büyük toplu ibadet olan ve ifa edildiği günler bayram kabul edilen haccın en önemli rükünlerinden tavaf da Kâbe’nin etrafında dönmekten ibarettir. Dünyanın en eski mukaddes binasının Kâbe (Âl-i İmrân 3/96) ve bilindiği kadarıyla en az Hz. İbrâhim zamanına kadar giden oradaki toplu ibadet şeklinin de tavaf olduğu (el-Bakara 2/125), hatta bundan dolayı Kâbe’ye “Devvâr” ve “Düvvâr” (etrafında dönülen şey) denildiği (bk. Lisânü’l-ʿArab ve Tâcü’l-ʿarûs, “dvr” md.; Lane, III, 931) göz önüne alındığında bu ibadet şeklinin medeniyet tarihi kadar eskiye gittiği ve daha sonraki devirleri de etkilediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü’l-Kelbî’den öğrenildiğine göre Câhiliye devri Arapları’nın ibadetleri de tanrı heykel ve sembollerinin etrafında dönme şeklinde idi ve gerek bu ibadete gerekse tapınılan taşa “devâr” (yk. bk.) adı veriliyordu (Kitâbü’l-Esnâm, not 237, 306, 371; İA, XII/1, s. 65). Genellikle bayramlarda görülen bu ibadet şekline İranlılar, Hindûlar, Budistler ve Romalılar’da rastlandığı gibi Şamanist Türkler’le Kızılderililer’in ve Afrika yerlilerinin de totemlerin etrafında dans ettikleri bilinmektedir.

Câhiliye devri Arapları'nın bayramları hakkında yeterli derecede bilgi mevcut değildir. Ancak aralarında millî birlik bulunmayan ve kabileler halinde yaşayan bu devir Araplar'ının hep beraber kutladıkları bir bayramlarının olmadığı, her kabile ve şehrin kendi geleneklerine göre törenler tertip ettiği bilinmektedir. Her kabilenin en az bir putu ve her putun da takdis edildiği muhtelif kutlama günleri vardı. Bu günlerde ayrıca pazar ve panayırlar kuruluyor, dinî bayramlar şiir, müzik, içki ve kadınların yer aldığı eğlencelerle birlikte (bugünkü karnavallar gibi) kutlanıyordu (Kitâbü'l-Esnâm, not 71). Çeşitli kabileler tarafından ortaklaşa kutlandığı söylenebilecek tek bayram, Hicaz bölgesinin ve özellikle Mekke'nin en büyük bayramı olan hacdır. Zilkade ayında biri Ukâz'da, diğeri Mecenne'de olmak üzere iki panayır (sūk) kurulur, bunlardan sonra Zülmecâz panayırı gelir ve oradan Arafat'a çıkılırdı. Bu günlerde her türlü saldırı, zulüm ve haksızlıktan uzak durulur, en güzel kıyafetler giyilir ve Mekkeliler tarafından uzaktan gelen "Kâbe'nin misafirleri"ne (duyûfü'l-beyt) ev sahipliği yapılırdı. Mekke yakınlarında yılda bir defa kutlanan bir bayram da Zâtü Envât bayramı idi. Zâtü Envât büyük, yeşil bir ağaçtı; Araplar her yıl gelirler, kılıçlarını dallarına asarlar, çevresinde tapınırlar ve kurban keserlerdi. Yine kaynakların yazdığına göre Kâbe'yi tavaf edecekleri zaman da bürdelerini bu ağaca asarlar, Harem bölgesine öylece girmek suretiyle Kâbe'ye olan saygılarını gösterirlerdi. Bu ağacın, Mekke'nin 17 km. kuzeyinde bulunan ıssız Hudeybiye vadisindeki, altında Bey'atüşşecer'in (Bey'atürrıdvân) yapıldığı ve Hudeybiye Muahedesi'nin imzalandığı, Kur'an'da da zikri geçen (el-Feth 48/18) ünlü ağaç olduğu sanılmaktadır. Cahiliye döneminde yanında bir kuyu ile küçük bir tapınak olduğu bilinen bu ağaç, Hz. Ömer tarafından halifeliği sırasında dinden sapmalara sebebiyet vereceği endişesiyle kestirilmiştir (bk. Kitâbü'l-Esnâm, not 179; İA, V/1, s. 578-579). Bunlardan başka yılda bir defa Zemzem Kuyusu'nun etrafında tören yapılır, böylece suyun bütün yıl eksilmeyeceğine inanılırdı.

Medineliler'in kendilerine has bir millî bayramları yoktu; İranlılar'dan aynen aldıkları iki ünlü Mecûsî bayramını kutluyorlardı. Bu bayramların birincisi ilkbaharın başladığını belli eden Neyrûz, diğeri ise sonbaharın başlangıcı olan Mihricân'dı. Neyrûz kelimesinin aslı Farsça nev-rûz olup "yeni gün" demektir. Güneşin koç burcuna girdiği 22 Mart günü kutlanır ve şemsî İran takviminin ilk günüdür; sonradan Sultan Melikşah'ın hicrî 471

(1078) yılında başlattığı hicrîşemsî Celâlî takviminin de (Uluğ Bey takvimi) ilk günü olmuştur. Bu bayram halen İran'ın resmî yılbaşı bayramıdır. Mihricân kelimesinin de aslı yine Farsça mihr-gân/mihregândır (sonbahar). Eski İran takviminin ikinci büyük bayramı olan Mihricân, gece ile gündüzün birbirine eşitlendiği yedinci şemsî ayın on altıncı günü kutlanır ve kutlamalar ayın yirmi birinci gününe kadar devam ederdi. Medineliler'in yaptıkları törenlere dair yeterli bilgi mevcut değildir. Câhiliye devrinde Medineliler'in bunlardan başka şehirdeki yahudilerden ve hıristiyanlardan aldıkları anlaşılan yevmü's-seb' (yedinci gün) ve yevmü's-sebâsib (aslı şe'ânîn) gibi bazı bayramları daha olduğu bilinmekte, ancak bunları da ne şekilde kutladıkları ayrıntılarıyla tesbit edilememektedir.

Yahudi Bayramları. Yılın belirli zamanlarında kutlanan bayramların başlıcaları, üçü daha büyük olmak üzere yedi tanedir. Pesah (hamursuz). Bayramların en büyüğü olup o gün Mısır esaretinden kurtuluşun yıl dönümü canlandırılmaktadır. Yahudi takviminin ilk ayının on dördüncü günü kutlanmaya başlar ve kutlamalar sekiz gün sürer. O gece Mısır'dan gizlice ve aceleyle yola çıkışın hâtırasını canlandırmak üzere mayasız, tuzsuz ve yarı pişmiş ekmek yapılıp bir kuzu veya oğlak kesilerek elde asâ bir süre beklenir. Tevrat okuyarak ve dua ederek oturulan bayram sofrasında tuzsuz ekmekle acı otlar yenir, dört bardak şarap içilir ve buna sekiz gün devam edilir. Aslında bu bayram, çok tanrılı dönemde mevsimin ilk kuzusunun ekmekle birlikte tanrılara takdim edildiği Eski Mısır ve Ken'ân bayramlarının bir devamıdır. Şavuot (haftalar bayramı, Pentakost). Tûrisînâ'da Hz. Mûsâ'ya on emrin verilişinin yıl dönümüdür; Pesah'tan elli gün sonra kutlanır. "Turfandalar günü" veya "hasat bayramı" adlarıyla da anılan Şavuot Ken'ânîler'in hasat bayramının devamıdır. Roş-ha-şanah (yılbaşı). Yıllık amellerin muhasebesinin yapıldığı mağfiret dilenilen bayram olup aslında Ken'ânîler'in yeni yıl bayramıdır. Yom Kipur (kefâret günü). Yılbaşından on gün sonraya rastlayan büyük oruç günüdür; tövbe ve af günü olarak kabul edilir. Hag-ha-sukkot (çardak bayramı). Yom Kipur'dan beş gün sonra kutlanır. Çölde dolaşılan yılların hâtırasını yaşatmaktadır. Bu sebeple yedi gün süreyle kırlarda çadır ve çalı çırpı kulübelerde oturularak o günlerin canlandırılmasına çalışılır. Purim (kurtuluş günü). Yahudilerin, İran (Pers) Başveziri Hâmân'ın imha planından, Kral Ahasuerus'un

(Xerxes ım.ö. 486-465]) yahudi asıllı karısı Hadassah (Ester) vasıtasıyla haberdar olarak kurtulmalarının hâtırasını yaşatır; kurban kesilerek sevinç tezahürleri içinde kutlanır. Hanukkah (ışıklar bayramı). Selevkoslu Kralı IV. Antiokhos'un ibadete kapatıp kirlettiği Mescidi Aksâ'nın Judas Maccabaeus tarafından kurtarılıp tekrar ibadete açılmasını (m.ö. 164) canlandırır; büyük şenliklerle kutlanır.

Yahudilerin bunlardan başka, bir tanesi hiçbir iş yapmadan geçirdikleri Sabbath "yedinci gün" (yevmü's-seb', cumartesi; hıristiyanlarda pazar) olmak üzere başka bayramları da bulunmaktadır. Yahudi bayramlarının genel karakteri, tarihte yaşanmış önemli olayların her yıl canlandırılması, hâtıralarla kin ve intikam duygularının daima canlı tutulmasına çalışılmasıdır.

Hıristiyan Bayramları. Muhtelif kiliselere, özellikle Katolik ve Ortodokslar'a göre bazılarının tarihleriyle çeşitli özellikleri değişen hıristiyan bayramlarının başlıcaları şunlardır: Noel bayramı. Aralık ayı sonunda kutlanan Hz. Îsâ'nın doğum yıl dönümüdür. Bu bayramın sembolü olan çam ağacının menşei, Baltık kıyılarında yaşamış putperest Tötonlar'ın 25 Aralık gece yarısı ormandan kestikleri bir çam ağacını eve götürüp tapınmaları geleneğidir. Paskalya yortusu. Nisan'ın 15'inden sonraki pazar günü kutlanmaya başlar ve bir hafta sürer. Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ'nın ölümünden üç gün sonra dirilmesinin hâtırasıdır. Transfigürasyon (tecellî). Paskalya'dan 100 gün sonra, Hz. Îsâ'nın Tabor dağında üç havârisinin gözüne beyazlar içinde görünerek ruhaniyete intikal edişinin kutlanmasıdır. Meryem Ana günü. Ağustos ayının ortalarına gelen pazar günü kutlanır; Hz. Meryem'in iffeti dile getirilir, özellikle kadın ve kızlara telkinlerde bulunulur. Haç yortusu. Eylül'ün 14'ünde yapılır; Sâsânîler'in 614 yılında Kudüs'ü istilâları sırasında, Hz. Îsâ'ya ait olduğu kabul edilen mezarın üzerindeki türbeden (Merkadi Îsâ, Saint-Sépulcre) İran'a götürdükleri kutsal haçı, karşısında mağlûp oldukları Bizans İmparatoru Herakleios'a geri vermeleri ve haçın 14 Eylül 629'da eski yerine konulması ile ilgili kutlamalardır.

Hıristiyan bayramları da yahudilerinki gibi müslüman bayramlarından farklı olarak birinci planda Allah'a yaklaşmayı ve mağfiret dilemeyi hedef almayan, daha çok yaşanmış hâtıraları canlandırmaya yönelik kutlamalardır

ve putperestlik dönemlerinin birçok izlerini taşımaktadır.

Eski Türkler'de Bayram. Osman Turan, Kâşgarlı Mahmud'un bayram kelimesini açıklarken, "İslâm'dan önce Türkler'in îd günü yok idi" demesini haklı olarak, "İslâmî bayramları yoktu" şeklinde anlamakta ve elde yeterince yazılı belge bulunmamasına rağmen Türkler'in İslâmiyet öncesinde birçok bayramlarının mevcut olduğunu söyleyerek bunlara dair çeşitli bilgiler vermektedir (İA, II, 421-422). Bu bilgiler arasında, Hunlar'ın devlet büyüklerinin her yılın başında hükümdarın karargâhında toplanarak yer ve gök tanrılarına kurban kestikleri, beşinci ayda da Ötüken'e yakın bir yerde yine kurban kesildiği ve büyük törenler tertip edildiği yer almaktadır. Her bakımdan Hunlar'ın devamı sayılabilecek olan Göktürkler'de de halkın beşinci ayın ilk yarısında Gök Tanrı'ya ve yerin ruhlarına kurban keserek büyük bir bayram yaptıkları bilinmektedir. Ayrıca Çin kaynaklarından, Göktürk asilzâdelerinin Ötüken'de atalarının çıktığına inandıkları mağaraya giderek takdis merasimi yaptıkları öğrenilmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda anlatılan Bayındır Han'ın yıllık toyları da birer özel bayram olarak kabul edilebilir (geniş bilgi için bk. a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd", "dvr", "hcc", "tvf" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿavd", "dvr", "hcc", "tvf" md.leri; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 263, 484; III, 176; Lane, Lexicon, II, 513-515; III, 930-932; V, 1892-1894, 2188-2192; Steingass, Dictionary, s. 166, 556, 564, 1354, 1433; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, I, 323; II, 987; Doerfer, TMEN, II, 384-385; Räsänen, Versuch, s. 54; Clauson, Dictionary, s. 308; M. M. Cohn, Nouveau Dictionnaire Hebreu Français, Tel Aviv 1983, s. 209, 213; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, not 71, 179, 195, 237, 306, 371; J. Mellaart, Çatalhöyük. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, lv. 5457, 61-64; J. C. Rylaarsdam, "Feasts and Fasts", IDB, II, 260-264; D. Freeman, "Feasts", NBD, s. 420-421; R. Reynolds, "Festival", EAm., XI, 153-157; E. L. Sheppard, "Feast and Festival", EBr., IX, 125-128; Osman Turan, "Bayram", İA, II, 420-422; A. J. Wensinck,

“Hacc”, İA, V/1, s. 15-16; a.mlf., “(The Pre-Islamic) Hadjdj”, EI² (İng.), III, 31-33; H. Lammens, “Hudeybiye”, İA, V/1, s. 578-579; “Îd”, İA, V/2, s. 931-932; Fr. Buhl, “Tavâf”, İA, XII/1, s. 65-66; a.mlf., “Kudüs”, İA, VI, 954-955; E. Mittwoch, “Id”, EI² (İng.), III, 1007.

Sargon Erdem

C) İslâmî dönem.

1. Dinî Hükümler. İslâm dininde ramazan ve kurban olmak üzere iki bayram vardır. Arapça’da îdü’l-fıtr ve îdü’l-adhâ şeklinde adlandırılan her iki bayram da hicretin 2. yılından itibaren kutlanmaya başlanmıştır. Esasen ramazan orucu ilk defa bu yıl farz kılınmış, bu ayı oruçla geçiren müminler sonraki ayın (şevval) ilk üç gününü bayram olarak kutlamışlardır. Bu sebeple bu bayrama ramazan bayramı veya bayramdan önce fitre (fıtır sadakası) verildiği için fıtır bayramı denilmiştir. Türkiye’de bazı çevrelerde muhtemelen bayramda şeker, lokum ve tatlı ikramı şeklinde öteden beri var olan gelenekten dolayı buna şeker bayramı da denilmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in uygun olmayan bazı isimleri değiştirmesi ve özellikle dinî terim ve kavramların muhafazası konusunda hassasiyet göstermesi, bu şekilde bir adlandırmanın doğru olmayacağını göstermektedir. Hicrî takvimin son ayı olan zilhiccenin onunda başlayan ve dört gün devam eden kurban bayramı ise bu günlerde kurban kesildiği için bu adla anılmıştır. Hac ibadeti hicretin 9. yılında farz kılınmakla birlikte kurban kesilmesi ve kurban bayramı namazı, oruç ibadeti ve ramazan bayramı gibi hicretin 2. yılında teşrî‘ kılınmıştır. Ramazan bayramında müminler bir önceki ayı ibadetle geçirmenin ve Allah’ın rahmetine nâil olma ümidinin sevincini taşırlar. Kurban bayramı ise Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil’i kurban etmek istemesi ve İsmâil’in de buna razı olması, nihayet Allah’a karşı gösterilen büyük sadakatin karşılığı olarak hayvan kurban edilmesinin hâtırasını taşımakta ve müminler bu günlerde kurban kesmek suretiyle bu iki peygamberin Allah’a karşı verdikleri başarılı imtihanın sevincini yaşamaktadırlar. Özellikle hacca gidenler ifa ettikleri hac ibadeti sırasında bu hâtıraları diğerleriyle de takviye ederek kurban bayramının sevincini daha büyük bir heyecanla tadarlar. Ayrıca bu iki bayramın, İslâm toplumunun eski dönemlerin izlerinden arınması ve müstakil bir kimliğe bürünmesinde de rol oynadığını söylemek gerekir. Nitekim Medine’ye

hicret ettikten sonra, bura sakinlerinin İran'dan alınma Nevruz ve Mihricân bayramlarını kutladıklarını gören Hz. Peygamber, "Allah sizin için o iki günü daha hayırlı iki günle, kurban ve ramazan bayramlarıyla değiştirmiştir" (Müsned, III, 103, 235, 250; Ebû Dâvûd, "Salât", 245; Nesâî, "Salâtü'l-îdeyn", 1) meâlindeki hadisiyle İran menşeli bu iki bayramın kutlanmasını yasaklamıştır.

"Bu günümüzde yapacağımız ilk şey namaz kılmaktır" (Buhârî, "ʿÎdeyn", 3; Müslim, "Edâhî", 7) meâlindeki hadise

dayanarak ramazan ve kurban bayramlarının bayram namazının kılınmasıyla başladığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte kurban bayramına ait arefe gününün ayrı bir fazileti vardır; çünkü haccın en önemli rüknünü oluşturan vakfe bu günde yapılmaktadır. Bir hadiste de bayram gecelerini ihya etmenin ayrı bir fazileti olduğu ifade edilmiştir (İbn Mâce, "Sıyâm", 68). Kurban bayramında namazdan sonra ayrıca şartlarına sahip olan kimseler tarafından kurban kesilir. Müslümanlar bu günlerde birbirlerini ziyaret eder, bayramlaşır, yer, içer ve meşrû bir şekilde eğlenerek günlerini neşe ile geçirmeye çalışırlar. Hz. Peygamber, "Arefe günü, kurban günü ve teşrik* günleri biz müslümanların bayramıdır. Bu günler yeme içme günleridir" (Ebû Dâvûd, "Savm", 50; Tirmizî, "Savm", 59; Nesâî, "Menâsik", 195) buyurmuştur. Bu sebeple ramazan bayramının ilk günü, kurban bayramında da dört gün oruç tutmak Hanefîler'e göre tahrîmen mekruh, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre haram kabul edilmiştir. Bu konuda Şâfiî ve Hanbelîler'in görüşünü paylaşan Mâlikîler ise kurban bayramının dördüncü gününde oruç tutmayı haram değil mekruh saymışlardır. Tebrik şekli olarak da ashabın birbiriyle karşılaştıklarında, "Allah bizden de sizden de kabul etsin" (تقبّل الله منّا ومنكم) dedikleri rivayet edilir (İbn Hacer, V, 119).

Bayramlara önceden hazırlanılması, bu günlerde temiz ve güzel elbiselerin giyilmesi, gusledilmesi, dişlerin fırçalanması, güzel kokular sürülmesi, güler yüzlü olunması, namazdan önce ramazan bayramında hurma vb. tatlı bir şey yenilmesi, kurban bayramında ise ilk olarak kurban etinden yenilmesi, namaza mümkünse yürüyerek gidilmesi ve dönüşte başka bir yolun kullanılması, çokça sadaka dağıtılması, fitrenin namazdan önce verilmesi, namaza giderken tekbir getirilmesi menduptur. Kurban

bayramında farz namazlardan sonra teşrik tekbiri getirilmesi Hanefîler’e göre vâcip, Hanbelî ve Şâfiîler’e göre sünnet, Mâlikiler’e göre ise menduptur. Hanefî ve Hanbelîler’e göre arefe günü sabah namazından bayramın dördüncü günü ikindi namazına kadar yirmi üç vakit, Mâlikiler’e göre ise bayramın birinci günü öğle namazından dördüncü günü sabah namazına kadar on beş vakit tekbir getirilir. Şâfiîler’de bu iki görüş de bulunmakla birlikte uygulamada daha çok ilk görüş benimsenmiştir.

Bayram günlerinde İslâmî ölçüler içinde eğlenilmesi ve bazı oyunların oynanması câizdir. Bir bayram günü Âişe ile birlikte bulunan Hz. Peygamber’in yanında Buâs Harbi’ne ait ezgiler söyleyen iki kız çocuğuna müdahale etmek isteyen Hz. Ebû Bekir’e Resûlullah’ın, “Her milletin bayramı vardır, bu da bizim bayramımız” dediği (Buhârî, “ʿÎdeyn”, 3; Müslim, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 16), yine bayram günleri mescidde mızrak kalkan oyunu oynayanları seyretmek isteyen Hz. Âişe’ye yardımcı olarak onunla beraber seyrettiği (Buhârî, “ʿÎdeyn”, 2; Müslim, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 17) bilinmektedir.

Bu iki bayramın dışında cuma gününün de müslümanlar için haftalık bir bayram olduğunu belirtmek gerekir. Bir hadiste cuma günü için “Şüphesiz bu, Allah’ın müslümanlara tahsis ettiği bir bayram günüdür. Cumaya gelecek kimse yıkanmalı, varsa güzel koku sürünmelidir; ayrıca misvak kullanmanızı da tavsiye ederim” (İbn Mâce, “İkāmetü’s-salât”, 83) denilmiştir.

Hz. Peygamber döneminde kutlanan bayramlar bunlardan ibaret olmakla birlikte sonraları İslâm dünyasında bazı önemli gün ve gecelerin de bayram gibi kutlandığı görülmektedir. Ancak âlimlerin çoğu bu vakitlerle ilgili olarak İslâm toplumlarında zamanla gelenekleşen bazı kutlama biçimlerine, dinî dayanağı bulunmayan bid‘at türünden davranışlar oldukları gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.

Hz. Peygamber’in Medineliler’in eski bayramlarını kaldırıp onların yerine ramazan ve kurban bayramlarını ikame ettiğine dair yukarıda zikredilen hadisini dikkate alan âlimler gayri müslimlerin dinî mahiyetteki bayramlarına katılmayı câiz görmemişlerdir. İbn Teymiyye İktizâʾü’s-sırâti’l-müstakım adlı eserinde bu konuyu genişçe ele almıştır (bk. GAYRİ

MÜSLİM).

Bayram Namazı. Güneşin doğması ve bir miktar yükselip kerahet vaktinin çıkmasından sonra cemaatle kılınan bayram namazı zeval vaktinin girmesine kadar eda edilebilir. Mazeretleri sebebiyle ilk gün bayram namazını kılamayanlar ramazan bayramında ikinci gün, kurban bayramında ikinci ve üçüncü gün de kılabilirler.

Cuma namazı kılması farz olan kişilerin bayram namazı kılmaları Hanbelîler'e göre farz-ı kifâye, Hanefîler'e göre vâcip, Mâlikîler'e göre de sünnet-i müekkededir. Şâfiîler'e göre ise üzerine beş vakit namaz farz olan her kadın ve erkeğin bayram namazı kılması sünnettir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre bayram namazının cemaatle kılınması şart, Şâfiîler'e göre ise sünnettir. Bu görüş ayrılığı Kevser sûresinin ikinci âyetinin delâleti ve konuyla ilgili hadislerin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ezan okunmadan ve kāmet getirilmeden kılınan bayram namazı cuma namazı gibi iki rek'attır. Fakat diğer namazlardan daha fazla tekbirleri vardır. Bu tekbirlerin yeri ve sayısı mezheplere göre değişmektedir. Hanefîler'e göre ilk rek'atta "Sübhâneke"den sonra, ikinci rek'atta ise rükûa varmadan önce üçer defa namaza başlarken olduğu gibi eller kaldırılarak tekbir alınır. Bunlara zevâid tekbirleri denir ve vâciptir. Şâfiîler'de birinci rek'atta "iftitah" duasından sonra yedi ve ikinci rek'ata kalkınca beş defa, Mâlikîler'de iftitah tekbirinden sonra altı, ikinci rek'ata kalkınca beş defa tekbir alınması sünnettir. Hanbelîler iftitah duasından sonra altı ve ikinci rek'ata kalkınca da beş defa tekbir alırlar. Namaz bitince hatip hutbe okur. Bayram hutbesi sünnettir.

Hz. Peygamber'in bayram namazını mescidde değil dışarda musallâ*da kıldığı bilinmektedir. Bu sebeple Hanefî ve Hanbelîler'e göre bayram namazını musallâda kılmak sünnet, Mâlikîler'e göre menduptur. Hanbelîler ve Mâlikîler Mescidi Harâm'ı bu hükümden istisna ederler. Resûlullah zamanında kadınlar da genç olsun yaşlı olsun bayrama iştirak eder, hayız hali dolayısıyla namaz kılamayanlar da tekbirlerde cemaate katılırlardı (bk. Buharî, "ʿÎdeyn", 15, 16, 18, 19; Müslim, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 1-3, 9-12; İbn Mâce, "İkāmetü's-salât", 155, 165; Ebû Dâvûd, "Salât", 247; Tirmizî, "Salât", 388; Nesâî, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 3, 4). Bu sebeple Hanbelîler kadınların parfüm kullanmadan, kılık kıyafette aşırılığa kaçmadan ve

erkeklerin arasına karışmadan bayram namazına iştiraklerinde bir sakınca görmezler. Hatta bunun müstehap olduğunu söyleyenler de vardır. Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler ise fitneye sebep olabileceği endişesiyle yaşlı kadınların dışındakilerin bayram namazına gitmelerini mekruh kabul etmişlerdir. Onları bu görüşe sevkeden âmilin sosyal hayattaki değişiklikler olduğu şüphesizdir. Nitekim Hz. Âişe'nin şu sözleri bu tür değişikliklere temas etmektedir: "Resûlullah kadınların kendisinden sonra takındıkları tavırları

görseydi İsrâiloğulları'nda olduğu gibi o da kadınların camiye gitmelerine engel olurdu" (Buhârî, "Ezân", 163; Müslim, "Salât", 144). Günümüz müslüman toplumlarının çoğunda kadının sosyal hayatta aldığı rol göz önünde bulundurulduğu takdirde onların teravih ve bayram namazları gibi cemaatle ifa edilen ibadetlere, İslâm âdâbına uymak şartıyla katılmalarında bir sakınca görmemek gerekir.

Hz. Peygamber musallâya giderken ve evine dönerken farklı yollardan geçmeyi tercih ederdi. Ramazan bayramında namazdan önce hurma yer, kurban bayramında ise kestiği kurban etinden yiyinceye kadar ağzına bir şey koymazdı.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 303, 532; III, 103, 235, 250; Buhârî, "Ezân", 163, "ʿÎdeyn", 2-5, 10, 15-19, 23, 24; Müslim, "Salât", 144, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 13, 9-12, 16, 17, "Edâhî", 7; İbn Mâce, "İkāmetü's-salât", 83, 155, 162, 165, "Sıyâm", 68; Ebû Dâvûd, "Salât", 217, 243, 245, 247, 354, "Savm", 49, 50; Tirmizî, "Salât", 388-390, "Savm", 59; Nesâî, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 1, 3, 4, "Menâsik", 195; İbn Saʿd, et-Tabakāt, I, 248; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 275-277, 279; II, 74; V, 62; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 223-233; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 121; IV, 199; V, 8-9; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Kahire 1388/1968, II, 554; İbn Teymiyye, İktizâʾü's-sırâti'l-müstakīm (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm), Riyad 1404, I, 425-426, 432, 453-455, 482-486; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, V, 111-158; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, V, 363-417; İbnü'l-Hümâm,

Fethu'l-kadîr, II, 71-79; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 230, 315; Dihlevî, Hüccetüllāhi'l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), I, 145-146; II, 479; Desûkı, Hâşiye ʿale'ş-Şerhi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 333-334; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 168, 375-376; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, III, 485-486; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 101-102, 105; Sâátî, el-Fethu'r-rabbânî, VI, 119-123, 125-126, 127, 162-163, 166, 168; Abdullah b. Zeyd Âli Mahmûd, Tevhîdü aʿyâdi'l-müslimîn, Beyrut 1402/1982; Hava Lazarus-Yafeh, "Muslim Festivals", Numen, XXV/1 (1978), s. 52-64; Toufy Fahd, "Les Fêtes de l'Islam", REI, XLVI/2 (1979), s. 191-205.

İbrahim Bayraktar

2. Bayram Kutlamaları.

Araplar genel olarak bayramlarda en güzel elbiselerini giyer, at veya deve yarışı tertipler ve umumiyetle köle yahut câriyelerin çaldığı bendir (zilli iri def) eşliğinde dans ederlerdi. Çocuklar ise bir kısmı halen oynanmakta olan kovalamaca, çizgi, ceviz, aşık ve cülâhik (misket) gibi oyunlar oynamak suretiyle eğlenirlerdi. İslâmiyet meysir (kumar) ve kadın erkek karışık eğlenme gibi Câhiliye âdetlerini yasaklamasına karşılık meşrû olan bayram şenliklerine izin vermiştir. Bayram boyunca kılıç ve diğer silâhların taşınmasını yasaklayan hadisler (bk. Buhârî, "ʿÎdeyn", 9; İbn Mâce, "İkāme", 168) herhalde bayramın huzurunu bozabilecek olayların çıkmasına fırsat vermeme amacını taşıyordu.

Dinî ve sosyal olmak üzere iki yönü bulunan ramazan ve kurban bayramı kutlamaları Asr-ı saâdet'te musallâ adı verilen geniş bir alanda, kadınların ve genç kızların da (bk. Tirmizî, "Cuma", 36) katıldıkları bayram namazı ile başlardı. Hz. Peygamber'in, bayramların kalabalıkla ve büyük bir coşku içinde kutlanmasını arzu ettiği (bk. Müsned, V, 84, 85; VI, 33, 55, 72, 91, 113, 134, 143, 204, 209, 235, 409; Dârimî, "Salât", 223; Buhârî, "Hayız", 7, 23, "ʿÎdeyn", 12, 15, 20, 21, "Salât", 2, "Hac", 81; Müslim, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 11, 12, 22), hatta bu arada silâhlarla yapılan folklorik gösterilere dahi izin verdiği ve Mescidi Nebevî'nin toprak zemini üzerinde bir grup Habeş'in oynadığı mızrak-kalkan oyunlarını eşi Hz. Âişe ile birlikte seyredip Hz. Ömer'in müdahalesini de doğru bulmadığı bilinmektedir (bk.

Buhârî, “ʿÎdeyn”, 2; Müslim, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 22; Nesâî, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 34, 35). Ayrıca kendisi seyretmemekle birlikte Hz. Âişe’nin yanında câriyelerin def çalıp oynamalarına da izin vermiştir (bk. Buhârî, “ʿÎdeyn”, 3; Müslim, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 16-20).

Hz. Peygamber’in ramazan bayramlarında musallâya çıkmadan önce hurma yeme âdeti bir sünnet telakki edilmiş ve bu telakki bayramda tatlı ikramı geleneğini doğurmuştur. Daha tâbiîn döneminde İbn Sîrîn gibi un, tereyağı ve bal veya hurma ezmesinden yapılan bazı tatlıları ikram etmeyi âdet haline getirenler vardı. Bağdat’ta 380 (990-91) yılında yapılan bir bayram kutlamasında uzunluğu yaklaşık 150 metreye varan sofralarda tatlıların sunulduğu rivayet edilmektedir (Makrîzî, I, 387; Mez, II, 249).

Kaynaklarda nasıl bayramlaştıklarına dair fazla bilgiye rastlanmayan ilk müslümanların, muhtemelen Hz. Peygamber’in bir kurban bayramı günü kurban keserken, “Allahım, Muhammed’den, Muhammed ailesinden ve Muhammed ümmetinden kabul et!” demesinden (Müslim, “Edâhî”, 19) mülhem olarak, “Allah bizden de sizden de kabul etsin” duasıyla (تقبّل الله منّا ومنكم) tebrikleştikleri rivayet edilmektedir (Süyûtî, el-Hâvî fi’l-fetâvâ, I, 109). Bu tebrikleşme biçiminin Ömer b. Abdülazîz döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. İbn Asâkir’in İbrâhim b. Ebû Ayle’den rivayetine göre râvi bir bayram günü Ömer b. Abdülazîz’in huzuruna girer ve halifenin bayramının bu kelimelerle kutlandığını görür (Âmilî, s. 23). Sonraki yüzyıllarda hükümdarların güç, kuvvet, sağlık ve saltanatlarının devamını, ömürlerinin uzun olmasını vb. dileyen dualarla bayramları kutlanırdı (Kalkaşendî, IX, 48-55; ayrıca bk. ALKIŞ).

Abbâsîler, Câhiliye döneminden beri İran kültürünün etkisinde kalmış birçok bölgede geleneği devam eden Nevruz ve Mihricân bayramlarını da kutlamakla birlikte asıl iki İslâmî bayrama önem vermişler ve bunları büyük törenlerle kutlamışlardır. Halifeler namazda halka imamlık eder, bayramın faziletleriyle ve müslümanların İslâmî hayatın muhafazası konusunda yapmaları gereken hususlarla ilgili hutbe okurlardı. Bağdat, Kudüs ve Şam gibi büyük şehirlerde ramazan ve kurban bayramları son derece parlak merasimlerle kutlanır, özellikle X. yüzyılın ikinci yarısına kadar İslâm’ın gücünü Bizans’a karşı sergilemekte önemli yeri olan Tarsus gibi Avâsım* şehirlerinde törenlerin muhteşem geçmesine özen gösterilirdi. Halkının

çoğunu çeşitli yerlerden gelen gönüllülerin oluşturduğu Avâsım şehirlerinde bayramların İslâm'ın güzelliklerini ve gücünü gösterir biçimde daha canlı ve hareketli geçmesine, bizzat cihada çıkamayanlar tarafından gazilere gönderilen bağışların da büyük katkısı oluyordu. Bayram geceleri çeşitli şehirlerde fener alayları tertiplenir, her taraftan tekbir ve tehlîl sesleri yükselirdi. Nehirler süslenmiş kayıklarla dolar, kıyılarda kandiller yakılır, hilâfet sarayı ışıklarla donatılırdı. Halkın çoğunluğu siyah rengi alâmet olarak seçen Abbâsî halifelerine benzemek için siyah bayramlıklar giyerdi. Bazıları da başlarına siyaha boyanmış kâğıttan veya kamıştan külâhlar geçirir, üzerinde, "Allah onlara karşı sana kâfidir; O işiten ve bilendir" (el-Bakara 2/137) meâlindeki âyetin yazılı olduğu cübbeler giyerlerdi.

Fâtımîler, halk arasında "büyük mevsim" denilen ramazan bayramı kutlamalarına özel bir ihtimam göstermekteydiler. Büyük küçük bütün devlet memurlarına elbise dağıtıldığı için bu bayram "îdü'l-hulel" (elbise bayramı) adıyla da anılırdı. Mısır'da resmî ihtifaller Muiz-Lidînillâh'ın buraya gelmesiyle (362/972) başladı. O yıl ilk defa Fâtımî halifesi büyük bir merasimle sarayın doğusuna düşen ve kumandan Cevher tarafından bayram namazları için yaptırılmış olan musallâya merasimle gitti. Azîz-Billâh döneminde (976-996) merasim daha

ayrıntılı bir hale getirildi. Halifenin namaza giderken geçtiği yolun çeşitli yerlerine platformlar konuluyor, her platformda bir müezzinle birlikte bazı devlet görevlileri oturuyorlardı. Halife ihtişamlı bir kafileyle saraydan çıkıp musallâya varıncaya kadar tekbirler getirilirdi. Merasim kafilesinde altın ve ipek eşya ile süslenmiş fil ve zürafalar da bulunurdu; fillere silâh kuşanmış askerler binerdi. Fâtımî halifeleri bayram namazlarında halka imamlık yaparlardı. Halifeyi görmek ve huzurunda yapılan gösterileri seyretmek için halk dönüşte yolları ve sarayın önünü doldururdu. Ramazan bayramının önemli bir özelliği de bütün devlet memurlarına tatlı dağıtılması ve büyük sofralarda ziyafet verilmesiydi. Sadece bunun için Azîz-Billâh zamanında "dârü'l-fıtra" denilen özel bir mutfak kurulmuştu. Receb ayı ortalarından başlayarak bayram tatlıları için gereken malzeme depo edilirdi. Halife bayram namazı sonrasında ihtişamlı sofralar kurdurarak öğleye kadar devam eden ziyafetler verirdi. Sofrada hâfızlar Kur'an okur, müezzinler tekbir getirir ve şairler bu günle ilgili şiirlerini okurlardı. Kahire ve Fustat'ın ulemâsıyla âyanının yanında haham ve patrik de davetlere iştirak

ederdi.

Fâtımîler’de kurban bayramı kutlamaları, arefe günü sabahı vezâret dairesinde vezirin, rütbelerine göre yüksek dereceli askerî ve sivil devlet memurları ile ulemâ ve şairlerin tebriklerini kabulüyle başlardı. Daha sonra vezir halifenin bayramını kutlamak için saraya gider, kendisini ümerâ, divan başkanları, yüksek dereceli devlet memurları ile yahudi ve hıristiyan din adamları takip ederdi. Bunların ardından huzura bayram kasidelerini okumak üzere şairler girerlerdi. Bayram namazı ile ilgili tören hemen hemen ramazan bayramında olduğu gibiydi. Yalnız halifenin ramazan bayramında beyaz olan merasim elbisesi bu bayramda kanı temsilen kırmızı olurdu. Namazdan sonra bir müddet dinlenen halife, vezir, kadılkudât ve merasime iştirak eden bazı müderris ve yüksek dereceli memurlarla birlikte mezbahaya gider, yoruluncaya kadar hazırlanmış kurbanları müezzinlerin tekbirleri eşliğinde keserdi; kurban edilen hayvan sayısı bazan çok büyük rakamlara ulaşırdı. Halife kurban kesimine son verince kırmızı elbisesini çıkarıp vezire hediye eder, vezir de törenle Dârü’l-vezâre’ye giderek tebrikleri kabul ederdi. Kurban etleri devlet memurlarına ve halka dağıtılırdı. Bu vesileyle devlet memurlarına elbise de verilirdi. Kurban bayramı sofralarının kurulması halifenin mezbahadan dönmesiyle başlar ve üç gün boyunca tekrar edilirdi. Fâtımî halifeleri ayrıca bayram münasebetiyle hâkimiyetleri altındaki bölgelere tebrik mektupları gönderirlerdi.

Selçuklular da ramazan ve kurban bayramı kutlamalarına büyük önem vermişlerdir. Saraylar süslenir, bayram namazlarından sonra Selçuklu sultanı hânedan mensuplarının, devlet ricâlinin ve halkın tebriklerini kabul ederdi. Bu arada sarayın önünde davul ve zurnalar çalınırdı. Sultan halkın arasına karışır, mescidlere gider, hutbe ve vaazları dinler, kestirdiği hayvanların etini fakirlere dağıtırdı. Sultanlar Abbâsî halifeleriyle karşılıklı olarak birbirlerine hediyeler gönderirlerdi. Selçuklular, Abbâsîler ve Fâtımîler gibi Nevruz ve Mihricân bayramlarını da kutlamışlardır.

Memlükler zamanında Mısır’ı ziyaret eden İbn Battûta’nın (ö. 1377) Ebyâr şehrindeki müşahedelerine göre, ramazan bayramı kutlamaları daha arefe günü hilâlin gözlenmesi için her yörenin kadı ve ileri gelenlerinin yüksek bir yere çıkmaları ve burada hazırlanan namazgâhta akşam namazını

kılmaları ile başlardı. Sonra ellerindeki mumlar, meşaleler ve fenerlerle geri dönerlerdi (erRihle, s. 31). Bu uygulama diğer şehirlerde de yapılırdı. Kahire'de ramazan boyunca gece yarılarına kadar açık olan dükkânlar bayram geceleri daha hareketli olur, özellikle helvacılar ve mumcuların bulunduğu çarşılarda büyük bir izdiham yaşanırdı. Arefe geceleri ertesi günün hazırlıklarıyla geçerdi. Sabahın erken saatlerinde bayram namazı için yollara çıkanlar büyük bir alay oluştururlardı. Namazdan sonra evlerde bayram kutlamaları devam ederdi. Birbirine tatlı ve şekerler ikram etmek adetti. Bayram günleri halk kadınlı erkekli kabir ziyaretine gider, özellikle Kahire'nin önemli mesire yerlerinden biri olan Karâfe'de eğlenirlerdi. Burada Kur'an okunduğu gibi şarkılar da söylenirdi. Vâizler kabirler arasında kurulan kürsülerden halka vaaz eder, kassaslar menkıbe anlatırlardı. Bazıları ailece Nil'de dolaşmak için kayık kiralardı; kayıklar neredeyse Nil'in bütün yüzeyini kaplayacak derecede çok olurdu. Kurban bayramlarında da benzer merasim ve eğlenceler tertiplenirdi.

İbn Battûta, Delhi Tuğluklular hânedanının ikinci hükümdarı II. Muhammed Şah'ın (1325-1351) sarayındaki bayram kutlamalarını şöyle anlatır: "Sultan arefe gecesi askerî ve sivil devlet adamlarına, yönetici ve memurlara, hizmetçilere hil'atler gönderirdi. Sabah olunca filler altın, mücevher ve ipek örtülerle süslenir, bunlardan on altı tanesi sultan için ayrılırdı. Sultan bunlardan birine biner, önünde köle ve hizmetçileriyle yaklaşık 300 nakib yürürdü. Kadılkudâtlar, kadılar, diğer İslâm memleketlerinden gelmiş önemli misafirler ve müezzinler fillere binerlerdi; müezzinler tekbir getirirlerdi. Sultan bu şekilde saraydan çıkar, emîrler kendi kumandalarındaki askerler ve ayrı bayraklarla onu karşılarlardı. Sultan kafilesiyle yürür, onu askerleriyle birlikte sırayla kardeşi, kardeşinin oğlu, amcasının oğlu, vezir ve diğer önde gelen emîrler takip ederdi; bunlar atlı idiler. Namazgâha vardıklarında sultan kapıda durarak kadılara ve diğer önde gelenlere içeri girmelerini emreder, sonra kendisi filden inerdi; imam da namaz kıldırıp hutbe okurdu. Bayram kurban bayramı ise bir deve getirilir, sultan onu keser, sonra tekrar file binip saraya dönerdi. Sarayın avlusunda bârgâh* kurulup renkli ipeklerden yapılmış yapma ağaç ve çiçeklerle süslenirdi. Büyük bir altın tahtta oturan sultan sırasıyla kadılar, hatipler, ulemâ, şürefâ, meşâyih, kendi akrabaları, vezir ve ordu kumandanlarının tebriklerini kabul ederdi. Kendisine bir köyün geliri ihsan edilmiş herkesin üstüne adı yazılmış bir kumaş parçası içinde altın getirip

orada hazırlanan altın leğene atması âdetti; sultan bunları dilediğine verirdi. Sonra yemek yenirdi. Sultan bayramın diğer günlerinde bir başka bârgâhta ve diğer bir taht üzerinde halkın tebriklerini kabul ederdi. Birinci ve ikinci gün ikindiden sonra eğlence düzenlenir, câriyeler şarkı söyler, dansederler, sonra da sultan onları merasime katılanlara hediye ederdi. Üçüncü gün sultan akrabalarını evlendirerek kendilerine hediyeler verir, dördüncü gün köleleri, beşinci gün câriyeleri âzat eder, altıncı gün bunları birbirleriyle evlendirir, yedinci gün de çeşitli sadakalar dağıtırdı" (erRihle, s. 446-449).

Fas'ta Merînîler zamanında ramazan bayramı kutlamaları resmî ihtifallerle başlardı. Arefe günü akşamı bayramın nasıl kutlanacağı vali tarafından halka duyurulur, en güzel elbiselerini giymiş

olan çarşı esnafı yanlarında ok-yay veya başka bir silâhla ayrı yönlerden yola çıkarlardı. Her çarşı grubu ellerinde kendi sanatlarını simgeleyen bir bayrak taşırdı. Gece şehrin dışında kalınırdı. Bayram namazı için erkenden sarayından çıkan sultan büyük bir alayla bayram yerine giderdi; etrafında halk sağlı sollu saflar halinde yürürdü. Yanındaki askerlerden başka arkadan seçkin askerlerin oluşturduğu bir grup da ellerinde bayraklarla yürüyüşe iştirak ederlerdi. Davullar eşliğinde musallâya gidip gelinirdi. Dönüşte çarşı halkı evlerine dağılırdı. Merînî ailesinin ileri gelenleri ve yaşlıları sultanın yemeğinde hazır bulunurlardı. Kurban bayramlarında namazdan sonra sultan kurbanlarını keserdi. Bunlar mahpuslara ve fakirlere dağıtılır, ayrıca fakirlere, düşkünlere ve cami görevlilerine elbiseler, askerî ve sivil yönetici, kadı, imam ve hatiplere de çeşitli hediyeler verilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, XI, 5; Müsned, II, 303, 367, 532; III, 103, 178, 235, 250; V, 84, 85; VI, 33, 55, 72, 91, 113, 134, 143, 204, 209, 235, 409; Dârimî, "Salât", 223; Buhârî, "Hayız", 7, 23, "ʿÎdeyn", 2, 3, 9, 12, 15, 20, 21, "Salât", 2, "Hac", 81, "Tefsîr", 10/1, "Menâkıbü'l-ensâr", 26; Müslim, "Salâtü'l-ʿîdeyn", 11, 12, 16-20, 22, "Edâhî", 19, "Sıyâm", 111, 112, 126; İbn Mâce, "İkāme", 83, 168; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96,

“Salât”, 245; Tirmizî, “Cumʿa”, 36; Nesâî, “Salâtü’l-ʿîdeyn”, 1, 34, 35; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire 1923, I, 184-185; İbn Battûta, erRihle, Beyrut 1964, s. 31, 446-449; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, II, 444-467; III, 576-596; IX, 48-55; Makrîzî, el-Hıtat, I, 387, 435; II, 24, 33, 322, 348, 374, 384, 397; İbn Hacer, Metâlibü’l-ʿâliye, II, 53; Süyûtî, el-Hâvî li’l-fetâvâ, Beyrut 1986, I, 109; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûgu’l-ereb, I, 344-368; Mez, el-Hadâretü’l-İslâmiyye, II, 237-252; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, İstiksâ, Dârülbeyzâ 1955, V, 151-152; Ömer Rızâ Kehhâle, Dirâsâtü’l-ictimâʿiyye fi’l-ʿusûri’l-İslâmiyye, Dımaşk 1973, s. 209-234; G. E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals, London 1976, s. 53-69; İbnü’l-Hâc, el-Medhal [baskı yeri yok], 1401/1981, II, 287-290; Kāsım Abduh Kāsım, Dirâsât fî târîhi Mısri’l-ictimâʿî (Asru selâtîni’l-Memâlîk), Kahire 1983, s. 98; Muhammed Mahmûd İdrîs, Rüsûmü’s-Selâcika, Kahire 1983, s. 181-185; Abdülmün‘im Sultân, el-Müctemaʿu’l-Mısrî fi’l-ʿasri’l-Fâtımî, Kahire 1985, s. 144-147; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 275-280; IV, 425-428; Ali Hâmid Elmacî, el-Magrib fî ʿasri’s-Sultân Ebî ʿİnân el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986, s. 265; Ca‘fer Murtazâ el-Âmilî, el-Mevâsim ve’l-Merâsim, Tahran 1987, s. 23, 84-85; İbrâhim Harekât, es-Siyâse ve’l-mücttemeʿa fi’l-ʿasri’s-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1987, s. 259-261.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

Türk geleneğinde de ramazan ve kurban bayramları çok önemli kabul edildiğinden bunlar her kesimde yerleşmiş ve tören halini almış bir şekilde kutlanırdı. Bayram törenleri bayram sabahı camilerde veya musallâ denilen açık alanlarda kılınan namazdan sonra başlardı. Küçükler büyüklerin elini öper, büyükler yakınlarına ve çocuklara hediyeler dağıtır, kapıya bayramlaşmaya gelen bekçi, çöpçü, tulumbacı, davulcu gibi hizmetlilere bayram bahşişi verilirdi. Memurlar da âmirlerinin evine bayram ziyaretine giderlerdi. Bu çok masraflı olan bayram ziyaretleri Osmanlılar’da 1845’ten sonra resmen kaldırılmış, memurların çalıştıkları yerlerde bayramlaşmaları ve âmirlerinin evlerine gitmemeleri bir kararnâme ile hükme bağlanmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed tarafından kanunlaştırılan saraydaki bayramlaşmanın belli usul ve kaideleri vardı. Padişah bayram sabahı sabah namazını sarayda

Hırka-i Saâdet Dairesi'nde kılardı. Hırka-i Saâdet kapısı önüne bir kafes konulur, içeriye de taht kurulurdu. Padişah oturduktan sonra orada hazır bulunan imam ve hatipler birer aşr-ı şerif okurlardı. Bundan sonra hazinedarbaşı bunlara hediye ile câizelerini verir, arkasından mehter çalmaya başlardı. Mehter çalarken oradakiler, "Ve hemîşe bunun emsâli eyyâma erişmek nimeti müyesser ola!" diye alkış* tutarlardı. Duacı çavuşlar da hep bir ağızdan duaya başlarlardı.

Padişahın bayramını tebrik edecek olanların adları önceden tesbit edilirdi. Bunlar sabah namazını Ayasofya Camii'nde kılarlar, namazdan sonra saraya gidip Kubbealtı'nda toplanırlardı. Teşrifatî efendi silâhtar ağa aracılığıyla Sünnet Odası'nda oturan padişaha durumu arzettikten sonra padişah da Arz Odası'na geçerdi. O arada Has Odalılar, Arz Odası ile Bâbüssaâde arasına düzenli bir biçimde dizilirlerdi. Padişah Arz Odası'ndan çıkıp taht önüne gelir, nakîbüleşraf efendi yüzü padişaha dönük, ayakta ellerini kaldırıp bir dua okuduktan sonra padişahın bayramını kutlar, selâm vererek huzurdan çıkardı. Enderun ağaları da yüksek sesle "Aleyke avnullah!" (Allah'ın yardımı üzerine olsun) derlerdi. Tekrar çalmaya başlayan mehter takımı tören süresince çalmayı sürdürürdü. Tahtın arkasında sağda kızlar ağası, solda silâhtar ağa ayakta dururlardı. O sırada İstanbul'da bulunan Kırım hanzâdeleri de tahtın arkasında yerlerini alırlar, bunların arkasındaki kapıya kadar olan yeri zülüflü baltacılar doldururlardı. Tahtın karşısında ise sekbanbaşı ağa, arkasında sipahi ve silâhtar ocakları ve subayları ile aynı şekilde kapıcıbaşılar, solakbaşı, mîralem, zaîmler, müteferrikalar ve teşrifatçı efendi dururdu. Yüksek makam sahipleri sağ taraftan gelip etek öperlerdi. Önce sadrazam, vezirler, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri sırayla ilerleyerek tahta yaklaşırlar, eğilerek saygılarını sunarlar, sonra da etek öperlerdi. Etek öperken padişah her biri için ayağa kalkardı. Padişahın her ayağa kalkıp oturuşunda oradakiler yüksek sesle "Mâşallah!" derlerdi. Sadrazam kutlamadan sonra kızlar ağasının önünde ayakta bekler, vezirlerle kazaskerler onun sağına dizilirlerdi. Bu birinci grubu eğer vezir rütbesi yoksa başdefterdar, nişancı ve reîsülküttâb takip ederdi. Bunlar ise etek öpmez, eşik öperlerdi. O sırada çavuşbaşı ile kapıcılar kethüdâsı şeyhülislâma haber verirler, şeyhülislâm ulemânın başında tebrike gelir, ancak etek öpmez, padişahın önünde saygıyla eğilir ve el öptükten sonra ayakta yerini alırdı. Padişah bu bayramlaşmada İstanbul kadılığı pâyesinde olan kişilere kadar ayağa kalkar, her ayağa kalkışta sadrazam hafifçe sağ

kolunu tutar ve gelenleri adlarıyla padişaha takdim ederdi. Sadrazamın elinde meşihattan gönderilmiş bir teşrifat defteri bulunurdu. Ulemâdan sonra piyade ve silâhtar ağalarla Yeniçeri Ocağı'nın katar ağaları da denen yüksek rütbeli zâbitleri eşik öperlerdi. Bunları çavuşbaşı, cebecibaşı, topçubaşı, humbaracıbaşı ve lağımcıbaşı takip ederdi.

Tebrik merasimi bittikten sonra teşrifatçı efendi merasimin sona erdiğini padişaha arzederdi. Padişah ayağa kalkar, sağ koluna kızlar ağası girer, birkaç adım sonra sadrazam onun yerini alır, daha sonra onun da yerini silâhtar ağa alırdı. Padişah Has Oda'ya geçer ve başta Ayasofya olmak üzere Sultan Ahmed, Süleymaniye gibi büyük camilerden birine bayram namazına gitmek üzere üstünü değiştirirdi (bk. BAYRAM ALAYI).

Bayram alayından sonra padişah Has Oda önüne konulan tahtına oturur ve saray nedimleri, musâhibleri birbirinden güzel nüktelerle padişahı eğlendirirlerdi. O sırada altın ve gümüş tabaklarda helvalar getirilir, vezirlere, şeyhülislâma ve meşâyihe dağıtılırdı. Bundan sonra vezirler ve ehl-i dîvân yerine oturur, Matbah-ı Âmire'den getirilen yemekler yenirdi. Yeniçeriler ise yemeklerini bahçede yerlerdi.

Padişah yemekten sonra Has Bahçe'ye iner, atıyla sahil kenarındaki Sultan Bayezid Köşkü'ne gider, orada kurulu olan tahtında İstanbul'da bulunan güreşçi, zûrbâz ve esnâf-ı hünerverânın gösterilerini seyrederdi. Gösterilerin bittiği top atışıyla belirtilirdi.

Bazı bayramlarda padişahlar halka açık büyük şenlikler düzenlettirmişlerdir. Bu bayram şenliklerinden yakın tarihte yapılan biri, Sultan Abdülaziz'in 25-28 Nisan 1866 tarihlerinde düzenlettirdiği şenliktir. 1866 yılındaki kurban bayramında yapılan bu şenlik gösterileri öğleden sonra başlamıştır. Haliç'te, Galata Köprüsü ve Sarayburnu'nda düzenlenen gösterilerde İstanbul esnafı çeşitli hünerler göstermiş, orta oyuncuları, usta hayalbâzlar ve meddahlar çeşitli semtlerde halkı eğlendirmişlerdir. Bu şenlik programında özellikle güreşçiler önemli yer tutmuştur.

Bütün Osmanlı şenliklerinde seyirciler yarım ay düzeninde oturur, padişahın otağı da bu yarım ayın tam merkezinde olurdu. Padişahın yanında sadrazam, defterdar ve vezirlerin otağı ya da çadırları bulunurdu. Otağların

önüne gösterilerin rahatça seyredilebilmesi için üstleri renk renk kumaşlarla kaplı sedirler konulurdu. Padişah otağının sol yanında ziyafet çadırı, sultanların kahvecileri, baltacılar, şehzade hocalarının çadırları yer alırdı. Bunlardan sonra Dârüssaâde ağasının, onun yanıbaşında da hazinedarın çadırları kurulurdu. Vâlide sultan ile haseki sultanın ve öteki saraylı kadınların gösterileri seyretmeleri için de kafesli küçük bir köşk yapılırdı.

XV. yüzyıldan itibaren şenlik düzeni belli bir protokol ve programa bağlanmıştır. Bayramlarda öğleden önce bayramlaşma, ikram, pîşkeşlerin dağıtılması ve yemekle geçer, öğleden sonra da gösteriler yapılırdı. Büyük törenlerde geceleri de kandiller, mahyalar ve fişeklerle donanma düzenlenirdi. Öğleden sonraki gösterilerde çeşitli hünerler (canbaz, zûrbâz, kûzebâz, gözbağcı vb.), esnaf oyunları, dramatik oyunlar, sportif oyunlar yer alırdı. Ayrıntıda değişse de genel çizgileri içinde aynı sırayı takip eden şenlik programı kısaca şöyle özetlenebilir: Kabul merasimi, ziyafet, kahve sohbeti, dinlenme, gösteriler, akşam yemeği, donanma.

İkindiden sonra esnaf alayları otağ-ı hümâyun önünden geçerdi. Her esnaf loncasının bir, iki ya da üç flaması vardı. Meselâ baharatçılar, ortasında yaldızlı çizgisi olan yeşil; sicimciler yarısı kırmızı, yarısı beyaz; çıkrıkçılar loncalarının baş harfi bulunan kahverengi; kâğıtçılar ise kenarı yeşil çizgili, ortası beyaz flamalar taşırlardı. Loncalar ya kendi meslekleriyle ilgili oyunlarla veya hoşa gidecek hüner gösterileriyle, meselâ ciltçiler dört tekerlekli bir arabada bir ustanın cilt yapması ve çırakların Kur'an okumasıyla geçerlerdi. Bu cilt sonradan padişaha hediye edilirdi. Esnaf gruplarının padişaha hediye ettikleri kendi meslekleriyle ilgili eşyalar en nâdide ve pahalı cinsten şeyler olurdu. Bu hediyeler bazan da yiyecek içecek gibi şeylerdi. Çörekçiler, bir araba üzerine yerleştirilmiş fırında çörek pişirerek geçerler, sonra da pişirdikleri çörekleri padişaha sunarlardı. Bazı loncalar bir orta oyunu oynar, bir diğeri Karagöz oynatırdı. Loncaların gösterdiği hünerler arasında gözbağcılık, zûrbâzlık, canbazlık gibi hünerler de bulunurdu. III. Ahmed zamanında 1708'de düzenlenen şenlikte ekmekçi ve çörekçiler arasında yüzlerini una bulamış maskaralar da yer almış, bunlar türlü maskaralıklarla halkı güldürmüşlerdi. Oyuncu esnafı ise ellerinde süslü, üst tarafları yuvarlak bir yaprak ya da yelpaze gibi olan renkli sopalarla yürürlerdi. Bu sopalar geçit töreninde oyuncu kollarının amblemleri olduğu kadar oyun sırasında değişik işler gören birer aksesuar

olarak da kullanılırdı. Her şenlikte esnafın geçit töreni gösterileri, gerek sergiledikleri mallar gerekse çalışmalarını gösteren sahneler açısından halkın büyük ilgisini çekerdi. Bu yönden de esnafın geçidi şenlikte önemli yer tutardı.

Bayram şenliklerinde mehter takımı da önemli yerini almıştı. XIX. yüzyılın ilk yarısında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kurulan saray orkestrası mehterin yerine geçti. 1829 yılında Donizetti'nin yönettiği bir orkestra davetlilere, yabancıları hayrete düşürecek ustalıkta çalmıştı. Bu yıllarda klasik Türk müziğinin yanı sıra klasik Batı müziği de bu gibi eğlencelerde bir hayli yer tutmaya başlamıştı. Güreşten ve spordan zevk alan Sultan Abdülaziz'in sarayında kurban bayramına rastlayan 28 Nisan 1866 gecesi düzenlenen bir kabul töreninde saray orkestrası, konuk diplomatlar ve sarayın ileri gelenleri salona girerken La Traviata'dan, II. Travatore'den parçalar çalıyordu.

II. Abdülhamid döneminde ve XX. yüzyılın başlarında bayramlar daha sade bir biçimde kutlanmakla birlikte aynı usul devam etmiştir. Bayram arefe günü top atışlarıyla başlar ve bayramın son gününün ikindisinde atılan topla sona ererdi. Ramazan gecelerinde olduğu gibi ramazan bayramını müjdeleyen davul sesleri hem çocukları hem büyükleri sevindirirdi. Büyükler ve küçükler sabah erkenden bayramlık elbiselerini giyerler ve yakınlarında bulunan bir camide bayram namazını kılmaya giderlerdi. Namazdan sonra camide yapılan bayramlaşmayı

eve dönünce aile fertlerinin bayramlaşması takip ederdi. Büyükler birbirlerine hediyeler verir, küçüklere de şeker ve lokum ile bayram harçlığı verilirdi. Daha sonra mahallenin bekçisi davulcuyla birlikte gelerek bayram bahşişini alırdı. Bu bahşişler toplanırken davulcu, "Buna bayram ayı derler / Bal ile şekerden yerler / Eskiden âdet olmuş / Bekçiye bahşiş verirler" gibi mâniler söylerdi. Üsküdar, Galata, Kadıköy, Beyoğlu, Kasımpaşa, Beşiktaş, Fatih, Yenibahçe, Edirnekapı, Sultanselim, Aksaray, Yedikule, Kadırga, Cinci meydanları gibi İstanbul'un birçok semtinde bayram yerleri kurulurdu. Bunların en ünlüleri Şehzade Camii avlusunda ve Fatih Meydanı'nda kurulanlardı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra millî bayramlar resmî protokole dahil

edilmiş, dinî bayramların kutlanması ise resmî protokolün dışına çıkarılarak sadece gelenek halinde korunmuştur. Bu dönemde de ramazan ve kurban bayramları resmî kutlamaların dışında hemen aynı düzen içinde cereyan etmekte, bayram namazından sonra bayramlaşmalar, akraba ve dost ziyaretleri yapılmakta, bahşiş ve hediyeler verilmektedir.

Millî bayramlar şunlardır: 29 Ekim'de Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan'da Millî Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 19 Mayıs'ta Atatürk'ü Anma Gençlik ve Spor Bayramı, 30 Ağustos'ta Zafer Bayramı. Bunlar arasında yer alan Cumhuriyet Bayramı'nda cumhurbaşkanının Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde devlet ve hükümet erkânının, milletvekilleri ve elçilerin tebriklerini kabul etmesi ve bu arada büyük geçit törenleri yapılması resmî kutlamaların en önemlilerindendir. Yabancı temsilcilerin ve halkın da katıldığı bu geçit törenlerinden sonra geceleri fener alayları ve donanmalar düzenlenir. Millî ve dinî bayramlarda devlet, hükümet ve parti başkanlarının kutlama mesajları yayınlamaları da bir gelenek olmuştur. Ayrıca ramazan ve kurban bayramlarında gazetelerin çıkmaması, sadece Gazeteciler Cemiyeti'nin Bayram Gazetesi'ni yayımlaması da bir âdet haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, Nationalbibliothek Viyana, H.O. 41 (1010), vr. 205ª-b; Selânikî, Târih, İÜ Ktp., T, nr. 2385; a.e., Nuruosmaniye Ktp., nr. 3132; a.e. (nşr. Hans Klaus Schwarz), Freiburg 1970, s. 162-169; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 31ª-32ª; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, Nationalbibliothek Viyana, Mxt. 301 (1136), vr. 183ª-185b; Silâhdar, Târih, II, 645; Keşfî, Surnâme, Nationalbibliothek Viyana, H.O. 95 (1101), vr. 4ª-5b, 7ª, 9b; Haşmet Efendi, Surnâme, İÜ Ktp., nr. 1940, vr. 17ª-22b; Surnâme-i Hümâyûn, Nationalbibliothek Viyana, H.O. 70 (1019), vr. 31ª-32b, 35b-36ª; Atâ Bey, Târih, I, 193, 194; Âkif Bey, Teşrîfâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, tür.yer.; Nicholasvon Haunolt, "Particular Verzeichnussmitwas Ceremonien Gepraengund Pracht das Festder Beschneidung...", H. Lewenklaw von Amelbeum, Neuwe Chronica türkischer Nation..., Frankfurt-Mayn 1595, s. 532-535; John Covel, Diary,

British Museum, Add., 22.912, vr. 202b; Özdemir Nutku, IV. Mehmed'in Edirne Şenliği 1675, Ankara 1972, s. 42-53, 73-77; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 25-26; "Das Fest des Kurban-Beiram in Konstantinopel", Globus, XIII (1866), s. 148-152; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 44; Osman Turan, "Bayram", İA, II, 420-422; Pakalın, II, 553-559; E. Mittwoch, "ʿId", EI² (Fr.), III, 1032; a.mlf., "ʿId al-Adhā", a.e., III, 1033; a.mlf., "ʿId al-Fıtr", a.e., III, 1033.

Özdemir Nutku

BAYRAM ALAYI

Osmanlı padişahlarının bayram namazlarını kılmak için saraydan camiye gidiş ve dönüşleri sırasında yapılan merasim.

Gidilecek camiyi bayramdan önce padişahın kendisi seçer ve bu genellikle Ayasofya veya Sultan Ahmed camilerinden biri olurdu. Bayram sabahı sadrazam ve vezirler Ortakapı (Bâbüsselâm) içine serilen halılara oturarak padişahın haremden çıkmasını beklerlerdi. Padişah gelip önceden özenle süslenmiş ata binince kapıcıbaşılar, çavuşbaşı, mîr-i alem, çavuşlar ve rikâb-ı hümâyun solakları dışındaki devlet ileri gelenleri de atlarına binerek padişaha refakat ederlerdi. Bayram alayında önden arkaya doğru şu görevliler bulunurdu: Yaya olarak saray hocaları, kapıcıbaşı ağalar; atlı olarak da defter emini, ikinci ve üçüncü defterdarlar, başdefterdar, nişancı, sadrazam kethüdâsı, vezirler, iki tarafında yaya olarak sorguçlu yeniçeri bölük çorbacıları bulunan vezîriâzam; sağ elinde gümüş asâ, sırtında kısa kürk, başında Selîmî kavuk, ayağında mor kadife Tatar şalvarı ve Çerkes yemenisi ile kapıcılar kethüdâsı; yaya olarak ikinci ve birinci mîrâhur ağalar, iki yanında kırmızı ve bej renkli sivri külâhları ve ellerinde beş köşeli asâlarıyla hasekiler, peykler, solaklar, mücevher sorguçlu çuhadarlar olduğu halde padişah, başlarında mücevherli üsküf, bellerinde incili kuşak ve mücevher kakmalı hançer, sırtlarında bol sırmalı entari ve kaftanlarla silâhtarağa ve başçuhadar; başında Selîmî kavuk, belinde som mücevher bıçak, sırtında sırmalı entari, üstü kaftan, bunların üzerinde serâserden dört yerli samur kürk ile Dârüssaâde ağası; başlarında Selîmî kavuklarla Bâbüssaâde ağaları; başlarında düz kaş serpuş, bellerinde mücevher kakmalı hançer, altın köstekli som mücevher kama ve ayaklarında kontuşlarla hazinedar ağa ve Has Odalı ağalar. Padişah Ortakapı'dan çıkınca Has Fırın tarafındaki duvarın önünde dizilmiş olan çavuşlar alkışa başlarlar, padişah da onları selâmlardı.

Böylece saraydan çıkılarak camiye varılır, padişah cami avlusuna girince önden yeniçeri ağası, arkadan kapıcıbaşılar koşarlar, binek taşına geldiğinde padişahın çizmeleri çıkartılır ve özel bir pabuç giydirilirdi. Atından inince sadrazam diz çöküp yer öperek kendisini karşılardı.

Bu sırada Dîvân-ı Hümâyun çavuşları alkış tutarlardı. Sadrazam ve yeniçeri ağası namaz kılacağı mahfili hümâyuna kadar padişaha refakat ederlerdi. Padişah, hazinedarbaşı tarafından gidilecek caminin mahfili hümâyununda önceden serilmiş hususi seccadesi üzerinde namaz kılardı.

Namaz bitince yeniçeri ağası vakit kaybetmeden yeniçerileri alarak Bâb-ı Hümâyun ile Ortakapı arasına dizer ve padişahı karşılamak için hazırlanırdı. Alay aynı düzen içinde saraya dönerdi. Sadrazam da dahil alaydakiler padişahı Ortakapı'ya kadar uğurlarlar, böylece bayram alayı sona ererdi.

BİBLİYOGRAFYA

Bayram alayında yer alanların kıyafetleri için bk. J. Lewenklaw, Bilder Türkischen Herrscher, Soldaten, Hofleute, Staedte, Viyana 1586; Bilder aus dem türkischen Volksleben, Viyana 1586; P. Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire, London 1668, s. 162-164; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 32b-33ª; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, Viyana National Bibliothek, nr. 301, vr. 183b-185b; Türkische Trachten, Viyana, ts. [XVII. yüzyıl]; Türkische Trachten, Viyana, ts. [XVIII. yüzyıl]; Atâ Bey, Târih, I-III; Âkif Bey, Teşrîfâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108; J. Pardoe, The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, II, 59-70; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 172 vd., 209-211; E. Stem, "Untersuchungen zur Verfassung und Wissenschaftgeschichte", MOG, II/1-2, s. 49; R. Ekrem Koçu, "Osmanlı Sarayında Bayram Tebriki ve Bayram Alayı", Tarih Mecmuası, XII, İstanbul 1972, s. 6-11; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981, s. 191-199; Aliye Önay, "Sarayda Bayramlaşma", TY, IX (1988), s. 31-33.

Özdemir Nutku

BAYRAM PAŞA

(ö. 1048/1638)

Osmanlı vezîriâzamı.

Aslen Lâdikli olup babası Kurd Ağa'dır. İstanbul'da Davudpaşa'da doğdu, Yeniçeri Ocağı'ndan yetişti. 1622'de turnacıbaşı, 1623'te zağarcıbaşı oldu ve Rumeli'de Yeniçeri Ocağı için oğlan devşirmeye memur edildi. Daha sonra aynı yıl içinde sırasıyla yeniçeri (kul) kethüdâsı ve kısa bir süre sonra da yeniçeri ağası oldu. Yeniçeri kethüdâsı iken I. Ahmed'in kızı Hanzâde Sultan'la evlendi. Fakat yeniçerilerin ocaktan yetişmiş yeniçeri ağası istememeleri üzerine bu görevden alınarak kubbe vezirliğine getirildi. 1625'te Mısır valiliğine tayin edildi. Üç yıldan fazla Mısır'da kaldıktan sonra 1628'de yeniden kubbe vezirliğiyle İstanbul'a çağrıldı. Vezîriâzam Hüsrev Paşa'nın entrikaları sonucu azledildiyse de bir müddet sonra IV. Murad tarafından tekrar kubbe vezirliğine getirildi. 1633'te Rumeli beylerbeyi oldu. Bu sırada Sofya'da timar* ve zeâmet*lerde büyük ölçüde ıslahat yaptı, boş olanları ehil kişilere verdi. Timar ve zeâmet sahipleriyle ilgili olarak eşkâl defterleri tanzim ettirdi. Bu görevindeki başarıları üzerine IV. Murad onu taltif maksadıyla İstanbul'a çağırttı ve ikinci vezir tayin etti. 1635'te IV. Murad'ın Revan Seferi'nde sadâret kaymakamı oldu. Bu görevde iken Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın yerine vezîriâzamlığa getirildi (Şubat 1636).

Bayram Paşa vezîriâzam olduktan sonra serdâr-ı ekremlikle İran cephesine memur edildi. Henüz İstanbul'da iken Diyarbekir'de bulunan ordunun Sivas'ta toplanmasını emretti. Daha sonra kendisi de Bolu, Amasya, Niğde, Tokat ve Konya'yı dolaşarak Sivas'a gitti ve buradan orduyu alarak Antep'e geçti. Oradan Birecik'e giden Bayram Paşa burada döktürdüğü topları Musul'a naklettirdikten sonra Amasya kışlağına çekildi. Bu arada IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne hazırlık olmak üzere konak mahallerinde ordu için yiyecek ve mühimmat tedariki yaptı.

Bolu'da iken Abaza Paşa kalıntılarından olan ve Bolu mirlivâsı bulunan

Sarhoş Mehmed'i idam ettirdi. Memleketi olan Amasya'ya gittiğinde ise su sıkıntısı olduğunu öğrenince kendi kesesinden harcadığı 20.000 kuruş ile şehre su getirterek çeşmeler yaptırdı (Naîmâ, III, 323-324). Ayrıca yine Amasya'da bir mevlevîhâne inşa ettirerek şeyhine yevmî 70 akçe, mevlevîhânenin giderleri için de yeterli miktarda vakıf tahsis etti. Niğde'de ise harap durumdaki han ve dükkânları onarttı.

Bayram Paşa, Bağdat Seferi'ne çıkan IV. Murad'a, Konya üzerinden geçerek 28 Mayıs 1638'de İnönü konağında katıldı. Padişahın maiyetinde Halep'ten Bağdat'a hareket eden Bayram Paşa Urfa yakınlarında Cüllâb mevkiinde ansızın vefat etti. Ölüm tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler varsa da bu tarih "Bağdat Seferi Menzilnâmesi"ndeki kayda göre 16 Rebîülâhir 1048'dir (27 Ağustos 1638 Cuma; Sahillioğlu, s. 21).

IV. Murad tarafından çok sevilen ve takdir edilen Bayram Paşa'nın ölümü dolayısıyla padişahın ağladığı rivayet edilmektedir. Cenazesi İstanbul'a nakledilmiş ve bugün Haseki semti Keçi Hatun mahallesinde bulunan türbesine defnedilmiştir. "Eyledi Bayram Paşa adn-i a'lâyı makam" mısraı ile ölümüne tarih düşürülmüştür. Ölümünden sonra, türbesine bitişik olarak yapılan ve kendisi tarafından Nûriyye-i Zeyniyye hankahı olarak tahsis edilen bina medreseye çevrilmiştir. Bayram Paşa burada ayrıca mektep, mescid, sebil ve tekkeden ibaret bir külliye vücuda getirmişti (bk. BAYRAM PAŞA KÜLLİYESİ). Bunlardan başka Kayseri'de bir mevlevîhâne, Adana ile Akköprü arasında Tarsus'un Kosun nahiyesinde bir kervansaray inşa ettirmiştir. Kervansarayın inşasına ne zaman başlandığı bilinmemekle beraber kaynaklarda IV. Murad'ın Bağdat Seferi sırasında henüz inşa halinde olduğu kaydedilmektedir. Bununla beraber 1650 yıllarında mâmur bir halde olan kervansarayın yanında bir de cami yer almaktaydı.

Evliya Çelebi buranın yetmiş ocaklı ve haremli, üstü toprak örtülü bir yapı olduğunu söylemektedir. Kervansaray XVIII. yüzyıldan sonra Çakıd Hanı adıyla anılmaya başlanmış, birçok defa da tamir görmüştür.

Bayram Paşa'nın medresesine bağışladığı kitaplar daha sonra Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Bunların sayısı mükerrerleriyle birlikte yetmiş dokuzdur.

Ciddi, vakarlı ve otoriter bir karaktere sahip olan Bayram Paşa, sadâreti sırasında bir hicviyesi sebebiyle şair Nef'î'yi haksız yere idam ettirmekle suçlanır. Sadâret kaymakamı iken İstanbul surlarını tamir ettirmiş ve dış cephesini boyatmış, surlara bitişik evleri istimlâk ettirerek yıktırmış ve şehre yeni bir çehre kazandırmıştır. Bugün İstanbul'da Bayrampaşa adıyla anılan bir semt bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 196; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 271; III, 40; Naîmâ, Târih, III, 323-325, 349-350; Danişmend, Kronoloji, III, 369-370, 373-374; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 385-386; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 52; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1980, s. 102-103; Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Muradın Bağdat Seferi Menzilnamesi (Bağdat Seferi Harp Jurnalı)", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 13-21; Cengiz Orhonlu, "Bayram Paşa Kervansarayı", VD, X (1973), s. 200-211; R. Ekrem Koçu, "Bayram Paşa", İst.A, IV, 2302-2305; a.mlf., "Bayrampaşa Bağçıvanları", a.e., IV, 2305-2306; Şükrü Nâil Bayrakdar, "Bayrampaşa Kütüphanesi", a.e., IV, 2306; Hakkı Göktürk, "Bayrampaşa Medresesi, Mektebi, Sebili, Tekkesi, Tekke Mescidi ve Türbesi", a.e., IV, 2306-2308.

Yusuf Halaçoğlu

BAYRAM PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da 1044’te (1634-35) Vezîriâzam Bayram Paşa tarafından yaptırılan külliye.

Fatih ilçesi Haseki semti Keçi Hatun mahallesinde, Haseki Külliyesi’nin yanında yer alan ve medrese, sıbyan mektebi, tekke, türbe, sebil, çeşme ile dükkânlardan oluşan bu külliyenin bânisi Vezîriâzam Bayram Paşa (ö. 1638) olduğundan onun adıyla anılmaktadır. Bünyesinde cami bulunmayan, XVII. yüzyıla has küçük ölçüdeki Osmanlı külliyelerinden birini meydana getiren bu binaların dönemin Hassa Başmimarı Kasım Ağa’nın eseri olduğu kabul edilebilir. XVIII. yüzyıldan bu yana birtakım onarımlar geçirmiş olan bu yapılardan sıbyan mektebi dışında diğerleri esas biçimlerini koruyarak günümüze ulaşmıştır.

Bayram Paşa Külliyesi’nin kuzey sınırını Haseki caddesi oluşturmakta, yapılar kuzey-güney doğrultusunda uzanan ve bu caddeye bağlanan Haseki Kadın sokağı tarafından iki parçaya ayrılmaktadır. Adı geçen sokağın doğusunda medrese, sıbyan mektebi ve dükkânlar, batısında ise tekke, türbe, sebil ve çeşme yer almaktadır. Arsasının güneyden kuzeye doğru alçalan meylinden ötürü tekkenin kuzeyde Haseki caddesine açılan cümle kapısından avluya basamaklarla çıkılmakta, medresenin kuzey kanadının altında da aynı cadde üzerinde sıralanan dükkânlar bulunmaktadır. Malzeme olarak medrese, türbe, sebil, çeşme ve tevhidhânenin duvarlarında kesme köfeki taşı, derviş hücreleriyle diğer bazı tekke bölümlerinin duvarlarında moloz köfeki taşı kullanılmış, sütun, sütun başlığı, kapı ve pencere söğesi gibi ayrıntılarda beyaz mermer tercih edilmiş, kubbe ve tonozlar ise tuğla ile örülüp içeriden sıva, dışarıdan kurşunla kaplanmıştır.

Osmanlı mimarisinde bilinen en eski medrese olan İznik Süleyman Paşa Medresesi’nin tasarım ilkelerini sürdüren Bayram Paşa Medresesi’nde, üstü açık kare planlı avlu çepeçevre sivri kemerli revaklarla kuşatılmış, pandantifli kubbelerin örttüğü on altı birimden oluşan bu revakların arkasına, girişin yer aldığı batı yönü dışında diğer üç yönde on dört adet kare planlı talebe hücresi yerleştirilmiştir. Ortasında basık kemerli girişin

yer aldığı batı cephesi yanlarda revaklara açılan pencerelerle donatılmıştır. Kuzey kanadının ortasında ve girişin ekseni üzerinde yükselen kare planlı, kubbeli dershane, hücrelerin kitlesinden ileriye ve yukarıya doğru taşmaktadır. Revaklara açılan kapılardan girilen hücrelerde konumlarına göre avluya ya da dışarı bakan pencereler, ocaklar, dolap nişleri bulunmaktadır. Bu hücreler pandantiflerle basık sekizgen kasnaklara oturan kubbelerle örtülmüştür. Duvarlarında pencerelerin yanı sıra dolap nişlerinin görüldüğü dershanenin kubbesi ise içeriden tromplara, dışarıdan moloz taş örgülü onikigen bir kasnağa oturmaktadır. Kuzeydeki hücre dizisinin altına isabet eden ve Haseki caddesi boyunca sıralanan dükkânlar beşik tonoz örtülü, dikdörtgen planlı birimlerdir. Son onarımda yıktırılmış olan sıbyan mektebinin ahşap çatılı bir yapı olduğu ve geç devirde iki katlı bir muallim meşrutası ile genişletildiği bilinmektedir.

Vaktiyle Üveys el-Karanî'ye ait olduğu rivayet edilen bir arakıyyenin yanı sıra Hz. Muhammed'in ayak izinin muhafaza edildiği Bayram Paşa Tekkesi bu yüzden kaynaklarda Kadem-i Şerif Tekkesi adıyla da anılmaktadır. Kuruluşunda Kadiriyye'ye bağlı iken XVIII. yüzyılın başlarında Bayramiyye-Himmetiyye'ye, aynı yüzyılın sonlarında Halvetiyye-Sünbüliyye'ye, XIX. yüzyılın ortalarında ise tekrar Kadiriyye'ye intikal etmiştir.

Tekke, türbe ve sebili çevresinde toplayan avlunun cümle kapısı kuzey yönüne, Haseki caddesine açılır. Basık kemerli açıklığı, avlu yönündeki iki sütuna oturan sivri kemerli ve kubbeli sayvanı ile dikkati çeken bu esas girişten başka biri doğudaki Haseki Kadın sokağına, diğeri batıda Haseki Camii'nin arsasını tekke arsasından ayıran çıkmaz sokağa açılan iki de tâli giriş mevcuttur. Tekkeye ait on adet derviş hücresi, arsanın doğu ve güney sınırları boyunca uzanan (L) biçiminde bir kitle teşkil etmektedir. Bu birimler gerek ölçüleri gerekse plan ve üst yapı özellikleri bakımından medrese hücrelerine benzemekte, ancak avluya pencere açmanın imkânsız olduğu köşe hücresi dışında, dışa kapalı ve ocaksız olmaları ile onlardan ayrılmaktadır. Daha önce XVI. yüzyılda Koca Sinan'ın yaptığı Atik Vâlide ve Sokullu Mehmed Paşa tekkelerinde de karşımıza çıkan bu özellik, tarikat yapılarında aranan belirli bir içe dönüklüğün işareti olsa gerektir. Derviş hücrelerinin önünde medresedekine benzeyen sekiz birimli bir revak uzanmakta, batı ucunda da bunlara nisbetle daha büyük ölçülü

olduklarından avlu yönünde ileri çıkan meydan odası ile şeyh odası yer almaktadır. Doğudaki tâli girişten sonraki üstü açık geçidi avluya bağlayan beşik tonozlu bir geçit bu odaları birbirinden ayırmaktadır. Kare planlı ve pandantifli kubbelerle örtülü olan bu mekânların girişleri de aralarındaki geçide açılır. Tekkenin yegâne ocağının yer aldığı şeyh odasının arkasında, arsanın güneybatı köşesinde su haznesi ile bir dizi helâ vardır. Sekizgen planlı ve kubbeli tevhidhâne avlunun güney kesiminde bağımsız bir kitle olarak tasarlanmıştır. Bunun basık kemerli girişi kuzeye, cümle kapısının karşısına gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Kemerin üzerinde boş bırakılmış bir kitâbe yeri, daha yukarıda

sonradan örülmüş sivri kemerli bir açıklık vardır. Girişin önündeki basamaklı sahanlığın aslında tevhidhâne duvarı ile iki adet sütuna oturan ahşap bir sayvanla örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Tevhidhânenin, girişin yer aldığı kuzey kenarı ve mihrabın bulunduğu güneydoğu kenarı dışındaki diğer kenarlarında altlı üstlü ikişer pencere vardır. Alttakiler dikdörtgen açıklıklı ve demir parmaklıklı, üsttekiler ise sivri kemerli ve alçı pencerelidir. Yarım sekizgen hücresi ve dilimli kavsarası ile mihrap sade görünümlüdür. Yapının iç köşeleri mihrap ile aynı biçimde, ancak çok daha ufak boyutlu nişlerle hafifletilmiştir. Kuzey, kuzeybatı ve batı kenarları boyunca devam eden fevkanî kadınlar mahfilini taşıyan ahşap eliböğründelerin alt kesimleri küçük mukarnaslar, alınları da zamanla silikleşmiş, klasik üslûpta kalem işleri ile süslüdür.

Birbirleriyle bağlantılı bir bütün oluşturan türbe ile sebil, arsanın kuzeydoğu köşesinde cadde ile sokağın kavşağında yer alırlar. Türbe, kare planlı, kubbesi tromplarla donatılmış bir merkezî sofa ile girişin bulunduğu kuzeybatı kenarı dışında, diğer üç kenarın ortasında, bunların üçte biri genişliğinde düz örtülü birer eyvandan oluşmaktadır. Türk-İslâm mimarisinde sivil mimariden kaynaklanan ve en erken dönemlerden itibaren medreselere, tarikat yapılarına ve hamamlara da uygulanan bu ünlü tasarım şemasının XVII. yüzyılda bir türbede karşımıza çıkması, ayrıca söz konusu türbenin aynı özelliğe sahip Revan ve Bağdat köşklerinin çağdaşı olması dikkat çekicidir. Sekizgen kasnaklı merkezî kubbe, kare planlı orta mekânın beden ve eyvan duvarları farklı yüksekliklerde tutularak türbenin hareketli ve plastik bir dış görünüme sahip olması sağlanmıştır. Tevhidhânedekiler gibi iki sıra pencere ile aydınlanan türbenin girişi, XVIII. yüzyılın ikinci

yarısında yenilendiği anlaşılan, barok üslûpta kalem işleriyle süslü, ahşap direkli bir revakla donatılmıştır. Buna karşılık içeride devrinden kalma kalem işleri dikkati çekmektedir. Ana yönlerden kaydırılmış eksenlere oturan türbe ile doğu-batı doğrultusunda uzanan ve türbeye iki noktada teğet olan çevre duvarı arasında üstü açık üçgen şeklinde bir alan kalmakta, sokaktan buraya açılan geniş bir ziyaret penceresinden türbe pencereleri aracılığı ile iç mekâna bakılabilmektedir. Türbenin kuzeydoğu yönündeki eyvanına bitişen sekizgen planlı ve kubbeli sebilin beş kenarı dışarı açılmaktadır. Bu kenarların köşelerine yerleştirilmiş olan sütunlar baklavalı başlıklar ve sivri kemerlerle taçlandırılmıştır. Tezgâhlarla donatılmış olan kenarlarda sivri kemerlerin altında, açıklığı geometrik taksimatlı tunçtan şebekelerle kapatılmış dilimli kemerler görülmektedir. Sivri kemerlerin aynaları alternatif olarak rûmîli ve geometrik yıldız motifli mermer şebekelerle zenginleştirilmiş, ayrıca kemerlerin arasındaki alanlar rûmî kabartmaları ile doldurulmuştur. Mukarnaslı saçak silmesinin altında Bayram Paşa Külliyesi'nin, 1044 (1634-35) tarihini veren yegâne kitâbesi uzanmaktadır. Haseki caddesi üzerinde sebilin biraz batısında yer alan çeşme, türbenin çevre duvarına bitiştiği noktada inşa edilmiştir. Kaval silmeli çerçeve içinde yer alan sivri kemeri, kırık kaş kemerli ayna taşı ve bugün ortadan kalkmış olan kurşun kaplı ahşap saçağı ile bu çeşme XVII. yüzyılın geç klasik üslûbunu yansıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 58-59; Âsitâne Tekkeleri, s. 6; Mecmûa-i Cevâmi', I, 18-19, nr. 34; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 38-39; H. C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1912, III, rs. 18e; İ. Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 23; a.mlf., "Türk Mimarları", Arkitekt, sy. 2, İstanbul 1937, s. 59-60; Semavi Eyice, İstanbul Petit guide K travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 86-87; a.mlf., "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 767-808; E. Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta D 3; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 35; Özgönül

Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 103; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 175-178; a.mlf., "İstanbul Haseki'de Bayram Paşa Külliyesi", Ord.Prof.Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 397-410; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 262-263; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarîsi, İstanbul 1986, s. 340-341; K. Otto-Dorn, "Osmanische Ornamentale Wandmalerei", KOr., I (1950), s. 45-54, rs. 3; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 277-392; Reşad Mimaroğlu, "Baba Efendi (Şeyh)" ve "Babaefendi Dergâhı", İst.A, IV, 1738; Şükrü Nâil Bayrakdar, "Bayrampaşa Kütüphanesi", a.e., IV, 2306; Hakkı Göktürk, "Bayrampaşa Medresesi, Mektebi, Sebili, Tekkesi, Tekke Mescidi ve Türbesi", a.e., IV, 2306-2308.

M. Baha Tanman

BAYRAM SALÂSI

Dinî mûsikide salâ formunun bir çeşidi.

Arapça “dua” mânasına gelen salâ (salât صلات), dinî mûsikide Hz. Muhammed’e Allah’tan rahmet ve selâm temenni eden, belli bestesiyle okunan çeşitli güftelere verilen genel addır. Cami mûsikisi formları arasında yer alan ve sözleri Arapça olan salâlar okundukları yer ve zamana göre sabah salâsı, cenaze salâsı, bayram salâsı, salât-ı ümmiyye gibi adlarla anılırlar.

Bayram salâsı aynı zamanda cuma günleri de okunduğundan “bayram ve

cuma salâsı” adıyla da anılır. Bu salâ bayram namazları ile cuma namazından önce müezzin mahfelinde okunurdu. Subhi Ezgi, Hatîb Zâkirî Hasan Efendi tarafından bestelendiğini kaydettiği Bayatî makamındaki bu eserin güfte ve notasını Türk Musikisi ve Temcit-Na’t-Salât-Durak adlı eserlerinde neşretmiştir (bk. bibl.). Güftesini kimin yazdığı bilinmeyen bu salânın metni şöyledir:

ليس العيد لمن لبس الجديد

إنّما العيد لمن خاف من الوعيد

ليس العيد لمن ركب المطايا

إنّما العيد لمن ترك الخطايا

ليس العيد لمن بسط البساط

إنّما العيد لمن تجاوز على الصراط

ليس العيد لمن تزيّن بزينة الدنيا

إنّما العيد لمن تزوّد بزاد التقوى

ليس العيد لمن نظر أنواع الألوان

إنّما العيد لمن نظر جمال الرحمن

Camilerde salâ şu şekilde okunurdu: Müezzinler tarafından hep birlikte “Yâ Mevlâ Allah!” dendikten sonra bir müezzin “ ليس “ ile başlayan bir cümle okur, ardından yine birlikte “Yâ Mevlâ!...” kısmı okunurdu. Bu şekilde cümleler bittikten sonra bir müezzin tarafından “ وصلّ وسلّم على أسعد وأشرف نور جميع الأنبياء والمرسلين” ibaresi terennüm edilir ve bunu müezzinlerin “ والحمد لله رب العالمين “ demesi takip ederdi. Böylece sona eren salânın ardından da bir dua yapılırdı. Öztuna, Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi’nde bu salânın ayrıca minarede de okunduğunu kaydetmekte, ancak icrası hakkında bilgi vermemektedir.

Günümüzde bu şekliyle bayram ve cuma günleri cami içerisinde salâ okuma âdeti kalkmış olup sadece bazı camilerde bu salânın dışında, değişik güfte ve bestesiyle minareden okunan bir salâ icrasına şahit olunmaktadır (bk. SALÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 8; III, 63, 65-66; IV, 2-3; a.mlf., Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1946, s. 13-14; Ergun, Antoloji, I, 28; Öztuna, BTMA, I, 150.

Nuri Özcan

BAYRAMİYYE

Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1429-30) tarafından Ankara ve çevresinde kurulan bir Türk tarikatı.

Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir mutasavvıf tarafından kurulmuş ilk Türk tarikatı olan Bayramiyye daha kurucusunun sağlığında Ankara ve çevresinde büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Tarikat hakkındaki bilgiler sadece Türk kaynaklarında yer alır. Kaynaklarda sohbeti gayet müessir olduğu ve birçok kişiyi “zirve-i velâyet”e eriştirdiği (Lâmiî, s. 684; Hüseyin Enîsî, s. 103) bildirilen Hacı Bayrâm-ı Velî’nin vefatından sonra Bayramiyye, Akşemseddin’e (ö. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Ömer Sikkînî’ye (ö. 880/1475) nisbet edilen Melâmiyye adlı iki büyük aslî kola ayrılmış, esas Bayramiyye adı geçen kollardan ilki tarafından sürdürülmüştür.

Silsilesi. Bayramiyye’nin silsilesi konusunda iki ayrı görüş vardır. Hacı Bayrâm-ı Velî’nin şeyhi olan Hamîdüddin Aksarâyî’nin (ö. 815/1412) mürşidinin kimliği ve mensup olduğu tarikat Bayramiyye’nin silsilesindeki farklılığın temel sebebini teşkil eder. Hamîdüddin’in tarikat silsilesi, Erdebil’de intisap ettiği Hâce Alâeddin Ali Erdebîlî (ö. 832/1429) ve Sadreddîn-i Erdebîlî (ö. 794/1391) vasıtasıyla Safeviyye tarikatının kurucusu Safiyyüddîn-i Erdebîlî’ye (ö. 735/1334) ulaşır. Silsile Safiyyüddin’den sonra İbrâhim Zâhid-i Geylânî’de (ö. 690/1291) Halvetiyye (Harîrîzâde, I, vr. 343[a]; Tomar Halvetiyye, s. 18), Kutbüddîn-i Ebherî’de Ebheriyye (Harîrîzâde, I, vr. 33b), Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’de Sühreverdiyye (a.g.e., II, vr. 149[a]) silsilesiyle birleşir; Cüneyd-i Bağdâdî ve Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali’ye varır.

Safiyyüddin’den itibaren “Erdebil sûfîleri” diye anılan, ilk Osmanlı padişahlarının da saygı duydukları ve “çerâğ akçesi” adıyla her yıl değerli hediyeler gönderdikleri bu sûfî aile ve tarikat başlangıçta Sünnî ve Halvetî iken Hâce Alâeddin ile Şeyh Şah diye anılan oğlu İbrâhim (ö. 851/1447) dönemlerinde Şiîleşmeye başlamış, Hâce Alâeddin’in torunu Şeyh Cüneyd zamanında ise tam anlamıyla Şiî-Bâtınî bir hüviyet kazanmıştı (Hinz, s. 7-

9). Bayramiyye'nin Melâmiyye kolu mensupları Hacı Bayrâm-ı Velî'nin şeyhi Hamîdüddin Aksarâyî'nin Hâce Alâeddin Erdebîlî yoluyla yürüyen bu Halvetî silsilesini benimsemiş ve Anadolu'ya velâyet sırrını ilk olarak onun getirdiğini iddia etmişlerdir (Sarı Abdullah, Semerâtü'l-fuâd, s. 230).

Öte yandan Lâmiî Çelebi (Nefehat Tercümesi, s. 683) ve ondan naklen Hüseyin Enîsî (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 96), Hamîdüddin'in tarikatı zâhiren Hâce Alâeddin'den almakla birlikte Üveysî olduğunu ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetinden feyiz aldığını söylerler. Enîsî Bayramiyye'nin silsilesini Hacı Bayrâm-ı Velî, Hamîdüddin Aksarâyî, Şâdî-i Rûmî, İbrâhim el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Harakanî vasıtasıyla Bâyezîd-i Bistâmî'ye ulaştırır. Silsile Harakanî'de Bâyezîd'in temsil ettiği tarîk-i Tayfûriyye ve dolayısıyla Nakşibendiyye silsilesiyle birleşir. Enîsî, Bâyezîd'den sonra Nakşibendiyye'nin Hz. Ebû Bekir'e ulaşan ve daha yaygın olan Bekrî silsilesini değil Hz. Ali'ye ulaşan Alevî silsilesini kaydeder (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 82-83). Bayramî silsilesini veren bir başka belgede Bâyezîd'den sonra Bekrî silsilenin de verildiği görülmektedir (Bayramoğlu, II, belge nr. 144). Enîsî'nin kaydettiği silsile La'lîzâde Abdülbâki'nin Sergüzeşt'inde (s. 15) ve Tibyân'da (I, vr. 172b) bazı küçük farklarla yer almaktadır.

Hamîdüddin'in Hâce Alâeddin'e intisabından önce Şam'da Hankah-ı Bâyezid'de uzunca bir süre kalarak burada kimliği tesbit edilemeyen bir şeyhten feyiz aldığı bilinmektedir. Bu şeyh eğer Enîsî'nin naklettiği silsilede adı geçen ve Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden olması muhtemel bulunan Şâdî-i Rûmî ise bu durumda Hamîdüddin'in Nakşibendiyye ile ilgisi ortaya çıkar. Nitekim Sarı Abdullah Efendi Bahâeddin Nakşibend'in halifelerini sayarken bu adı da zikreder (Semerâtü'l-fuâd, s. 131). Hamîdüddin ayrıca babasından Ebheriyye hilâfeti almış (Tibyân, I, vr. 172^{a}) ve meşhur Molla Fenârî'ye bu tarikattan icâzet vermiştir (Tibyân, I, vr. 33b).

Enîsî'nin Hâce Alâeddin'in adını dahi anmadan Bayramiyye'nin silsilesini Bâyezîd-i Bistâmî'ye bağlamasına karşılık Sarı Abdullah Efendi Hamîdüddin'in asıl feyiz kaynağının Hâce Alâeddin olduğunu söyleyerek Bayramiyye'yi Safeviyye'ye bağlamış (Semerâtü'l-fuâd, s. 227) ve Nakşibendiyye ile Halvetiyye'yi birleştiren bir tarikat olarak tarif etmiştir

(Cevheretü’l-bidâye, vr. 273b). Torunu La‘lîzâde Abdülbâki de aynı ifadelerle Sarı Abdullah’ı tekrar eder (Sergüzeşt, s. 16). Harîrîzâde Bayramiyye’yi Safeviyye’nin bir kolu olarak gösterir ve yukarıda anlatılan her iki silsileyi de zikreder (Tibyân, I, vr. 172b vd.). Bu silsilelerden ilki Melâmiyye, ikincisi Şemsiyye kolu mensuplarınca muteber kabul edilir.

Tarihçesi. Hacı Bayrâm-ı Velî’nin, şeyhi Hamîdüddin’in Aksaray’da vefatından sonra Ankara’ya dönüp irşad faaliyetine başladığı 815 (1412) yılını Bayramiyye’nin kuruluş tarihi olarak kabul etmek mümkündür. Bu tarihten itibaren II. Murad tarafından Edirne’ye çağırılmasına

kadar geçen süre tarikatın kuruluş dönemi sayılabilir. Hacı Bayram II. Murad’ın tahta çıkışından (824/1421) sonraki yakın bir tarihte Edirne’ye çağırılmış olabileceğine göre bu dönem 1412-1422 olarak kabul edilebilir.

Hacı Bayram’ın Edirne’ye niçin çağırıldığı konusunda kaynaklarda bilgi yoktur. Sarı Abdullah Efendi, mürid ve mensupları kısa sürede büyük bir artış gösteren Hacı Bayram’ın halkı sapıklığa sevkettiği öne sürülerek padişaha şikâyet edildiğini söyler (Semerâtü’l-fuâd, s. 235). Bu iddianın Hacı Bayram’ın silsilesinin Erdebil sûfîlerine ulaşıyor olmasından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Şeyh Hamîdüddin’in Yıldırım Bayezid devrinde hilâfet alıp Anadolu’ya geldiği bilinmekle birlikte Hacı Bayrâm-ı Velî ile aynı tarihlerde vefat eden (1429) Hâce Alâeddin’in ve Erdebil sûfîlerinin Şiîlik temayülleri göstermeye başladıkları tarih belli değildir. Dolayısıyla bu söylentilerin gerçeklik derecesini ve Bayramiyye’nin bu dönemdeki fikrî yapısını kesin olarak tesbit güçleşmektedir. Ayrıca Şeyh Bedreddin’in asılmasıyla sonuçlanan olayların (1420) etkisiyle Hacı Bayram’ın da saltanat davasına kapılmasından kaygı duyulması Edirne’ye çağırılış sebepleri arasında gösterilir. Bu kaygı, herhalde yine Hamîdüddin’in Aksaray’dan Konya’ya giderek Şeyh Bedreddin ile görüşüp birlikte halvete girdiklerinin (bk. Halil b. İsmâil, s. 87) ve muhtemelen Hacı Bayram’ın da onlarla birlikte olduğunun devlet tarafından biliniyor olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

II. Murad Edirne’ye getirilen Hacı Bayrâm-ı Velî ile görüşünce hakkındaki söylentilerin doğru olmadığını anlamış, büyüklüğünü kabul etmiş ve ondan özür dileyerek Ankara’ya dönmesine izin vermiş, ayrıca Bayramiyye

mensuplarından vergi alınmamasını emretmiştir. Edirne'de Hacı Bayram adına bir mahalle ve zâviye ile çeşitli vakıflar da kurulmuştur (Gökbilgin, s. 36).

Hacı Bayram, Hamîdüddin Aksarâyî'den giydiği on iki terkli (dilimli) kızıl tarikat tacını muhtemelen II. Murad ile görüştükten sonra beyaz çuhaya çevirmiş (Müstakimzâde, Risâle-i Tâciyye, vr. 136b) ve bu şekilde kurduğu Bayramiyye tarikatının Erdebil sûfîleriyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgulamak istemişti.

Hacı Bayram'ın Ankara'ya dönüşünden ölümüne kadar geçen yaklaşık on yıllık süre Bayramiyye'nin devlet nezdinde meşruiyet ve itibar kazandığı ve Sünnî temeller üzerinde gelişmesini tamamladığı dönem olmuştur. Bayramîler'in vergiden muaf tutulmaları yüzünden Ankara ve çevresinde vergi toplanamaz hale geldiğinin II. Murad'a haber verilmesi, padişahın da Hacı Bayram'dan kaç müridi olduğunu kendisine bildirmesini istemesiyle ilgili meşhur menkıbe (bk. Sarı Abdullah, Semerâtü'l-fuâd, s. 240) Bayramiyye'nin bu yıllardaki yaygınlık derecesi hakkında fikir verecek niteliktedir.

Hacı Bayram'ın vefat ettiği XV. yüzyılın ilk yarısında Bayramiyye Ankara dışında Beypazarı ve Göynük'te Akşemseddin ve Ömer Sikkînî, Gelibolu'da Yazıcıoğlu Mehmed ve kardeşi Ahmed Bîcan, Balıkesir'de Şeyh Lutfullah, Bursa'da Akbıyık ve Hızır Dede, Lârende'de İnce Bedreddin, İskilip'te Muslihuddin Halîfe, Bolu'da Uzun Selâhaddin ve Molla Zeyrek, Kütahya'da şair Şeyhî adlı halifeleri tarafından temsil ediliyordu.

Hacı Bayram'ın vefatından sonra tarikat mensupları, irşad göreviyle bulunduğu Beypazarı'ndan Ankara'ya gelerek şeyhinin vasiyeti gereği onun techiz ve tekfinini yapıp cenaze namazını kıldıran Akşemseddin'e biat ettiler. Bayramiyye tarikatı daha sonra onun tarafından sürdürülmüştür. Akşemseddin'in kurduğu Bayramiyye şubesine Şemsiyye-i Bayrâmiyye adı verilmiştir. Bayramî-Şemsîlik Akşemseddin'den sonra halifelerinden Kayserili İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482) döneminde Tennûriyye adını almış, bu şube Tennûrî'nin Şeyh Ali, Şeyh Lutfullah ve Şeyh Kasım adlı oğullarıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası İskilipli Şeyh

Muhyiddin Yavsî (ö. 920/1514) tarafından sürdürülmüştür. Şeyh Kasım'ın halifesi Mecdüddin Îsâ'nın müridi İlyas Saruhânî'ye (ö. 967/1559) Tennûriyye'nin Îseviyye şubesi nisbet edilirse de bu şube devam etmemiştir.

Tarikat silsilesi dört kişi vasıtasıyla Akşemseddin'in Hamza Şâmî adlı halifesine ulaşan Bolulu Himmet Efendi (ö. 1095/1684) Bayramiyye'nin Himmetiyye şubesinin kurucusudur. Bayramiyye son dönemlere bu şube vasıtasıyla ulaşmıştır.

Atâî, Hamîdüddîn-i Aksarâyî ile Anadolu'ya gelip sülûkünü Hacı Bayram'dan tamamlayan İnce Bedreddin'in Bursa ve Lârende civarında pek çok müridi olduğunu ve bunların "koyun zikri" dedikleri bir tür zikir usulleri bulunduğunu söyler (Zeyl-i Şekāik, s. 64) Atâî'nin verdiği bu bilgiden İnce Bedreddin mensuplarının XVII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da faal durumda oldukları sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak bu kol daha sonra devam etmemiş veya muhtemelen Himmetiyye şubesiyle birleşmiştir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Hızır Dede'den feyiz alan Üftâde'nin (ö. 988/1580) halifesi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) kurduğu tarikat da silsile itibariyle Bayramiyye'nin bir kolu olmakla birlikte müstakil bir tarikat olarak gelişmiştir (bk. CELVETİYYE).

Harîrîzâde, Hacı Bayram'ın damadı Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'ye nisbet edilen Eşrefiyye tarikatını Bayramiyye'nin bir kolu olarak gösteriyorsa da (Tibyân, I, vr. 173b) bu doğru değildir. Eşrefoğlu Hacı Bayram'a intisap etmekle birlikte bizzat onun tarafından Hama'ya Kadirî şeyhi Hüseyn-i Hamevî'ye gönderilmiş ve ondan hilâfet aldıktan sonra Kadiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunu kurmuştur (bk. EŞREFİYYE).

Silsilesinin Hacı Bayram'a ulaşması dışında Bayramiyye ile pek ilgisi kalmayan, ancak geleneksel olarak bu tarikatın bir kolu sayılan Melâmiyye'nin kuruluşuyla ilgili bilgiler, Ömer Sikkînî'nin ölümünden 100 yıl sonra Göynük'e giderek halktan duyduğu bilgileri aktardığını söyleyen Mahmud Kefevî'nin (ö. 990/1582) Ketâʾibü aʿlâmi'l-ahyâr adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Kefevî'nin anlattığına göre Hacı Bayram'dan sonra Bayramiyye postuna oturan Akşemseddin ile Ömer

Sikkînî arasında meşrep farklılığı ortaya çıkar. Zikir meclislerine, kılık kıyafet ve tarikata ait şeklî unsurlara karşı olan Ömer Sikkînî Akşemseddin'in yönettiği zikirlere katılmaz, mescidin bir köşesine giderek orada bekler. Bu durumdan rahatsız olan Akşemseddin Ömer Sikkînî'ye zikir halkasına katılmasını, katılmadığı takdirde Hacı Bayram'ın taç ve hırkasını kendisinden alacağını söyler. O da, "Yarın cuma namazından sonra bizim eve gelirseniz Allah'ın izniyle size tacı ve hırkayı teslim ederim" diye cevap verir. Ertesi gün evinin avlusunda büyük bir ateş yaktıktan sonra mescide gider. Namazdan sonra cemaat hep birlikte Ömer Sikkînî'nin evine gelir. Ömer Sikkînî ateşe girerek oturur, taç ve hırka yanar, kendisine bir şey olmaz (Ketâˀibü aˁlâmi'l-ahyâr, vr. 450ª vd.; ondan naklen Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şettâriyye, vr. 4ª; Tomar-Melâmîlik, s. 37-38). Döneme en yakın müellifler olan Lâmiî Çelebi, Taşköprizâde ve Mecdî'nin bahsetmedikleri bu menkıbeyi Melâmî Sarı Abdullah Efendi Ketâˀibü aˁlâmi'l-ahyâr'dan söz etmeksizin kendine göre bazı değişikliklerle ve yorumlar katarak nakleder (Semerâtü'l-fuâd, s. 241 vd.) La'lîzâde Abdülbâki de Mahmud Kefevî'nin Hacı Bayram'ın daha sağlığında hilâfet sırrını Ömer Sikkînî'ye verdiğini ispatlamak için anlattığı ve yukarıdaki kaynakların iktibas ettiği bir başka olayı (Hacı Bayram'ın ölürken su istemesi) Sarı Abdullah Efendi gibi kaynak göstermeden ve kendince ilâveler yaparak anlatır (Sergüzeşt, s. 18-19).

Mahmud Kefevî'nin anlattığı ve Melâmî müelliflerin kaynak göstermeden naklettikleri söz konusu iki olayın menkıbe yanı bir tarafa Akşemseddin'le yürüyen Bayramiyye, yine onun döneminde taç, hırka, tekke ve zikir meclisi gibi tarikat geleneklerine rağbet etmeyip melâmetî bir anlayışı tercih eden Ömer Sikkînî'nin temsil ettiği Melâmiyye koluna ayrılmıştır. Hüseyin Vassâf ilginç bir yaklaşımla Melâmiyye'yi Akşemseddin'den ayrılmış bir kol olarak gösterir (Sefîne, II, 278). Aşk, cezbe ve sohbet esasına dayanan, vahdeti vücûdu benimseyen, Ehl-i beyt'e aşırı muhabbet duyan Bayramî-Melâmîler, tarikat geleneklerine bağlı Bayramî-Şemsîler'den ayrılarak bağımsız bir tarikat haline gelmişlerdir. İkinci devre Melâmîler'i denilen BayramîMelâmîler'in edebî, siyasî ve sosyoekonomik açılardan Osmanlı tarihinde önemli tesirleri olmuştur (bk. MELÂMİYYE).

Tarikatın Özellikleri. Hacı Bayram'ın Yûnus Emre tarzında yazılmış dört adet şiiriyle ona ait olma ihtimali çok zayıf bir risâle ve mektup dışında

tarikatla ilgili görüşlerini, tarikatın âdâb ve erkânını anlatan herhangi bir eserinin varlığı bilinmemektedir. Elde bulunan çok sınırlı bilgilere dayanarak tarikatın başlangıç yıllarındaki fikrî yapısı hakkında bir görüş belirtmek son derece güçtür. Ancak Hacı Bayram'ın Edirne'den dönüşünden sonraki dönemde tarikatın Sünnî hüviyeti belirgin bir şekilde müşahede edilmektedir. Hacı Bayram'ın çiftçilik yaparak emeğiyle geçinmesi, müridleriyle imece usulü ekin kaldırması, esnaf arasında "Ahî Baba" diye tanınması gibi bilgiler onun sosyal hayatının canlılığını ve halkla bütünleşen bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Çarşı pazar dolaşarak dilenmesi, sadaka ve zekât toplayıp müridlerine dağıtmasından Melâmî müellifler onun melâmeti benimsediği sonucunu çıkarmışlardır (bk. La'lîzâde Abdülbâki, s. 17). Onun döneminde Bayramiyye daha çok köylü ve esnaf zümreleri arasında yaygınlık kazanmıştı. "Şeyhü'r-Rûm" diye de tanınan Hacı Bayram'ın ve devletin resmî Sünnîlik politikası doğrultusunda hareket eden ilk Bayramî şeyhlerinin Anadolu halkı arasında birlik ve beraberliğin sağlanması ve mânevî hayatın şekillenmesi konusunda büyük katkıları olmuştur. Hacı Bayram, Sünnîliği esas alan imparatorluğun mânevî dünyasının mimarıdır denilebilir (Tanpınar, s. 10). Akşemseddin ile Akbıyık ve Molla Zeyrek'in de aralarında bulunduğu bir grup Bayramiyye mensubunun Fâtih'le birlikte İstanbul'un fethine katılmaları tarikatın devlet nezdindeki itibarını daha da arttırmıştır.

Mecdî, Bayramî dervişlerinin nefisleriyle sürekli mücahede halinde olduklarını, gece gündüz ibadet edip "savm-ı visâl" tuttuklarını, bunun sonucu olarak mazhar olacakları ilâhî nimetlerle asıl bayramı âhirette yapacakları için kendilerine "Bayramî" denildiğini söyler (Şekāik Tercümesi, s. 7).

Menâkıb-ı Akşemseddin müellifi Hüseyin Enîsî, Akşemseddin'in kendi el yazısıyla Hacı Bayram'ın irşad usulünü bir kitabın arkasına kaydettiğini bildirir. Enîsî'nin nakline göre Hacı Bayram'ın

uyguladığı irşad usulü şöyledir: On iki rek'at teheccüd namazı kılınır. Hacı Bayram'ın tertip ettiği uzun bir vird ile Bakara, Secde, Yâsîn, Duhân, Hâ Mîm (metinde hangisi olduğu belirtilmiyor), Feth, Vâkıa, Mülk ve Amme sûreleri okunur. Zikir kelime-i tevhid zikridir. İbret almak için kâinattaki

olağan üstülükleri düşünme anlamına gelen ve “tefekkür fî acâibi’l-kudre” (تفكر في عجائب القدرة) şeklinde ifade edilen düşünme tarzı da Bayramiyye’nin esaslarındandır. “Allahümme yâ nûre külli şey’in” (اللهم يا نور كل شيء) diye başlayan kısa bir münâcât okunur.

Halvetin ilk gecesi 1000 salavat, 1000 kelime-i tevhid okunur. Hz. Peygamber’in şefaatine nâil olma amacıyla (hâcet-i şefâat-i nebî) iki rek‘at namaz kılınır. İkinci gece 1000 İhlâs, 1000 kelime-i tevhid okunur ve Allah’ı görme dileğiyle (hâcet-i dîdâr) iki rek‘at namaz kılınır. Üçüncü gece 1000 Felak sûresi, 1000 kelime-i tevhid ve kalpteki perdelerin kalkması için (ref‘-i hicâb) iki rek‘at namaz kılınır. Dördüncü gece 1000 Nâs sûresi, 1000 kelime-i tevhid okunup yine iki rek‘at namaz kılınır. Enîsî’nin verdiği bu bilginin metnini (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 93-94) Harîrîzâde (Tibyân, I, vr. 174[a]), Mehmet Ali Ayni (Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 136) ve Fuat Bayramoğlu (Hacı Bayrâm-ı Velî, I, 65) aynen iktibas etmişlerdir. Hacı Bayram’ın sabah namazından sonra okunan virdinin metni Menâkıb’da bulunmayıp yukarıda adı geçen kaynaklarda yer almaktadır.

Hacı Bayram’ın esmâ zikrine dayanan bu irşad usulü cehrî zikri esas alan Bayramî-Şemsîler tarafından uygulanagelmiş, buna karşılık müsemmâ yolunu tercih eden Bayramî-Melâmîler sıkāl (صقال) veya “gönül bekleme” dedikleri bir hafî zikir usulü ihdas etmişlerdir. Sarı Abdullah Efendi bu usulün uygulanış tarzını Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî’de (IV, 208 vd.), La‘lîzâde Abdülbâki de Sergüzeşt’in “Keyfiyyeti Cem‘iyyet” bölümünde (s. 115-117) anlatmışlardır. Abdülbaki Gölpınarlı’nın asıl Bayramiyye’nin Şemsiyye kolu vasıtasıyla yürüdüğünü söyledikten sonra sadece Melâmiyye kolunun görüşlerini ve âdâbını anlatması (İA, II, 425) konuya yanlış ve eksik yaklaşımının bir sonucudur.

Şemsiyye ve Melâmiyye’nin zikir konusunda tercihleriyle benimsedikleri silsileler arasında bugüne kadar üzerinde durulmamış çelişkili bir durum vardır. Cehrî zikir usulü uygulayan Halvetî silsilesini kabul eden Melâmîler cehrî zikri tercih edecekleri yerde hafî zikri, silsilelerini hafî zikri uygulayan Nakşibendî silsilesine bağlayan Şemsîler ise cehrî zikir usulünü kabul etmişlerdir. Bu çelişkili durumun sebebi, Şemsîler’in Bayramiyye’yi Sünnî çizgiye sağlam bir şekilde oturtma, tarikatı Nakşibendiyye ile Halvetiyye’yi birleştiren bir tarikat şeklinde tarif eden Melâmîler’in de

Nakşibendiyye'nin desteğine sığınarak Safevîlik ve dolayısıyla Şiîlik şâibesinden kendilerini uzak tutma gayretleriyle açıklanabilir. Ayrıca hafî zikrin Melâmiyye ile Nakşibendiyye'nin ortak özellikleri olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Tibyân'ın Bayramiyye ile ilgili bölümünün ilk yaprağının kenarında tarikatın "cezbe", "muhabbet" ve "sırr-ı ilâhî" adı verilen üç esasa dayandığını bildiren şairinin adı verilmemiş yedi beyitlik bir manzume yer almaktadır (I, vr. 172[a]). Mehmet Ali Ayni, Tibyân'ı kaynak göstererek Şemsî-Melâmî ayırımı yapmaksızın Bayramiyye'nin bu üç esasa dayandığını söyler. Metni Pakalın (I, 181) ve Fuat Bayramoğlu'nda da (Hacı Bayrâm-ı Velî, I, 64) bulunan bu manzume Bayramî Melâmîleri'nden meşhur Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin (ö. 1065/1655) Müfîd ü Muhtasar adlı eserinde yer alan Bayramiyye ile ilgili bölüm (bk. İÜ Ktp., TY, nr. 698, vr. 16[a]-b) olup tarikatın sadece Melâmiyye kolu mensuplarınca kabul edilen ilkelerdir.

Akşemseddin'in Risâletü'n-nûriyye'si, bir Bayramî şeyhi tarafından kaleme alınan ilk eser (telifi 841/1437-38) olmasının yanı sıra Bayramiyye'nin ilk dönemlerine dair orijinal bilgiler vermesi açısından da büyük önem taşır. Bu bilgilerden, o dönemde Akşemseddin'in "tâife-i nûriyye" dediği sûfîlerin, daha doğrusu açıkça belirtilmemekle birlikte Bayramiyye mensuplarının tutum ve davranışlarının sünnete aykırı ve bid'at olduğu ileri sürülerek zâhir ulemâsınca çeşitli tenkitlere uğradıkları anlaşılmaktadır. Kendisi de eski bir müderris olan müellif tenkide konu olan hususları sayar; fıkıh, hadis ve tasavvuf kitaplarından deliller göstererek bunların sünnete uygun olduğunu savunur. Eserden ayrıca bu dönemde Bayramîler'in halka halinde cehrî zikir yaptıkları, zikir sırasında Yûnus Emre'nin şiirlerini okudukları, savm-ı visâl tuttukları, vecde gelip haykırdıkları, taçlarının büyük ve uzun olduğu, kendileri veya başkaları için dilendikleri, asâ kullandıkları, abâ veya eski ve yamalı elbiseler giydikleri, halvete girip kırk gün çile çıkardıkları, Allah'ın rüyada görülebileceğine ve mi'racda Hz. Peygamber'in Allah'ı zâhir gözüyle gördüğüne inandıkları da öğrenilmektedir. Akşemseddin'in Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunan Def' u metâ' ini's-sûfiyye adlı bir eser yazması da Bayramiyye mensuplarının vahdeti vücûd anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. İbrâhim Tennûrî'nin Melâmîler'ce de okunan (Sarı Abdullah, Semerâtü'l-

fuâd, s. 145) Gülzâr-ı Ma‘nevî’sinde bu durum daha açık olarak görülmektedir.

Bayramiyye tarikatının tacı başlangıçta on iki terkli iken Hacı Bayram tarafından altı terkli beyaz çuhaya dönüştürülmüştü. Abdülbaki Gölpınarlı’nın, Hacı Bayram’ın ilk zamanlarda giydiği on iki terkli kızıl tacı Şah İsmâil’in babası Şeyh Haydar’ın (d. 864/1460) icat ettiğini söylemesinin (100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar, s. 237) yanlışlığı, Hacı Bayram’ın 833’te (1429-30) öldüğü dikkate alınırsa açıkça ortadadır. Tacın boyu başlangıçta namazda sütrelik edecek kadar uzun iken (Akşemseddin, Risâletü’n-nûriyye, s. 30) sonraları kısaltılmıştır. Tacın tepesinde birbirinin içinde bulunan gül denilen üç daire tevhidin üç mertebesine (tevhîd-i ef‘âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât) ve ayrıca Hacı Bayram’ın şeyhi Hamîdüddin’in Şam’daki

Bâyezîdiyye Dergâhı’na bağlılığının işaretidir (Lâmiî, s. 684; Hüseyin Enîsî, s. 102).

Tacın altı terki, tasavvufun altı ilkesine (az yeme, az uyuma, az konuşma, sürekli zikir, havâtırı nefy, tefekkür) uyarak tevhid sırrına ulaşmayı, altı ciheti (üst, alt, sağ, sol, ön, arka), yani bütün kâinatı kuşatmayı, imanın altı şartını, Allah’ın zâtî sıfatlarını (vücûd, kıdem, bekā, vahdâniyet, kıyâm bi nefsihî, muhâlefetün li’l-havâdis) simgeler. Altı terk ayrıca Allah’ın âlemleri “ol” (kün=كن) emriyle yaratmasının ifadesi olarak da yorumlanmıştır. Çünkü “kün” kelimesinde altı harf (كاف نون) bulunmaktadır.

Bayramî Tekkeleri. Hacı Bayram’ın ölümünden sonra Ankara’daki Bayramî Dergâhı’nın (âsitâne) şeyhliğine büyük oğlu Ahmed Baba geçmiştir. Ahmed Baba’nın sülûkünü Hacı Bayram’dan mı, Akşemseddin’den mi tamamladığı bilinmediği gibi ölüm tarihi de belli değildir. Ondan sonra Hacı Bayram’ın torunu Edhem Baba (ö. 941/1534) şeyhlik makamına geçmiştir. Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar ailenin “en büyük ve en lâyık” oğulları meşihatları padişah beratlarıyla tasdik edilerek şeyhlik görevini sürdürmüşlerdir. Âsitâne şeyhleri Şemsî-Himmetî kolunun tarikat anlayışını benimsemişlerdir. Dergâhın yirmi yedinci ve son şeyhi Şemseddin (Bayramoğlu, ö. 1945) Efendi’dir.

Bayramiyye tarikatına ait Ankara dışında kurulan ilk tekke, II. Bayezid devrinde vefat eden Bayramî halifesi Şeyh Ramazan Efendi'nin 875 (1470) tarihli vakfiyesi bulunan Edirne'deki zâviyesidir. Ramazan Efendi 887 (1482) ve 906 (1501) tarihli diğer vakfiyelerle ev, dükkân ve bağ gibi birçok mülkü bu tekkeye vakfetmiştir. 1018 (1609) tarihli vakıf tahririnde Edirne'nin Ayşekadın mahallesinde "Sultan Hacı Bayram" adlı bir zâviyenin mevcut olduğu görülmektedir (Gökbilgin, s. 47, 355).

Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ına Arapça bir şerh yazan Şeyh Muhyiddin Yavsî için II. Bayezid'in Yavuz Sultan Selim Camii yakınlarında yaptırdığı tekke İstanbul'daki ilk Bayramî tekkesidir (Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şettâriyye, vr. 8[a]). Zâkir Şükrü'de Sivâsî Tekkesi adıyla geçen bu tekke (Mecmûa-i Tekâyâ, s. 60), Şeyh Yavsî'nin oğlu ve tekkenin beşinci şeyhi Nasrullah Efendi'nin 974 (1566) yılında ölümüyle Halvetiyye'nin Sivâsiyye koluna intikal etmiş ve daha sonra bu adla anılmıştır. Şeyh Yavsî'nin halifelerinden Alâeddin Efendi'nin oğlu Cerrahzâde Muslihuddin (ö. 983/1575) Şeyh Şücâ' Zâviyesi'nde irşad faaliyetinde bulunarak Edirne'de Bayramiyye'yi temsil etmiştir (Atâî, s. 342).

Akşemseddin ile birlikte İstanbul'un fethine katılan Bayramiyye mensupları fetihten sonra İstanbul'da kalmalarına rağmen tekke kurup irşad faaliyetinde bulunmamışlardır. Bayramiyye Şeyh Yavsî tarafından İstanbul'a getirilmekle birlikte XVII. yüzyılın ikinci yarısında Bolulu Şeyh Himmet Efendi döneminde yaygınlık kazanmıştır.

1840 yılında İstanbul ve civarında Bayramiyye'nin Himmetiyye koluna ait şu tekkeler bulunmaktaydı: Eyüp civarında Abdi Baba Tekkesi, Topkapı'da Kızlar Ağası Mehmed Ağa'nın inşa ettirdiği cami içinde Bayezid Ağa Tekkesi, Üsküdar Salacak'ta Emekyemez (Etyemez) Tekkesi, Kâğıthane'de Abdüssamed Ağa Tekkesi, Üsküdar'da Divitçiler'de Bezcizâde Muhyiddin Efendi Tekkesi, Şehremini Altımermer'de Tavil Mehmed Efendi Tekkesi, Aksaray'da Cismilatîf Tekkesi, Üsküdar'da Nakkaşpaşa'da Himmetzâde Tekkesi, Kasımpaşa'da Hâşimî Osman Tekkesi. Bu yapıların birkaçı 1840'ta bile arsa halinde bulunuyordu (bk. Âsitâne Tekkeleri). 1307'de (1889) yayımlanan Mecmûa-i Tekâyâ'da İstanbul'da dört Bayramî tekkesinin (Emekyemez, Himmetzâde, Himmet Efendi, Tavil Mehmed

Efendi tekkeleri) faal halde olduğu kaydedilmiştir. Tekkelerin kapatılmasından bir yıl önce (1924) yine dört Bayramî tekkesi (Emekyemez, Himmetzâde, Fatih Çarşamba'da Mehmed Ağa Camii, Şehzadebaşı Bozdoğan Kemeri'nde Helvayî Yâkub tekkeleri) bulunmaktaydı (Hüseyin Vassâf, V, 273).

Kaynaklarda Anadolu'nun diğer şehirlerindeki Bayramî tekkeleri hakkında bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Akşemseddin, Risâletü'n-nûriyye (nşr. Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin içinde), İstanbul 1972; a.mlf., Def῾u metâ῾ini's-sûfiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4092; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 683-690; Taşköprizâde, eş-Şekā᾿ik, s. 53, 54, 76-77, 226-235; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 7, 74-75, 77-78, 95-96, 240-246; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 64-65, 342; Hüseyin Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin (nşr. Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin içinde), İstanbul 1972; Sarı Abdullah, Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye, İÜ Ktp., TY, nr. 3792, vr. 273b vd.; a.mlf., Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 131, 145, 227-245; a.mlf., Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî, İstanbul 1288, IV, 208 vd., 258; Halil b. İsmail, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1957, s. 87; Oğlanlar Şeyhi İbrâhim, Müfîd ü Muhtasar, İÜ Ktp., TY, nr. 698, vr. 16ª-b; Mahmûd Kefevî, Ketâ᾿ibü a῾lâmi'l-ahyâr min fukahâ᾿i mezhebi'n-Nu῾mân el-muhtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 450ª vd.; İsmail Hakkı Bursevî, Silsilenâme-i Celvetî, İstanbul 1291, s. 70, 73, 74; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 8-23, 115-117; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle-i Tâciyye, İÜ Ktp., TY, nr. 6700, vr. 136b; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şettâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 1b-10ª; Ma'sum Ali Şah, Tarâ᾿ik, III, 77; Sâmî Sümbülî, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 21; Âsitâne Tekkeleri, İstanbul 1256; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 33b, 172ª-194ª, 343ª; II, vr. 149ª; Yahyâ Âgâh, Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet (yazma, Nihat

Azamat'taki fotokopi), s. 56-57; a.mlf., Tâc-ı Şeriflerin Merkezinde Olan Düğme ve Pul ve Mühür ve Güllerin Beyânındadır (yazma, Nihat Azamat'taki fotokopi), s. 20; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, III, 75; Ahmed Münib, Mir'âtü't-turûk, İstanbul 1306; a.mlf., Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 28; O. Depont - X. Coppalani, Les Confréries Religieuses Musulmanes, Alger 1887, s. 532; Bursalı Mehmed Tâhir, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1341; Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1343; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 251-280; V, 262, 273; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 42; a.mlf., 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul 1969, s. 236-238; a.mlf., "Bayrâmiyye", İA, II, 423-425; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 535; Tomar-Melâmîlik, s. 34-42; Tomar-Halvetiyye, s. 17-18; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), İstanbul 1948, s. 5-9, 15; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 35, 36, 47, 355; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 99-100; Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin, İstanbul 1972; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 60; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayrâm-ı Velî, Ankara 1982, I-II; Ahmed Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, İstanbul 1987, s. 10-12; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak Dergeh-nâme", Türkische Miszellen (Robert Anhegger Armağanı), İstanbul 1987, s. 232; H. J. Kissling, "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramijje", SOF, XV (1956), s. 237; Pakalın, I, 181-182; G. L. Lewis, "Bayramiyya", EI² (İng.), I, 1137.

Fuat Bayramoğlu - Nihat Azamat

BAYRAMPAŞA DERESİ KÖPRÜSÜ

İstanbul’da Yenibahçe deresi olarak da anılan dere üzerinde kurulmuş köprü.

Şehrin surları içindeki tek köprü olan bu yapının esas adı ve yapılış tarihi bilinmemektedir. İstanbul’un ortasından surları geçerek şehre giren ve Aksaray’da güneye dönerek Marmara’ya dökülen, eski adı Lykos olan Bayrampaşa deresinin üzerinde surların iç tarafında yapılmış küçük bir köprü idi. Yakınında Arpa Emini Mustafa Efendi tarafından vakfedilmiş bir mescid bulunduğundan üzerinden geçen yol Arpa Emini Köprüsü sokağı olarak adlandırılmıştır. Halbuki köprünün hemen başında Hoca Attar Halil Ağa (Yenibahçe) Mescidi bulunuyordu. Aslında Tahtakale’de olan bu mescid, Mimar Sinan tarafından aynı yerde Rüstem Paşa Camii’nin yapılması sebebiyle yıktırılarak şehrin bu uzak köşesinde aynı adla yeniden kurulmuştur. Ahşap olan mescidin önemli bir özelliği, kitâbesiz iki cepheli ve Edirnekapı’daki Mihrimah Sultan Camii’nin temelinden çıkan su ile beslenen büyük bir köşe çeşmesinin üstüne oturtulmuş tek şerefeli minaresiydi. Bu mescid ve çeşme, Rüstem Paşa ve Edirnekapı Mihrimah Sultan camilerinin yapımı yıllarında inşa edildiklerine göre köprünün de o sıralarda, XVI. yüzyıl ortalarında yapıldığına ihtimal verilebilir. Köprü ve yanındaki mescid ile çeşme 1956’da Vatan caddesi yapılırken hiçbir iz kalmayacak şekilde ortadan kaldırılmıştır.

Bayrampaşa Deresi Köprüsü tek gözlü olup kesme köfeki taşından yapılmıştı. İki yanında yine taştan yontulmuş korkuluklar vardı. Mimarisi bakımından önemli bir eser olmamakla beraber İstanbul’un içinde tek köprü olduğundan tarihî topografya bakımından bir değere sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 197, rs. 122/5; B. Olker, “Arpaemini Köprü Sokağı”, İst.A, II, 1054-1055.

Semavi Eyice

BAYRAMZÂDE ZEKERİYYÂ EFENDİ

(bk. ZEKERİYYÂ EFENDİ, Bayramzâde)

BAYRI, İsmâil

(bk. İSMÂİL EFENDİ, Kesikbacak)

BAYRI, Mehmed Halid

(ö. 1896-1958)

Cumhuriyet dönemi halk edebiyatı ve folklor derleyicilerinden.

Diyarbakırlı Ahmed Muammer Bey'in oğludur. İlk ve orta tahsilini İstanbul'da tamamladı. Daha sonra İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu. I. Dünya Savaşı sırasında Çanakkale'de askerlik yaptı (1914-1918). Dönüşte Osmanlı Âyan Meclisi kâtibi olarak devlet hizmetine girdi. Bir süre sonra İstanbul Belediyesi Şehir Meclisi bürosunda (1925), Belediye İstatistik ve Neşriyat Şubesi şefliğinde (1930-1936), İktisat İşleri müdür muavinliğinde (1936-1939), hesap kontrolörlüğü ile Levazım müdürlüğünde (1939-1946) çalıştı ve buradan emekli oldu. Ölümüne kadar İstanbul Çocuk Esirgeme Kurumu il müdürlüğü görevini de yürüttü. 27 Ekim 1958'de öldü, kabri Merkezefendi Kozlu Mezarlığı'ndadır.

Yazı hayatına Fuad Köprülü ve Yahya Kemal'in teşvikleriyle başlayan Mehmed Halid, Mütareke yıllarında yayın hayatına giren Düşünce (1922) dergisi ile daha sonra Anadolu Mecmuası'nın (1924-1925) yazı işleri müdürlüklerini yaptı. Anadolu'daki Türk millî edebiyatının çeşitli türlerini ilk defa Anadolu Mecmuası'nda tanıttı. Ayrıca Edebiyat Fakültesi neşriyat encümeninde de rehber olarak çalıştı. Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) ile bir nizamnâme hazırlayarak o sırada İstanbul Belediye Konservatuarı müdürü bulunan Yusuf Ziya Demircioğlu'nun da yardımıyla Ankara'da Türk Halk Bilgisi Derneği'ni kurdu (Kasım 1927). Aynı derneğin İstanbul şubesini açtı ve bu şubenin umumi kâtibi olarak görev aldı (1928). Türk Halk Bilgisi Derneği'nin fikir hayatımıza kazandırdığı eserlerin başında Halk Bilgisi Haberleri Mecmuası gelmektedir. 1 Kasım 1929'dan 1 Mayıs 1931'e kadar bu dernek tarafından yayımlanan mecmuayı, 25 Nisan 1933'ten başlayarak Şubat 1942'ye kadar yine Halit Bayrı'nın idaresinde Eminönü Halkevi neşre devam etti. Böylece kendisini tamamen halk edebiyatı ve folklor araştırmalarına veren Mehmed Halid'in edebî şahsiyeti de bu dönemde teşekkül etti. Fuad Köprülü milletvekili olunca ondan boşalan Eminönü

Halkevi Dil ve Edebiyat Şubesi başkanlığını yürüttü (1936-1941).

Halid Bayrı, Türkiye'de folklor kavramının yerleşmesinde ve folklor çalışmalarının sistemli ve geniş bir şekilde yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Türk folkloru üzerinde çalışmayı daha Dârülfünun öğrencisi iken düşünmüş ve o sırada sınıf arkadaşı olan Ziyaeddin Fahri ile iş birliği yapmıştır. İdealist, teşkilâtçı ve iyi bir folklor derleyicisi olan Bayrı, büyük bir hazine durumundaki Türk folklorunun özellikle Cumhuriyet'ten sonra sistemli bir şekilde derlenmesi ve ilim adamlarının incelemesine sunulması için uzun yıllar çalışmıştır. 1932 yılında Yusuf Ziya Demircioğlu ve Hikmet Turhan Dağlıoğlu ile birlikte Balıkesir, Dursunbey ve Sındırgı'da yaptığı folklor derlemeleri, ilmî metotlara uygun önemli çalışmalardır.

Eserleri. 1. İstanbul Argosu ve Halk Tabirleri (İstanbul 1934). Bayrı'nın en çok emek verdiği eserdir. 2000 kelime ve deyimden meydana gelen bu eseri 1927-1932 yılları arasında İstanbul'u semt semt dolaşarak ve günlerce külhanbeyi kahvelerinde oturarak derlemiştir. 2. İstanbul Folkloru (İstanbul 1947). Bayrı'nın asıl derleme çalışmaları İstanbul'a aittir. Büyük bir yekün tutan bu çalışmaları

kısmen İstanbul Folkloru'nda yer almıştır. Eser "Şehir Folkloru, Edebiyat Folkloru, Sağlık Folkloru, Din Folkloru" ve "Küçük Notlar" adlarını taşıyan beş bölümden oluşmaktadır. Bazı dağınık taraflarına rağmen sahasında yapılmış araştırmaların en önemlilerinden biri olan ve ilk baskısı uzun yıllar aranan eser yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1972).

Diğer önemli eserleri de şunlardır: Maziden Bir Yaprak (Halid Oğuz adıyla, İstanbul 1919); Türk Halk Edebiyatına Ait Maddeler: Mâniler (İstanbul 1932); Balıkesirli Bir Şair (İstanbul 1935); Halk Şairleri Hakkında Küçük Notlar (İstanbul 1937); Halk Âdetleri ve İnanmaları (İstanbul 1939); XIX. Yüzyıl Halk Şiiri (İstanbul 1956); XX. Yüzyıl Halk Şiiri (İstanbul 1957); Âşık Gevherî (İstanbul 1958); Âşık Viranî Divanı (İstanbul 1959); Yer Adları ve Yer Adlarına Bağlı Folklor Bilgileriyle İstanbul (İstanbul 1964).

Türk Halk Bilgisi Haberleri ve Türk Folkloru Araştırmaları dışında, başta halk edebiyatı ve folklor olmak üzere, çeşitli konularda kaleme aldığı

yazılarını Dergâh, Anadolu Mecmuası, Azerbaycan Yurtbilgisi, İstanbul Belediye Mecmuası, Hayat, Kızılelma, Kalem, Kopuz, Millî Mecmua, Orhun, Tanrıdağ, Tarih Dünyası, Türk Amacı, Türk Yurdu, Türkiye, Ülkü, Yeni Mecmua ve Türk Dili gibi dergilerde yayımlamıştır. Eser ve makalelerinin tam listesi Nejdet Sançar tarafından verilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Türk Folklor Araştırmaları (M. Halit Bayrı özel sayısı), sy. 114, İstanbul Ocak 1959; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1960 → 11. bs., İstanbul 1983, s. 81; Şerif Baykurt, Türkiye'de Folklor, İstanbul 1976, s. 137, 188-189; Naki Tezel, "Büyük Folklorcu Mehmed Halid Bayrı", TDl., sy. 87 (1958), s. 160-164; Nejdet Sançar, "Türk Folklorunun Büyük Uzmanı Mehmet Halit Bayrı Kitapları, Makaleleri, Şiirleri ve Hakkında Yazılanlar", TKDB, IX/3-4 (1960), s. 127-147; İhsan Hınçer, "Bayrı (Mehmed Halid)", İst.A, V, 2315-2317; TDEA, I, 366-367.

Abdullah Uçman

BAYSUN, Mehmet Cavit

(ö. 1899-1968)

Türk tarihçisi.

15 Ağustos 1899'da İstanbul Beşiktaş'ta doğdu. Aslen İzmirli'dir. Babası İstanbul Sıhhiye müdürlerinden Dr. Ali Rıza Bey, annesi Şahin Paşa'nın kızı Bedriye Hanım'dır. İlk tahsilini 1908'de Abbas Ağa mahallesi ilkokulunda tamamladı. Daha sonra babasının memuriyeti dolayısıyla Halep'te Fransız mektebine devam etti. Askerlik görevini, Millî Mücadele'den önceki yıllarda babasıyla birlikte Batum ve Trabzon'da bulunduğu sıralarda onun yanında yaptı. İstanbul'a dönüşünde, daha önce Adana Lisesi'nde onuncu sınıfta yarım bıraktığı tahsilini 1922'de Nişantaşı Lisesi'nde tamamlayarak İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne girdi. 1926'da tarih hocası olarak İstanbul Erkek Lisesi'nde göreve başladı. Ardından Kandilli Kız Lisesi'nde ve Galatasaray Lisesi'nde aynı göreve devam etti. 17 Aralık 1937'den itibaren Edebiyat Fakültesi'nde orta zamanlar Garp tarihi derslerini okutmaya başladı. 1939'da üniversite doçentliğine, 21 Mart 1945'te de Türkiye Tarihi Kürsüsü'nde Türkiye ve Yeniçağ Avrupa tarihi profesörlüğüne yükseltildi. Bu arada İstanbul Yıldız Yüksek Teknik Okulu'nda inkılâp tarihi dersleri de veren M. Cavit Baysun 16 Kasım 1950'de Türkiyat Enstitüsü müdürlüğüne getirildi. Müşavir âza olarak çalışmakta olduğu İslâm Ansiklopedisi'ne Adnan Adıvar'dan sonra 1955'te müdür oldu. 19 Ocak 1960'ta ordinaryüs profesörlüğe yükseltildi. Ölümüne kadar Yeniçağ Tarihi Kürsüsü başkanı olarak görev yaptı. 19 Kasım 1968'de vefat etti. Kabri Beşiktaş'ta Yahya Efendi Dergâhı'ndadır.

21 Mart 1945'te Türk Tarih Kurumu'na aslî üye seçilen M. Cavit Baysun Osmanlı Türkçesi'ne ve edebiyata hakkıyla vâkıf, iyi aruz bilir, ifadesi kuvvetli bir tarih yazarıydı. Klasik Türk müziğinden hoşlanır, kendini tatmin edecek kadar da keman çalardı. Çok nâdir yazmaları ihtiva eden kütüphanesindeki kitapların büyük bir kısmı ölümünden sonra Yapı ve Kredi Bankası Kütüphanesi'ne intikal etmiştir.

Makalelerinin çoğu kurucusu bulunduğu Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Türkiyat Mecmuası, Tarih Vesikaları, Resimli Tarih Mecmuası, Akademi, Aylık Ansiklopedi ile Türk Ansiklopedisi, Cumhuriyet (gazetesi), Yeni Türk (mecmuası), Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Dergisi, Bilgi Mecmuası ile Meydan Larousse'ta yayımlanmıştır. Fakat esas ilmî makaleleri İslâm Ansiklopedisi'nde çıkmıştır. Bunlardan "Bağdat", "Belgrad", "Budin", "Cem Sultan", "Evliya Çelebi", "Kösem Sultan", "Lepanto" ve "IV. Murad" gibi maddeler, başlı başına birer kitap olacak şekilde tamamen orijinal kaynaklara dayanılarak hazırlanmış araştırmalardır. İslâm Ansiklopedisi'nde yayımladığı şehir tarihlerinde coğrafî şartları ve topografik değişmeleri göz önünde tutan, tarihî olayları tenkit ederek sonuçlarını ortaya koyan bir metot takip etmiştir. Aynı şekilde ele aldığı biyografilerde de o şahsın yaşadığı devri etkileyen sosyal ve siyasî olaylar üzerinde durmuştur. Titiz bir şekilde hazırlayıp neşrettiği eski metinler, tarihî ve edebî yönden olduğu kadar devrin siyasî ve sosyal meselelerine de ışık tutmaktadır. Meselâ bunlar arasında yer alan Mustafa Reşid Paşa'nın Paris ve Londra elçiliklerinde iken kaleme aldığı siyasî yazılarının bir kısmını Tarih Vesikaları Dergisi'nde (I/1, 2, 4, 6; II/7, 9, 12; III/13, 14), bir kısmını da Tarih Dergisi'nde (sy. 9, 14, 15, 16, 1718) neşretmiştir.

Bunlardan başka A. Cevdet Paşa'nın Tezâkir adlı eserini kırk cüz ve dört kitap halinde yeni harflerle yayımlamış (1953-1967), Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis'inin Yeniçağ Tarihi Kürsüsü tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmasında (İstanbul 1956) öncülük etmiştir. Ayrıca Cem Sultan, Hayatı ve Şiirleri (İstanbul 1946), Tiryaki Hasan Paşa ve Kanije Savaşı (İstanbul 1950) ile Millî Eğitim Bakanlığı'nın bastırdığı liseler için Orta Çağ Tarihi (İstanbul 1942) adlı eserleri yanında bir kısım şiirlerinden meydana gelen divançesi ile Manzum Kitâbeli İstanbul Çeşmeleri adlı eseri ise yazma halinde kendi kütüphanesinde bulunmaktadır.

M. Cavit Baysun asabî mizaçlı, gayet alıngan ve titiz huylu bir kimseydi. Tanımadığı şahıslarla temas etmekten çekinir, küçüklerinden devamlı hürmet beklerdi. Bir işi takip fikri inat derecesine varmış, arzu ettiği her şeyin kendi düşündüğü şekilde olmasını isteyen, tenkide

tahammülü az, ancak yakınlarını koruyan bir İstanbul efendisiydi. Kitaba karşı hastalık derecesine varan bir sevgisi vardı.

BİBLİYOGRAFYA

İÜ Ed.Fak. Sicil Arşivi, dosya nr. 25; Münir Aktepe, “Ord.Prof. M. Cavid Baysun”, TTK Belleten, XXXIII/129 (1969), s. 97-113; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Kaybettiğimiz Bir Değer: Ord.Prof. M. Cavid Baysun”, TD, sy. 23 (1969), s. 1-8; Orhan F. Köprülü, “Ord.Prof. Cavid Baysun’un Ardından”, a.e., s. 9-12.

M. Münir Aktepe

BAYSUNGUR, Gıyâseddin

(ö. 837/1434)

Timurlu devlet adamı, güzel sanatların hâmisi ve hattat.

Şâhruh Mirza'nın oğlu ve Timur'un torunu olan Baysungur, 21 Zilhicce 799'da (15 Eylül 1397) Herat'ta doğdu. Annesi Gevherşad Hatun'dur. Daha on sekiz yaşındayken babasının hâkimiyeti altında bulunan Tûs, Nîşâbur ve Esterâbâd şehirlerinin genel valisi olarak devlet işleriyle meşgul olmaya başladı. 1417'de devlet işlerinin yürütüldüğü Dîvân-ı Âlî-i Emîrî'de babasının yanında görev yaptığı için fiilen veliaht sayıldı. Onun burada divan üyesi olmayıp başkan olduğunu ileri sürenler de vardır (EIr., IV, 6). Baysungur Kara Yûsuf'un ölümü üzerine 1421'de bir müddet Tebriz valiliğinde bulunduysa da anne ve babasının yanında kalmayı tercih ettiğinden Herat'a döndü. Babasının seferlerine iştirak etmediği zaman geniş yetkilerle onun adına merkezde devlet işlerini yönetti. Ayrıca çeşitli seferlere de katılan Baysungur babasının 1421 ve 1429'da Türkmenler ile, 1427'de de Özbekler ile yaptığı savaşlarda kahramanlıklar gösterdi.

Baysungur edebiyat ve güzel sanatlara olan ilgisiyle tanınmıştır. Nitekim Herat'taki kütüphanesini zamanının bir sanat merkezi haline getirmiş ve 1431'de Tûs, Nîşâbur ve Esterâbâd'a genel vali olmasına rağmen Timurlular'ın Herat'ta ortaya koymuş olduğu kültür ve sanat hayatının çekiciliği yüzünden buradan pek ayrılmamıştır.

Gıyâseddin Baysungur üç dilde (Türkçe, Farsça ve Arapça) şiir yazmıştır. Şairlerle ve tasavvuf ehliyle oturup kalkan ve onlarla görüşen Baysungur'un 500.000 beyit tutarında şiir söylediği, bunlardan 120.000'ini topladıktan sonra bu işten vazgeçtiği rivayet edilir. Hint'te Farsça şiir söyleyen ünlü şair Emîr Hüsrev-i Dihlevî'ye hayran olan Baysungur Farsça'yı çok iyi biliyordu. Firdevsî'nin Şehnâme'sinin giriş kısmından anlaşıldığına göre muhtelif nüshalarını karşılaştırarak 1430'da bir çeşit tenkitli nüshasını hazırlatmıştır. Zeki Velidi, halen Tahran'da Gülistan Sarayı Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (nr. 6) ve nesta'lik yazı ile yazılmış

346 sayfa ve yirmi bir minyatürden ibaret olan Baysungurî Şehnâme adındaki bu eserin giriş kısmının Baysungur tarafından yazıldığını ve şehnâmeciliğin tarihini ilk defa onun incelediğini kaydetmektedir; ancak Nöldeke buna ihtimal vermeyerek tenkitli nüshanın başkaları tarafından yapılmış ve giriş kısmının da eski bir girişten istinsah edilmiş olduğunu söyler (bk. İA, II, 429). İranlı bilgin Muhammed Kazvînî de yukarıdaki görüşe yakın olarak bu hususta elde yeterli delil bulunmadığını belirtir (bk. Rypka, s. 157, not 77).

Baysungur Azerbaycan'daki seferden dönüşünde kendini sanat işlerine vakfetti. Şüphesiz Herat'ın kültür ve sanat merkezi olmasında babasının da rolü vardı. Yalnız Baysungur bu sanat hareketlerini hızlandırdı ve ileri götürdü. 1421'de Azerbaycan'da Türkmenlerle yapılan savaş dönüşü Tebriz'den beraberinde o devrin ünlü nesta'lik hattatı Mirza Ca'fer-i Tebrîzî'yi Herat'a getirerek kütüphanesine müdür tayin etti. Daha sonra davet edilen sanatkârlar da onun idaresi altında Baysungur'un özel kütüphanesini bir sanat merkezi haline getirdiler. Bu tarihlerde Baysungur'un kardeşi İbrâhim'in vali bulunduğu Şiraz ve İsfahan da sanat bakımından önemli birer merkez olmalarına rağmen buralardaki bazı sanatkârların da Herat'a gitmesi bu iki şehrin önemini azaltmıştı.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Herat'ta devrin en seçkin hattat, nakkaş, müzehhip ve mücellitlerinden meydana gelen kırk kadar sanatkâr bugün paha biçilmez derecede kıymetli eserlerini hazırlayarak Herat sanat ekolünü kurdular. Sanat tarihçisi Binyon bu ekolü "Baysungur Sanat Akademisi" olarak adlandırmıştır. Baysungur'a bağlı olmaları dolayısıyla kütüphane müdürü Ca'fer-i Tebrîzî ve yanındaki sanatkârların çoğu Herat'a geldikten sonra "Baysungurî" nisbesini kullanmışlardır.

Menâkıb-ı Hünerverân burada çalışan yirmi yedi kişinin adlarını verir (s. 28-31). Bu tarihte hat sanatı henüz gelişme durumundaydı. Devrine göre dikkati çeken aklâm-ı sitte* hattatlarından Muhammed Emîn b. Dânişmend, Mahmud Sultânî ve Azîz b. Muhammed yazının İran sahasında gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Kaideleri yeni belirmeye başlayan nesta'lik yazıda isim yapan hattatlardan Ca'fer-i Tebrîzî, Şemseddin Muhammed b. Hüsâm el-Herevî (Şems-i Baysungurî), Pîr Hüseyin Kâtib, Abdurrahman Kâtib de yukarıdakiler gibi Baysungur Sanat Akademisi'nin üyeleri arasındaydı.

Bunlardan birincisi ünlü Baysungurî Şehnâme'yi (838/1435) ve Gülistân'ı (830/1427), Şemseddin Sultânî olarak bilinen ikincisi de Hâcû-yi Kirmânî'nin Hümâ ve Hümâyûn (831/1428) adlı eserini ve ayrıca Dîvân-ı Hüsrev-i Dihlevî (820/1417) ile halen İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Dîvân-ı Hâfız̧'ı istinsah etmişlerdir. Kütüphanede çalışan nakkaşlar da yazılan eserlerin minyatürlerini yapmakla görevli idi. Mevlânâ Halîl (Emîr Halîl) veya Halîl-i Baysungurî olarak bilinen minyatürcü adı geçen şehnâmeyi, Gıyâseddin Nakkaş ise Hümâ ve Hümâyûn'u resimlendirmişlerdi. Ayrıca yine Tebriz'den gelen Seyyid Ahmed Nakkaş ile Hacı Ali Musavvir dışında Üstad Veliyyüddin, Sîmî-i Nîşâbûrî ve Seyfeddin Nakkaş da o devrin tanınmış müzehhip ve minyatürcüleri arasındaydı. Cilt sanatı da Baysungur zamanında dikkate değer bir gelişme gösterdi. Kıvâmüddîn-i Tebrîzî ilk olarak kabartma cilt yapma sanatını getirdi. Bugün de Türkiye'de tezhip, minyatür ve ciltte Herat üslûbu revaçtadır.

Kısa bir süre içinde güzel sanatları zirveye ulaştıran Baysungur, İran sahasında henüz tesirini sürdüren Yâkut el-Müsta'sımî ekolünün en mâhir ve en usta temsilcisiydi. Aklâm-ı sitteyi Şemseddin Muhammed b. Hüsâm el-Herevî'den öğrendi. Herevî ona ders verdiği için imzalarında iftihar makamında olmak üzere

isminden sonra Baysungurî nisbesini kullanırdı. Baysungur'un bugün Türkistan'da özel ellerde bulunan bazı levhalarından başka kitâbe olarak en meşhur eseri, Meşhed'de annesinin 1430'da yaptırdığı ve Türk-İran mimarisinin şaheserlerinden olan Gevherşad Camii'nin (Mescidi Gevherşâd) güney eyvanı üstüne yirmi yaşındayken yazdığı metrelerce uzunluğundaki yazılarıdır. Önemli bir eseri de muhakkak hattıyla yazdığı büyük boydaki mushaftır. Bu eser, uzun müddet seferlerde ordunun önünde taşınmış, Safevîler zamanında sayfaları koparılarak devletin ileri gelenlerine hediye olarak verilmiştir. Günümüze intikal eden beş altı sayfası Meşhed ve Tahran kütüphanelerinde teşhirde bulunmaktadır.

Baysungur son derece cesur, hoşsohbet, nazik, hükümlerinde âdil, fakir ve yetimlere karşı müşfik bir kişi idi. Fazla içki yüzünden hastalanarak otuz yedi yaşında 7 Cemâziyelâhir 837'de (19 Ocak 1434) Herat civarında Bâğ-ı Sefîd Sarayı'nda vefat etti. Ölümü üzerine tutulan matemin azameti ancak

babası Şâhruh, Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî’nin vefatında görülmüştür. Cenazesi annesi adına yapılan medresede defnedildi. 1980’deki çarpışmalarda eski şehir çok zarar gördüğü için mezarın bugünkü durumu belli değildir.

Baysungur’dan sonra Herat’ta oğulları Alâüddevle ile Bâbür Mirza onun yolunda yürümüşlerse de o döneme ait eserlerdeki asalet ve güzelliğe bir daha ulaşılamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kummî, Gülistân-ı Hüner, nâşirin önsözü, s. 19, 37, 38, 39, ayrıca bk., s. 27, 28, 30, 59; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 28-31, 141-142; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 60-61; Browne, LHP, III, 108, 366, 380, 385-387, 395-396, 400, 424, 427, 438, 453, 473, 499-501; Abdülmuhammed Alizâde Îrânî, Peydâyiş-i Hatt u Hattâtân, Kahire 1345, s. 142-144; Beyânî, Hoşnüvîsân, II, 312; L. Binyon - J. V. S. Wilkinson - B. Gray, Persian Miniature Painting, London 1933, s. 50-59, 68-71; A. U. Poppe, A Survey of Persian Art, Oxford 1939, V, 888-911; Rypka, HIL, s. 157, not 77; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat, İsfahan 1391, s. 206, 324, 456, 458; Hüseyin Nahcivânî, “Târîh-i Peydâyiş-i Kur ʾân-ı Büzürg be-Hatt-ı Zîbây-ı Bâysungur”, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, IV, Tebriz 1337, s. 329-331; Zeki Velidi Togan, “Büyük Türk Hükümdarı Şahruh”, TDED, III/3-4 (1949), s. 528-537; a.mlf., “Baysungur”, İA, II, 428-430; a.mlf., “Herat”, a.e., V/1, s. 435-436; M. Kemal Özergin, “Temirlü Sanatına Ait Eski Bir Belge: Tebrizli Ca’fer’in Bir Arzı”, STY, VI (1974-75), s. 474-476; H. R. Roemer, “Bāysongor”, EIr., IV, 6-9; Dj. Khaleqhi Motlagh, “Bāysongorī Saah-nama”, a.e., IV, 9-10.

Ali Alparslan

BAYTÂR

البيطار

Abdürrezzâk b. Hasen b. İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî ed-Dımaşkı (ö. 1837-1917)

Suriyeli din âlimi, edip, şair ve tarihçi.

Şam'ın Meydan mahallesinde dünyaya geldi. Büyük âlimler yetiştiren köklü bir aileye mensuptur. İlk bilgileri babasından aldı. Şam kurrâsının üstadı Ahmed el-Hulvânî'nin yanında hâfızlığını tamamladıktan sonra Abdülganî el-Baytâr'dan kıraat, Şam fetva emini olan ağabeyi Muhammed el-Baytâr'dan Hanefî fıkhını öğrendi. Dinî ve aklî ilimlerdeki bilgisini genişletmek için Muhammed et-Tantâvî'den matematik ve astronomi dersleri aldı. Abdülkadir el-Cezâirî'den başta el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye olmak üzere bazı tasavvufî eserler okudu. Tefsir âlimi Cemâleddin el-Kāsımî ve Mısır müftüsü Muhammed Abduh'la görüştü; onların takdir ve saygısını kazandı. Iraklı âlimlerden Mahmud Şükrî el-Âlûsî ile tanıştı ve dostluk kurdu.

Bid'at ve hurafelerle mücadeleye girişen ve Bektaşî tarzındaki fıkraların dinî hayata verdiği zarara dikkatleri çeken Baytâr kuvvetli bir selefî temayüle sahipti. İsrâiliyat, hurafe ve menkıbe türünden rivayetleri akıl süzgecinden geçirir ve bunların akla uygun düşmeyenlerini kabul etmezdi. Türbe ve yatırlardan medet umma anlayışına karşı çıkarak bu konuyla ilgili hurafe ve bâtıl itikadlarla savaşmış ve sadece Allah'a dua edilip ondan yardım istenmesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Kur'an'ın hayata hâkim kılınması, sünnetin canlandırılması ve ictihad yapılması lâzım geldiğini savunması, yeni bir mezhep kurmakla suçlanmasına yol açtı. Muhalifleri onun Suriye'yi İngilizler'in idaresindeki Necd ve Mısır'a teslim etmek için faaliyet gösterdiğini iddia ettilerse de Suriye Valisi Şükrü Paşa'nın 1906'da açtığı soruşturma sonucunda bu iddianın asılsız olduğu anlaşıldı. Aynı yıl İstanbul'da iken şeyhülislâmlık makamı tarafından Suriye'nin büyük merkezlerinde müftü veya kadı olması için yapılan teklifi kabul etmeyerek

Şam’a döndü. Burada Meydan mahallesindeki Kerîmüddin Camii’nde bir yandan vaaz vermeye, diğer yandan cami civarındaki evinde özel mahiyette ilmî sohbetler düzenlemeye başladı. 1909’da Sultan Reşad’ın tahta çıkış töreninde Suriye’yi temsil etti. Mûsiki sahasında da engin bilgisi olan Baytâr 10 Rebîülevvel 1335’te (4 Ocak 1917) Şam’da vefat etti.

Eserleri. 1. Hilyetü’l-beşer* fî târîhi’l-karni’s-sâlis ʿaşer. Muhibbî’nin Hulâsatü’l-eser ve Murâdî’nin es-Silkü’d-dürer adlı eserleri örnek alınarak yazılan bu kitapta meşâyihin hal tercümeleri ve eserleri söz konusu edilmiş, onlardan nakledilen bazı garip menkıbeler ve birtakım bid‘atlar anlatılmıştır. Çağı ve çağdaşları hakkında değerli bilgiler veren Baytâr’ın bu eseri, o dönemi dinî, ilmî, fikrî ve sosyal yönden incelemek isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynaktır. Hilyetü’l-beşer, eser üzerinde yayımlanmamış bir ihtisar çalışması bulunan yazarın torunu ve Arap Dili Akademisi (Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye) üyesi Muhammed Behcet el-Baytâr tarafından neşredilmiştir (I-III, Dımaşk 1961-1963). 2. el-Mebâhis̱ü’l-ġurer fî hükmi’s-suver. Peygamber ve evliyanın resimlerinin yapılmasına karşı çıkan Baytâr bu maksatla bu eseri yazmıştır. Saîd el-Bâbî Ahkâmü’t-tasvîr adlı eserinde Baytâr’a özel bir bölüm ayırmıştır. 3. erRihle. Hicaz ve Kudüs’e yaptığı ziyaretlerle ilgili hâtıralarını topladığı eseridir. 4. Şerhu’l-ʿAkīdeti’l-İslâmiyye. Mahmud Hamza Efendi’nin eserinin şerhidir. 5. el-Münne fi’l-ʿamel bi’l-Kitâb ve’s-Sünne. 6. el-Lümʿa fi’l-iktidâ hâle’t-teşehhüd min salâti’l-cumuʿa (henüz yayımlanmamış olan son dört eseri için bk. Kehhâle, V, 217; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, s. 176).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk el-Baytâr, Hilyetü’l-beşer fî târîhi’l-karni’s-sâlis ʿaşer (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1961-63, I, nâşirin girişi; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 351; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 217; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 410; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerrihîne’d-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 401; Kemal Süleyman es-Salîbî, Müntehabâtü’t-târîh li-Dımaşk, Beyrut 1399/1979, s. 760, 761; Maʿa’l-

Mektebe, s. 107; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1408/1987, s. 176.

Beşşâr el-Melâzî

BAYTARLIK

Arapça'da baytâr, batîr, mübeytır ve biyatr şekillerinde de görülen baytar ve "baytarlık" anlamında kullanılan baytara kelimelerinin menşei tartışmalıdır. Arap lugatçıları eski baytarların, hayvanların yara ve hastalıklarını daha çok kan almak suretiyle tedavi etmelerini göz önünde tutarak bu kelimeleri batr (yarmak) köküne bağlamaktadırlar (bk. Lisânü'l-ʿ Arab, "btr" md.; Kāmus Tercümesi, "btr" md.). Batılı araştırmacılarsa baytarın özellikle eski Arapça kaynaklardaki biyatr şeklini ele alarak aslının Grekçe ippiatros (at hekimi) olduğunu ve Arapça'ya, Arap panayırlarında gezginci nalbantlık yapan ve atları tedavi eden Bizans baytarları vasıtasıyla girdiğini ileri sürmektedirler (İA, II, 431; EI² [İng.], I, 1149). Baytarlık üzerine kaleme alınmış kitapların hemen tamamının atları konu edinmesi ve bu konudaki eski Grek kaynaklarının Arapça'ya ilk tercüme edilen eserler arasında bulunması, ikinci görüşün daha akla yakın olduğunu göstermektedir. Ayrıca baytarlıkla ilgili kitaplara baytarnâmenin yanı sıra feresnâme ve esbnâme (at, beygir kitabı) adlarının da verilmesi (aş. bk.) bu görüşü güçlendirmektedir. Baytar ve baytara kelimeleri bugünkü İspanyolca'da da Arapça'dan alınmış albéitar ve albeitaria şekillerinde kullanılmaktadır. Türkiye'de ise baytar ve baytarlık terimleri 1937'ye kadar kullanılmış, bu tarihten itibaren 3203 sayılı Ziraat Vekâleti Vazife ve Teşkilât Kanunu'yla bunların yerine resmiyette veteriner ve veterinerlik kelimeleri getirilmiştir.

Tıbbın ana kollarından biri olan baytarlık, hayvanların, sağlıklarının korunması, hastalık ve sakatlıklarının tedavisi, üretim ve verimliliklerinin arttırılması gibi konuları inceleyen bir ilim dalı olarak tarif edilebilir. İslâm'dan önce baytarlık hayvancılıkla uğraşan bedevî Araplar arasında bilinmekte, uyuz, veba, dizanteri, kuduz, ruam ve atlarla develerde görülen bazı sinir ve göz rahatsızlıkları gibi hastalıkların birçoğu ustalıkla tedavi edilebilmekteydi. Câhiliye ve İslâm devirlerini idrak etmiş Âs b. Vâil (ö. m. 622) gibi birçok baytar yetişmiş olmasına rağmen o döneme ait herhangi bir yazılı belge mevcut değildir. Arap yaşayışında deve, etinden, sütünden ve gücünden faydalanılan çöle uyum sağlamış güçlü bir hayvan, at ise çevik ve hızlı bir binek olarak görülmüş, ata sahip olmak da bir üstünlük ve zenginlik alâmeti kabul edilmiştir. Zamanla yerleşik hayata geçen göçebe

Araplar, devrin ihtiyaç ve değer anlayışının gereği olarak atlara daha fazla önem vermiş, bunun sonucunda at cinsleri, bunların bakım ve tedavisi konuları ön plana çıkmış, ayrıca âyet ve hadislerde bir savaş aracı olarak atın övülmesi (el-Enfâl 8/60; en-Nahl 16/8; el-Âdiyât 100/1-5; Buhârî, "Cihâd", 43, 44, "Humus", 8, "Menâkıb", 28; Müslim, "Zekât", 26; Nesâî, "Hayl", 6; İbn Mâce, "Cihâd", 14), binicilik ve at yetiştiriciliğini teşvik etmiştir. Bu sebeplerle son asırlara kadar baytarlığın asıl konusu at olmuş, inceleme ve araştırmalar at üzerine yapılmış, bu konuda diğer hayvanlara daha az yer verilmiştir. Her şeyden önce atın savaşlarda çok önemli bir taarruz ve savunma aracı olarak görülmesi hem atın değerini yüceltmiş hem de bu mesleğin ordunun himayesine girmesini sağlamıştır. Müslüman doktor ve eczacılar baytarlık ve insan tedavisinde hayvanlardan faydalanmak gayesiyle onları incelemeye çok dikkat sarfetmişlerdir. Câhiz'in Kitâbü'l-Hayevân, Demîrî'nin Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-ahbâr, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr, Kalkaşendî'nin Subhu'l-aʿşâ ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sı gibi "ilm-i hayevân" (zooloji) konusunu ele alan eserler baytarlıktan ziyade hayvanların anatomisi, üreme şekilleri, gebelik ve kuluçka dönemleri ve organlarının tedavide kullanılması (menâfiu'l-hayevân) gibi hususları incelemişlerdir. Fahreddin er-Râzî Hadâʾiku'l-envâr'ında (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1759, vr. 121a-123a), Şemseddin el-Âmülî Nefâʾisü'l-fünûn'unda (II, 197-301), Molla Fenârî Ünmûzecü'l-ʿulûm'unda (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2781, vr. 108b) ve Dâvûd-i Antâkî Tezkiretü üli'l-elbâb'ında (s. 51-70) baytarlık konusunu müstakil olarak ele alıp açıklamışlardır. Bunların dışında vasiyetnâme tarzında yazılan Unsûrülmeâlî Keykâvus'un Kābûsnâme adlı eserinde ahlâk, siyaset, tıp ve daha birçok konuyla birlikte iyi bir atta bulunması gereken vasıflardan da (25. bölüm) bahsedilir. Diğer hayvanlar yanında bilhassa atlar hakkında genel bilgilerle at hastalıkları ve tedavilerinin anlatıldığı eserlere baytarnâme, feresnâme veya esbnâme adı verilir. Genellikle baytarnâmeler atla ilgili âyet, hadis ve rivayetler, iyi bir atta bulunması gereken özellikler, at satın alınırken dikkat edilecek noktalar ile muhtemel kusurlar, at bakımı ve eğitimi, kısrakların yavrulaması, sağlıklarının korunması vb. bilgiler verdikten sonra hastalıkların sebep, belirti ve tedavilerinden bahseder.

Baytarlıkla ilgili en eski telif eser, Ubeyd b. Hammâd el-Halebî'nin tertip ettiği şekliyle günümüze kadar gelen ve Hz. Ali'nin seyisi Kamber'e ait

olduğu iddia edilen Baytarnâme'dir (Gotha, nr. 2086, 78 varak; Mısır, Halil Ağa Ktp.). Yine aynı şahsın Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de saklanan Siyâsetü'l-hayl ve'l-edviye... adındaki bir başka eseriyle Gotha'da Kitâbü's-Siyâse fî maʿrifeti'l-hayl adıyla kayıtlı kitap aynı eser olmalıdır (Gotha, nr. 107/1). Abbâsîler devrinde II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan geniş tercüme faaliyeti tıp ilmi yanında baytarlığın da gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Aristo'ya mal edilen sahte (apokrif) eserlerden biri olan ve Arapça bir nüshası (Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye, Tıp, nr. 594, vr. 149b-151ª, h. 859) ile Türkçe birçok nüshası mevcut olan Baytarnâme (Köprülü Ktp., nr. 361/2, vr. 14b-19ª, nr. 361/4, vr. 62b-76b; Österreichische Nationalbibliothek, nr. 1485, 30 varak, h. 1110, nr. 1486, 7 varak, nr. 1487, 51 varak; diğer nüshalar için bk. Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 132-133), Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) Yunanca'dan Arapça'ya çevirdiği Manisalı Theomnestos'un Kitâbü'l-Baytara'sı (Köprülü Ktp., nr. 959, vr. 1b-50ª, h. 674; Bibliothèque Nationale, nr. 2810, vr. 1-46, h. 750; Bibliothecae Bodlianae, nr. 360) ile Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288/901) bir mukaddime ilâve ederek (Köprülü Ktp., nr. 959/2, vr. 50b-86b) Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettiği Tyanalı Apollonios'a izâfe edilen Kitâbü'l-Baytara adlı kitap (Köprülü Ktp., nr. 959/3, vr. 86b-167b, h. 674; Bibliothèque Nationale, nr. 2810/2, vr. 46-170, h. 750; Gotha, nr. 2073, 144 varak, nr. 2077, 80 varak), ilk tercüme edilen eserlerdendir.

Yukarıda adı geçen Kamber'e ait eserin sahte bir eser olacağı kuvvetle muhtemel olduğundan, Abbâsîler'den Mu'tasım-Billâh (833-842) ve daha sonraki halifelerin mîrâhuru (reîsü'l-ıstabl) olan ve bir ara Enbâr kumandanlığı da yapan (251/865) Nâsırüddin Muhammed b. Ya'kub b. İshak b. Ahî Hizâm el-Huttelî'nin (el-Hutalî) eserlerini İslâm âleminde bu konuda

yazılanların en eskisi saymak gerekir. Halife Mu'tazıd-Billâh'ın da (892-902) mîrâhuru olduğu rivayetlerine bakılırsa 279 (892) tarihinde henüz hayatta olduğu anlaşılan İbn Ahî Hizâm'ın baytarlık ve binicilikle ilgili eserleri günümüze kadar gelmiştir. Farklı nüshalarda değişik isimlerle zikredilen Kitâbü'l-Hayl ve'l-fürûsiyye ve'l-baytara adındaki eseri binicilik, cihad, silâhların en iyi şekilde nasıl kullanılacağı, atların çeşitleri, vasıfları ve üretilmeleriyle gıdaları, hastalık ve tedavileri, nallama usulleri, uyumlu ve kusurlu yönleri yanında katır ve merkep hakkında da bilgiler verir;

ayrıca bazı Arap şairlerinin şiirlerinden iktibaslar yapar (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 257, 110 varak, h. 759; Ayasofya, nr. 2899/1, vr. 1-119; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3174/1, vr. 1-135ª; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 71, 125 varak, h. 1006; Bursa İl Halk Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 833, 113 varak, h. 856; Berlin, nr. 5555; British Museum, nr. 813; Leiden Bibl. Acad., nr. 1407/9; Chester Beatty Özel Ktp., nr. 3073; Bibliothèque Nationale, nr. 2815 ve 2824). Bir de muhtasarı bulunan (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3510, 132 varak) eserin Mercier tarafından Fransızca tercümesi La Parure des cavaliers adıyla ve renkli resim ilâvesiyle basılmıştır (Paris 1924). Otuz bab olarak tertip edilen Kitâbü'l-Baytara'sında atların dişleri, huy ve renkleri, organlarının isimleri, atın eğitim ve yetiştirilmesi, doğum ve doğum sonrası kusurlarını anlattıktan sonra atın hastalık ve tedavisine geniş bir bölüm ayıran müellif, son bölümlerde yılan, akrep gibi haşarat sokmaları ile deve, sığır ve koyunların tedavilerinden bahseder. Arapça bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3607, 345 varak) Câmiʿ fî ʿilmi'l-baytara adıyla kayıtlı olan eserin Türkçe tercümesi yine aynı kütüphanenin Fâtih bölümünde (nr. 3535, 157 varak, h. 943), Farsça tercümesi de Leiden Bibl. Acad.'dadır (nr. 1412); diğer Arapça nüshaları ise Bibliothèque Nationale (nr. 2823), Österreichische Nationalbibliothek (nr. 1478/9), Bankipûr Bahâdır Hudâbahş Han Ktp. (IV, nr. 114), Chester Beatty Özel Kütüphanesi'nde (nr. 4161) bulunmaktadır. İbn Ahî Hizâm'ın sadece binicilik (fürûsiyye) konusunu işleyen bir de Kitâbü'l-Fürûsiyye'si vardır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2899/2, vr. 122-252; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3174/2, vr. 136b-234ª). Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 1362, vr. 1b-13ª, 13b-18ª) aynı addaki eser tertip ve muhteva açısından bununla aynı görünmemektedir; ancak ilk eserden seçilmiş bazı bölümler olması da mümkündür. Müellif büyük bir ihtimalle baytarlık ve binicilik konularında ilk kitabını kaleme almış, daha sonra da bunu genişleterek her iki konuda ayrı ayrı birer eser yazmıştır. Bunların yanında İbn Ahî Hizâm'ın çağdaşı Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 260/873 [?]) Kitâb fi'l-hayl ve'l-baytara'sı da (Bağdat, el-Methafü'l-Irâkı, nr. 134, 112 varak, h. 1021; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tıp, nr. 914) ilk telif edilen eserlerdendir.

Ahmed b. Muhammed b. Ebû Kutayre tarafından Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh Nizâr b. Mead (ö. 386/996) adına telif edilen, fakat daha sonra Memlükler zamanında İbn Ahî Hizâm'a nisbet edilen Kitâbü'l-Fürûsiyye

veya bazı kaynaklarda Kitâbü'l-Hayl ve sıfâtühâ ve elvânühâ ve şiyâtühâ ve aʿlâmühâ ve ilâcühâ... adıyla zikredilen eser IV. (X.) yüzyılda yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3705, 206 varak). Birkaç baskısı yapılan (Bulak 1316-1321; Beyrut 1978) İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) muhtevası geniş bir lugat özelliğinde el-Muhassas, adındaki eseri deve, koyun, keçi gibi etleri yenen diğer hayvan ve kuşların özellikleriyle insan ve hayvanlarda görülen ortak hastalıklardan söz eder. İbnü'l-Avvâm'ın (ö. 580/1185 [?]) meşhur ziraat kitabı Kitâbü'l-Filâha'nın ilk otuz faslı bitki, son dört faslı ise hayvan yetiştirmekle ilgilidir. İlgili bölümlerde evcil hayvanlardan koyun, keçi, at, deve ve arıların hastalıkları, tedavileri, yetiştirme usulleri ile yıkama, masaj gibi basit tedavi şekillerinden bahseden eserin tercüme ve yazmaları mevcuttur (bk. Brockelmann, I, 651-652; Sezgin, IV, 311-312). Otuz bölüm halinde hazırlanan Ahmed b. Hasan b. Ahnef'in, resimlendirme stili Abbâsîler ve Bağdat mektebine delâlet eden ve yazma resimli eserlerin en müzeyyeni olan Muhtasaru Kitâbi'l-Baytara'sının bir nüshası Ali b. Hasan b. Hibetullah (TSMK, III. Ahmed, nr. 2115, 168 varak, h. 606; aynı nüshadan bir tane de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir, bk. M. Mâhir Hamâde, s. 182), bir başka nüshası ise Abdülkerîm b. Ali el-Halebî tarafından istinsah edilmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 2024, 106 varak, h. 880). Tıp, fizik, matematik ve bilhassa astronomi sahasında yazdıklarıyla tanınan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) muhtemelen İsmâilî emîrlerinden Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr adına izâfetle adlandırdığı el-Baytaratü'n-Nâsırî'nin I. cilt dışındaki ciltlerinin mevcudiyeti henüz bilinmemektedir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1804, 148 varak). Yemen Resûlîler Devleti hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî'nin (ö. 696/1296) binek ve zinet hayvanları at, katır ve eşekten sonra deve, sığır, koyun ve keçi hastalıklarından muhtasar olarak bahseden el-Mugnî fi'l-baytara'sı, bu hususta elde edilen tecrübelerin toplandığı değerli bir kitaptır. C. Brockelmann (GAL Suppl., I, 901) ve Hayreddin ez-Ziriklî'nin (el-Aʿlâm, V, 69) el-Melikü'l-Eşref'in kitapları arasında zikrettikleri bu eser, Âtıf Efendi Kütüphanesi (nr. 1959, 71 varak, h. 1172) nüshasında Celâleddin es-Süyûtî'ye nisbet edilmiştir (ayrıca bk. Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 365).

VIII. (XIV.) yüzyıl, baytarlık sahasında önemli birçok eserin kaleme alındığı en parlak devir olarak görünmektedir. Eski Arap, Bizans, İran ve Hint âlimleriyle filozoflarından nakledilen bilgilere kendi tecrübelerini de

ilâve eden Ebû Abdullah es-Sâhib Tâceddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hinnâ'nın (ö. 707/1307) iki ciltlik Kitâbü'l-Baytara'sı, zamanımıza ulaşan önemli bir baytarlık kitabıdır. Elli yedi bab altında at, katır, eşek vb. hayvanların özellikleri ve kusurları izah edilen müellif hattı I. cilt (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3608, 180 varak), hastalık alâmetlerinin anlatıldığı son bölümde 114 belirtinin sayılmasıyla tamamlanır. Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılan eserin (Frankfurt 1405/1984) 239 bölüm olan ve tamamen ilâçlardan bahseden II. cildinde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3609, 164 varak) 13-42, 170-179 arası ile son üç bab noksandır. Memlük sultanı Seyfeddin Kalavun (ö. 689/1290) devrinde Akkâ Kalesi'nde telifine başlanan ve 689 (1290) yılı başlarında bitirilen bir diğer eser, Emîr Bedreddin Bektût'un (ö. 711/1311) binicilik ve baytarlıkla ilgili Kitâbü'l-Fürûsiyye ve muʿâleceti'l-hayl adlı kitabıdır (Köprülü Ktp., nr. 1288/3, vr. 73b-98a; TSMK, III. Ahmed, nr. 3471/5, vr. 57b-74b, h. 901; Vakıflar Müzesi, nr. 2107, 95 varak, h. 889; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4826). Köprülü nüshasının sonunda müellifin ilâvesi olan bir de zeyil mevcuttur (vr. 99b-101b). Mısır Memlük sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (ö. 741/1341) mîrâhur ve baytarı ünlü İbnü'l-Münzir el-Baytâr Kâmilü's-sınâʿateyn fi'l-baytara ve'z-zerdeka, diğer adıyla Kâşifü'l-veyl fî maʿrifeti emrâżi'l-hayl

veya sultana izâfetle Kitâbü'n-Nâsırî diye de tanınan on bölümlük eserinde, kendisi ve babasının tecrübelerinden faydalanarak at ve at yetiştiriciliği ile baytarlıktan geniş bir şekilde bahsetmektedir. Atlara dair kitapların en muteberi olan bu nâdide eser koyun, sığır gibi diğer hayvanlardan da söz eder. At hastalıklarının izah edildiği beşinci bölümde hastalıklar, hastalığın belirtileri, sebepleri, tedavi yolları ile korunma usulleri ele alınır. Müellifin geniş ilim ve dirayetini gösteren en önemli husus, hastalıklarla hava durumu ve mevsimler arasındaki ilişkiyi tesbit etmesidir. Eser ayrıca çevre eğitimine ve çevrenin hastalığın yayılmasındaki tesirine işaret etmesi, koruyucu hekimliğin esaslarını ortaya koyması ve gerekli at gıdaları hazırlama hususunda tariflerde bulunması bakımlarından döneminde Batılı ilim adamlarını birkaç yüzyıl geride bırakmıştır. Hayvanların zehirlenme konusunu da işleyen müellif zehirlenme sebepleri, tedavileri ve korunma yollarını izah eder. İslâm kültürünün bu konuda ulaştığı fikrî gelişmenin zirvesi sayılabilecek bir zamanda telif edilen eser kendinden önceki gelişmeleri de ihtiva etmesi açısından önemli kabul edilmiş ve daha sonraki

eserlere kaynak olmuştur. Müellifin kendi hattıyla Sultan Muhammed b. Kalavun'un kütüphanesi için yazdığı nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 1956, 151 varak, h. 722; diğer nüshaları için bk. aynı kütüphanenin III. Ahmed, nr. 2031, 115 varak, h. 884; Emanet Hazinesi, nr. 1816, 76 varak; Emanet Hazinesi, nr. 1817, 136 varak, h. 1170 numaraları ve Bursa İl Halk Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1122, 156 varak, h. 970; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1968, h. 938; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 20, 237 varak, h. 1311 [son bölümden 12, 13, 14, 15. bablar noksandır]; Bağdat Eski Eserler Müzesi, nr. 187, 272 sayfa, h. 1022). Eseri Batı âlemine ilk defa tanıtan A. Perron bu nüshayı 1852-1860 yılları arasında tercüme etmiştir. Kitabın altı, yedi, sekiz ve dokuzuncu bölümlerinden meydana gelen tedavi konuları ise Muhammed b. Çerkez tarafından 1090'da (1679) Baytarnâme adıyla Türkçe'ye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3575) çevrilmiştir; daha sonra da kitabın tamamı Almanca'ya tercüme edilmiştir (1931). Eserin Avrupa kütüphanelerinde de yazma nüshaları bulunmaktadır (Chester Beatty Özel Ktp., nr. 4631; Gotha, nr. 2082/3; Österreichische Nationalbibliothek, nr. 1481; British Museum, nr. 994; Bibliothecae Bodlianae, I, nr. 376; Bibliothèque Nationale, nr. 2813/4; Mektebetü'l-belediyyeti'l-İskenderiyye, nr. 36). VIII. (XIV.) yüzyılda yazılan en önemli eserlerden biri de Resûlîler Devleti sultanlarından el-Melikü'l-Mücâhid Ali b. Dâvûd'un (ö. 764/1363) el-Akvâlü'l-kâfiye ve'l-fusûlü'ş-şâfiye (et-Tezkire fî maʿrifeti'l-baytara) adlı eseridir. Bir mukaddime ve altı bölümden oluşan kitabın dördüncü bölümünde at hastalıklarının belirti, sebep ve tedavi sırasına göre izahını; katır, eşek, deve ve fillerin anlatıldığı son kısımda da deve hastalık ve tedavilerini bulmak mümkündür. Yahyâ Vehîb el-Cübûrî, British Museum, Or., 3830'da (128 varak) kayıtlı nüshayı esas alarak bu eseri tahkik etmiştir (Beyrut 1407/1987). Tahkik sırasında müracaat edilen yazmaların diğer iki nüshası Paris'te (Bibliothèque Nationale, nr. 2820, 98 varak; nr. 2821, 140 varak), bir nüshası da Kahire'dedir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fürûsiyye, Teymûr, nr. 7, 156 varak). Eserin Köprülü nüshasının sonunda ta'likat* bulunmaktadır (Köprülü Ktp., nr. I/1225, vr. 1^{a}-86^{a}+97b-121b, h. 967; diğer nüshalar için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 252). VIII. yüzyıl Endülüs edip ve sosyologlarından İbn Hüzeyl el-Fezârî'nin (ö. 763/1361'den sonra) el-Fevâʾidü'l-müsattara fî ʿilmi'l-baytara adındaki eseri de basılmıştır (Madrid 1935).

Arnavutluk'ta Arapça müderrisliği yapan Türk asıllı Ali el-Arabî'nin XVI. yüzyılda konuyla ilgili yazdığı iki eserden birincisi olan Gazânâme'de cihad, gazâ, şehidlik, kahramanlık ve at beslemenin faziletinden bahsedilmekte (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2458/1, vr. 1-76[a]), ikinci eseri Baytarnâme'de ise atın önemi, cinsleri ve beslenmesini anlatan ilk iki babdan sonra üçüncü ve dördüncü bablarda atlarda baştan itibaren boyun, göğüs, sağrı ve ayaklardaki hastalıklar ele alınıp incelenmektedir. Ruamın insanlara geçtiğinden haberdar olan müellif şahsî tecrübe ve müşahedeleri sayesinde birçok hastalığı bilhassa malleus (çekiç) ve kuduzu çağdaşı Avrupa müelliflerinden daha doğru olarak anlatmayı başarmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2458, vr. 76b-164[a], h. 975).

XI. (XVII.) yüzyılın başlarında Osmanlı Sultanı I. Ahmed'in (1603-1617) emriyle Emîr Hâcib Âşık Teymûr'un ʿUmdetü'l-mülûk adlı eseri ismi tesbit edilemeyen bir kişi tarafından Tuhfetü'l-mülûk ve's-selâtîn adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Üç bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü baytarlık, ikinci ve üçüncü bölümleri de binicilik ve avcılık konularına dairdir (TSMK, Hazine, nr. 415, 253 varak). I. Ahmed'in hattatı Belgradlı Kenan tarafından İstanbul Süleymaniye'de yazılan ve atların yara, uyuz, sancı, arpalama, öksürük, iştahsızlık ve göz ağrısına karşı tedavi usullerinden bahseden Baytarnâme (Arkeoloji Müzesi, nr. 739, 76 varak, h. XI. asır; Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2822/1, vr. 1b-80b, h. 1158), ilmî bir kıymeti haiz olmayıp ampirik usullerden bahseder. Bu eserden, Timur'un şeyhülmeşâyih derecesinde bir baytar olduğunu ve ulemâdan Kadızâde Efendi'nin

Genç Osman'a ithafen bir baytarnâme yazdığını da öğrenmekteyiz. II. Selim zamanında yetişen Osmanlı tabiplerinden Ankaralı Kaysûnzâde Mehmed Nidâî (ö. 1020/1611), Sâhib Giray'ın hanhocalığı vazifesinde birkaç yıl kaldıktan sonra Konya'ya gelerek II. Selim'e intisap etti. II. Selim'in tahta çıkmasıyla hekimbaşılığa tayin edilen Nidâî'nin Tabâbet-i Beşeriyye ve Baytariyye ile Baytarnâme (manzum) adındaki iki eseri de baytarlıkla ilgilidir. Yukarıda da ismi geçen Füyûzî ve Kadızâde Mehmed adında iki ayrı şahsa nisbet edilen baytarnâme, baytarlık yönünden değersiz, ancak at bakımı açısından değerli olup Kitâb-ı Makbûl der Hâl-i Huyûl adıyla Ayasofya vâizi Balıkesirli Kadızâde Mehmed Füyûzî Efendi (ö. 1045/1635) tarafından yazılmış ve Genç Osman'a (1618-1622) ithaf

edilmiştir. Bir mukaddime ve dört babdan ibaret eserin çeşitli yazmaları vardır. Atların dişleri, ömrü ve iç organlarından bahseden dördüncü bab bazı nüshalarda hâtime olarak yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2055, 27 varak; Hüsrev Paşa, nr. 816/3, vr. 52b-82b; Esad Efendi, nr. 3695/9, vr. 123b-132ª; Kadızâde Mehmed, nr. 420; İÜ Merkez Ktp., TY, nr. 618, 2181; diğer nüshalar için bk. Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 312-313).

XIX. yüzyılın ilk yarısında baytarlık alanında yeni bir dönemin başladığına şahit olunmaktadır. Tarihte ilk baytarlık mektebi Claude Bourgelat'ın gayretleri, hükümetin ve bilhassa XV. Louis'in maddî desteğiyle Fransa'nın Lyon şehrinde açıldı (10 Ocak 1762). Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gelen birçok öğrenci burada yetişti. Zamanla diğer ülkelerde de aynı amaçla okullar açıldı ve büyük bir potansiyel elde edildi. İslâm âlemi geç de olsa bu birikimden faydalanma yoluna gitti ve Mısır'da birçok alanda olduğu gibi eğitim sahasında da yeni gelişmelere öncülük eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Kahire'de (Cîze) ilk baytarlık medresesi (Ebû Za'bel) açıldı (1831). Yeni açılan hendese (1816), tıbbiye (1827), eczacılık, ziraat ve baytarlık mekteplerinde Avrupa öğretim usul ve programları uygulanıyor, oradan getirilen hocalar da dersler verebiliyordu. Hatta İngiliz işgaline kadar (1882) devam eden Ebû Za'bel Baytarlık Mektebi'nin idaresi de Fransız baytar Hammond'a verilmişti. Ebû Za'bel Baytarlık Mektebi birkaç yıl kapalı kaldıktan sonra şiddetli ihtiyaç sebebiyle tekrar açıldı. Bu okuldan sonra İstanbul (askerî 1848, sivil 1889) ve Kazan'da da (1874) aynı amaçlı okullar hizmete girmiştir.

Mehmed Ali Paşa zamanında Mısır'da tercüme hareketi başlayınca, Paris'te eğitim görmüş Kahire doğumlu Katolik Yûsuf Fer'ûn adında bir kişi buraya davet edilmiş ve yeni açılan Baytarlık Medresesi'ne (Medresetü't-tıbbi'l-baytarî) danışman olarak tayin edilmişti. Kuvvetli Fransızca'sına karşılık Arapça'sı zayıf olan Yûsuf Fer'ûn baytarlıkla ilgili birçok kitap tercüme etmiştir. Girard'ın telifi et-Tavzîh li-elfâzi't-teşrîh (Bulak 1249) ile Teşrîhu'l-baytarî (Bulak 1249), Ebû Za'bel Medresesi hocalarından Bernes'in Tuhfetü'r-riyâz fî külliyyâti'l-emrâz (Bulak 1255, 125 sayfa), Lafargue'nin Nüzhetü'l-enâm fi't-teşrîhi'l-ʿâm (Bulak 1255), Rodde'nin en-Nuhbetü'l-baytariyye fî evsâfi hayli'l-cihâdiyye (Bulak 1249, 238 sayfa) ile et-Tuhfetü'l-fâhire fî heyʾeti'l-aʿzâʾi'z-zâhire (Bulak 1251), Ravzatü'l-

ezkiyâʾ fî ʿilmi’l-fîsyûlûcyâ (Bulak 1256), el-Mâddetü’t-tıbbiyyetü’l-baytariyye (Bulak 1255) ve daha önce Risâle fî ʿilmi’l-baytariyye adıyla basılan (1249) Risâle fi’t-tıbbi’l-baytarî (Bulak 1260) adlı eserler Yûsuf Fer‘ûn’un tercümeleridir. Bu tarihlerde Batı dillerinden Arapça’ya çevrilen Joseph Robinet’nin telifi ve Atıyye adında birinin tercümesi olan Mecmaʿu’l-gurer fî siyâseti’l-bakar (Bulak 1264/1848, 268 sayfa) adlı eser gibi daha birçok tercüme kitap ismi vermek mümkündür.

Osmanlı Türk baytarlarından Bursalı İbrâhim Edhem Bey (ö. 1315/1897-98), XIX. yüzyılın sonlarında yazmış olduğu matbu yaklaşık bin sayfalık İcmâl-i Baytara (İstanbul 1306) adlı eseriyle şöhrete kavuşmuş ve bu sahada gerçekten otorite olduğunu ispatlamıştır. Onunla aynı tarihte ölen Binbaşı Âdil Bey de eğitimini Fransa’da tamamlayıp İstanbul’a dönüşünde bakteriyolojihâneye tayin edilmiş ve buradaki ciddi çalışmaları neticesi son derece bulaşıcı bir hastalık olan sığır vebasına karşı kullanılan aşıyı bulmuştur. Pasteur’ün talebelerinden olan hocasının derslerinde tuttuğu evcil hayvanlarda bulaşıcı hastalıklarla ilgili notları basılmıştır (1312). Mısır Baytarlık Medresesi vekillerinden Abdülazîz en-Nu‘mânî’nin et-Tıbbü’l-baytarî (Kitâb fi’t-tıb) adlı eseriyle (Bulak 1913, 455 sayfa) Ebû Hâmid b. Abdullah el-Alemî et-Tihâmî’nin (ö. 1921) en-Nesemâtü’l-muʿattara fî edviyeti’l-hayl ve ʿilmi’l-baytara’sı da anılmaya değer eserlerdir.

Muhammed ed-Demûşî’nin istinsah ettiği (893/1488) ʿAvnü ehli’l-cihâd (TSMK, III. Ahmed, nr. 1951); Muhammed b. Muhammed es-Süheylî eliyle Özdemir b. İnal için istinsah edilen (913/1507) Kitâbü’l-Baytara (Köprülü Ktp., nr. 1589/35, vr. 213ª-242b arası hamişinde) veya Kitâb fî ʿilmi’l-baytara ve ahvâli’l-hayl ve muʿâlecetihâ (TSMK, III. Ahmed, nr. 1959); el-Cevâhirü’l-müntehabe mine’l-fevâʾidi’l-mücerrebe fîmâ yeteʿallak bi’l-baytara (Manisa İl Halk Ktp., nr. 6461/3, h. 994); Kitâb fî maʿrifeti’l-hayl ve’l-cihâd ve fî ʿilmi’d-darb (TSMK, III. Ahmed, nr. 2066); Mısır Çerkez sultanlarından

birine tâbi Tulû Bey adında bir zat için Arapça’dan Mısır Kıpçak Türkçesi’ne tercüme edilen at hastalıkları ve tedavilerine dair el-Baytaratü’l-vâzıh (TSMK, Revan, nr. 1695, 67 varak; eser hakkında bir değerlendirme için bk. Bodrogligeti, s. 115-125); Akrâbâzîn fî ʿilmi tıbbi’l-

hayl (bir tanım için bk. Sbath, s. 79-81); iki bölümden ibaret Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilen Kitâbü'l-Baytara fî vasfi'd-devâb mine'l-hayl ve gayrihâ (Gotha, nr. 2073, 118 varak) gibi pek çok eserin müellifleri ise tesbit edilememiştir. Bunlardan başka müellifi bilinmeyen veya ismi dışında hakkında bilgi bulunmayan Arapça, Farsça ve bilhassa Türkçe eserler pek çoktur (bk. Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 200, 269, 290, 334, 345, 383, 385, 402, 403, 404, 413, 427, 428, 437; Köprülü Ktp., nr. I/1589, II/361, III/726; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 927, Ayasofya, nr. 3606; Kılıç Ali Paşa, nr. 716, Esad Efendi, nr. 2458/2, 2481; TSMK, III. Ahmed, nr. 2114/1).

Türkiye'de baytarlık öğretimi II. Mahmud devrinde ordunun ihtiyacını karşılamak üzere iptidai bir şekilde başlamıştı (1841). Mareşal Moltke'nin delâletiyle Prusyalı baytar Godlowsky'yi davet eden Sultan Mahmud, onu baytarlık eğitiminin teşkilâtına memur etti. Fakat okuma yazma bilmeyen erlerden seçilen talebeler yüzünden bu teşebbüste başarıya ulaşılamadı. Ancak daha sonra Sultan Abdülmecid zamanında baytarlık eğitimi Harbiye Mektebi'nde özel bir sınıf olarak yeniden başladı (1849). İlk sivil baytarlık mektebi ise yarbay baytar Mehmed Ali'nin gayretleriyle kurulmuş (1889) ve Nâfia Nezâreti'ne bağlı Umûr-ı Baytâriyye Müfettiş-i Umûmîliği ihdas edilerek başına Mehmed Ali Bey getirilmiş ve böylece ilk sivil baytarlık teşkilâtının çekirdeği oluşturulmuştur. 1909'a kadar Orman Maâdin ve Ziraat Nezâreti'ne bağlı bir şube olarak çalışan bu müfettişlik daha sonra genel müdürlük haline getirildi (1914). Askerî ve sivil baytar okulları da Baytar Mektebi Âlîsi adıyla birleştirildi (1920). Baytar Umum Müdürlüğü, İktisat ve Ziraat Vekâleti'ne bağlı olarak İstanbul'dan Ankara'ya taşındı. Yüksek Ziraat Enstitüsü'nün kurulması (1933) üzerine Baytar Mektebi Âlîsi bu enstitüye bağlı Veteriner Fakültesi oldu, daha sonra da Ankara Üniversitesi'ne bağlandı (1948).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "btr" md.; Kāmus Tercümesi, "btr" md.; Buhârî, "Cihâd", 43, 44, "Humus", 8, "Menâkıb", 28; Müslim, "Zekât", 26; İbn Mâce,

“Cihâd”, 14: Nesâî, “Hayl”, 6; Şemseddin el-Âmülî, Nefâʾisü’l-fünûn, Tahran 1317 hş., II, 197-301; Abdullah b. Muhammed b. Cüzey, Kitâbü’l-Hayl: Matlaʿu’l-yümn ve’l-ikbâl (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Beyrut 1406/1986; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 354-355; a.mlf., Miftâhu’s-saʿâde, I, 330; Dâvûd-i Antâkî, Tezkiretü üli’l-elbâb, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’s-Sekāfiyye), s. 51-70; Keşfü’z-zunûn, I, 265; Tehânevî, Keşşâf, I, 44; W. Pertsch, Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Gotha 1878-92 → Kahire 1987, I, 192; IV, 101-114; C. Zeydân, Târîh, III, 25; a.mlf., Âdâb, I, 173; II, 530, 534-535; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu’l-ereb, III, 346-351; Serkîs, Muʿcem, II, 1445-1446, 1862; Osmanlı Müellifleri, I, 402; III, 206, 226, 230, 239, 246; Muzaffer Bekman, Veteriner Tarihi, Ankara 1940; Brockelmann, GAL, I, 282, 650-652; II, 168, 170, 242; Suppl., I, 385, 432-433, 901; II, 169, 252, 1037; Nihal Erk, XVI. Asır Veteriner Hekimliği ve Bu Asra Ait Eserler, Ankara 1955; a.mlf., İslâm Medeniyeti Çağında Veteriner Tabâbette Gelişmeler ve Naserî, Ankara 1959; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 569-593; II, 383-384; Sezgin, GAS, III, 261, 352, 353-354, 355, 375; IV, 311-312; G. Sarton, Introduction, New York 1975, II/1, s. 89-90; II/2, s. 1091; III/1, s. 284-285; III/2, s. 1216, 1238, 1837-1838; Mustafa Saîd es-Sabbâğ, Fihrisü mahtutâti Dâri’l-Kütübi’z-Zâhiriyye: el-ʿulûm ve’l-fünûnü’l-muhtelife ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1400/1980, s. 252-254, 257-259; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1975-82, I, 27, 368-369; II, 270; III, 99; a.mlf., Fihrisü mahtûtât, s. 14, 92, 127-128, 132-133, 150, 153, 157, 200, 206, 269, 290, 312-313, 334, 345, 347, 365, 381, 383, 385, 402, 403, 404, 407, 413, 427, 428, 437, 449; a.mlf. v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, III, 557; Abdürrezzâk es-Sümeyr, “ʿİlmü’t-tıbbi’l-baytarî ʿinde’l-ʿArab”, Ebhâsü’l-muʿtemeri’s-seneviyyi’s-sânî li’l-cemʿiyyeti’s-Sûriyye li-târîhi’l-ʿulûm, Haleb 1979, s. 247-249; Yûsuf K. Hûrî, el-ʿUlûm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1403/1983, s. 104-105; M. Mâhir Hamâde, el-Kitâbü’l-ʿArabî, Riyad 1404/1984, s. 182; Mehmet Bayrakdar, İslâmda Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara 1985, s. 153-156; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 69; VII, 145; VIII, 228; Anistas el-Kermilî, “el-Baytara ʿinde’l-ʿArâb”, el-Meşrik, I, Beyrut 1898, s. 684-686, 942-946; Paul Sbath, “Manuscript arabe sur la Pharmacope’e Hippiatrique”, BIE, XIV (1932), s. 79-81; A. Bodrogligeti, “The Medical Terminology in the Kitāb Baytarat al-Vāzıh, a Fourteenth Century Mamluk-Kıpchak Treatise on Veterinary Medicine”, TDED, XXI (1973), s. 115-125; Ali Abdülmelik

el-Meczûb, “Eserü’t-türâsi’l-İslâmî fî tekaddümi ʿulûmi’zzirâʿa ve’l-baytara”, Mecelletü Bahsi’l-ʿilmî ve’t-türâsi’l-İslâmî, VI, Mekke 1403-1404, s. 209-216; Celîl Ebü’l-Hab, “ʿİlmü’l-hayevân ʿinde’l-ʿArab”, el-Mevrid, XIV/4, Bağdad 1985, s. 93-112; Bustânî, DM, V, 770-771; J. Hell, “Baytar”, İA, II, 431; Ferid Vecdî, DM, II, 227-229; M. Plessner, “Baytār”, EI² (İng.), I, 1149; a.mlf., “Baytâr”, UDMİ, V, 288-289.

Kasım Kırbıyık

BAYTAZZÂDE ABDULLAH SERMEST

(bk. KİLİSLİ ABDULLAH SERMEST)

BAYUR, Yusuf Hikmet

(ö. 1891-1980)

Türk devlet adamı ve tarihçi.

İstanbul'da doğdu. Sadrazam Kıbrıslı Kâmil Paşa'nın torunudur. Babasını küçük yaşta kaybettiği için dedesinin yanında ve himayesinde yetişti. İlk ve orta eğitimini İstanbul'da, yüksek tahsilini Paris'te yaptı.

Türkiye'ye döndükten sonra Galatasaray Lisesi'nde öğretmenliğe başladı. 1920 yılında Kurtuluş Savaşı'na katılmak üzere Ankara'ya gitti ve Dışişleri Bakanlığı'nda görev aldı. İyi yabancı dil bildiği için kısa zamanda kendisini kabul ettirdi ve dış siyasetin belirlenmesinde önemli rol oynadı. Lozan Konferansı sırasında İsmet Paşa'nın müşavir kadrosunda yer aldı; 1925'ten sonra dış ülkelerde görev yapmaya başladı. 1927 yılında Belgrad orta elçiliğinden sonra cumhurbaşkanlığı genel sekreterliği yaptı. Ardından Afganistan büyükelçiliğinde bulundu. İlmî çalışmalarına Türk Tarih Kurumu üyesi olarak bu sıralarda başladı. Fakat daha önce Ankara'daki ilk memuriyet günlerinde Sevr Antlaşması'nı protesto eden Ankara hükümetinin haklılığını göstermek için imzasız olarak Türk Muâhede-i Sulhiyyesi ve Mâhiyyeti Hakîkiyyesi (İstanbul 1336) adlı risâleyi kaleme almıştı.

Esas siyasî hayatı 1933'te Manisa milletvekili olunca başladı. Kısa süren Maarif vekilliği sırasında üniversite reformu yapıldı ve üniversitelerde inkılâp tarihi derslerinin mecburi olarak okutulması kabul edildi. İlk dersi 4 Mart 1934 günü İstanbul Üniversitesi'nde bizzat kendisi verdi. Atatürk'ün ölümü üzerine yeni cumhurbaşkanı adayını belirlemek için toplanan Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubu toplantısında 323 kişi arasında oyunu İsmet İnönü'ye vermeyen tek mebus oldu. Daha sonra Ankara Üniversitesi'nin çeşitli fakülte ve yüksek okullarında Türk inkılâp tarihi dersleri veren Bayur siyasî tarih profesörlüğüne, bir süre sonra da Hint tarihi ordinaryüs profesörlüğüne tayin edildi.

Çok partili siyasî hayata geçilince İnönü'ye karşı sert bir muhalefete girişti. Devrin gazetelerinde oldukça etkili siyasî yazılar yazdı. Millet Partisi'nin kurucuları arasında yer aldı ve bu partinin genel başkanlığına kadar yükseldi. Daha sonra Demokrat Parti listesinden bağımsız milletvekili olarak Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Ancak iktidar partisinin din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde din eğitimine vermek istediği önemi benimsememiş ve meselâ din derslerinin ortaokullarda okutulmasına karşı çıkmıştır. Bayur bu düşünce ile Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne verdiği bir soru önergesinde, din eğitiminin modern Türkiye'nin geleceği için tehlikeli olabileceğini belirtmiştir (Ogan, s. 90). Bayur ayrıca ibadet dilinin Türkçe olmasının gerektiğini savunmuştur ("İbadet Dili", s. 151-153). 27 Mayıs 1960'ta gerçekleştirilen askerî harekât sırasında tutuklanan Bayur, devrin iktidar partisi ileri gelenleriyle birlikte Yassıada mahkemesinde yargılandı ve mahkûm edildi. Fakat bir süre sonra çıkarılan af kanunu ile serbest bırakıldı. Daha sonraki hayatı boyunca aktif siyasete girmedi. 1961 anayasasından sonra tartışmaya açılan ve yayılmaya başlayan sol fikirlerin karşısına sert bir şekilde çıktı ve bu fikrin taraftar bulmaması için gazete ve dergilerde seri makaleler yazdı. 6 Mart 1980 tarihinde İstanbul'da öldü.

Eserleri. 1. Türk İnkılâbı Tarihi (Ankara 1940-1967). Üç cilt halinde on kitaptan oluşan bu eser 1878 Berlin Muahedesi ile başlar, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar gelir. 2. Hindistan Tarihi (Ankara 1946, 1947, 1950). Hindistan'la ilgili çalışmalarına Kâbil elçiliği sırasında başlayan yazar bu çalışmalarını Türk Tarih Kurumu'nun neşretmeyi amaçladığı "Türk Tarihinin Ana Hatları" serisinde değerlendirmiş, daha sonra da bunları Hindistan Tarihi adlı kitabında toplamıştır. Üç ciltten oluşan bu eserin I. cildi İlkçağ'lardan başlayarak Gurkanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar, II. cildi Gurkanlı Devleti'nin büyüme devri (1526-1737), III. cildi Nâdir Şah Avşar'ın akınından bağımsızlık ve Cumhuriyet devrine kadar (1737-1949) gelir. Son cilt, kuruluşundan son zamanlarına kadar Afganistan tarihini de ihtiva eder. 3. Yeni Türkiye Devleti'nin Haricî Siyaseti (İstanbul 1942). Bayur'un üniversitede okuttuğu inkılâp tarihi derslerinin notlarından oluşmaktadır. 4. Atatürk, Hayatı ve Eseri (Ankara 1963). Bu kitapta doğumundan Samsun'a çıkışına kadar Mustafa Kemal'in hayatı anlatılmaktadır. 5. XX. Yüzyılda Türklüğün Tarih ve Acun Siyasası Üzerindeki Etkileri (Ankara 1974).

Humâyunnâme ve Vekāyi (Babur'un Hâtıratı) adlı eserlerin önsöz ve girişlerini de yazan Bayur, Türk Tarih Kurumu Belleten'inde pek çok makale neşretmiş ve Türk Tarih kongrelerine ilmî tebliğlerle katılmıştır. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu çeşitli zamanlarda Bayur'un eserlerinin tıpkıbasımlarını yapmıştır.

1927 yılında Mustafa Kemal Paşa'nın Nutuk'unu hazırladığı sıralarda en büyük yardımcıları arasında bulunan Y. Hikmet Bayur hayatı boyunca onun yolundan ayrılmamıştır. Atatürk'ün "Bursa Nutku" diye adlandırılan konuşmasının hiçbir zaman yapılmadığını savunanların başında geliyordu. Laik eğitim ve öğretimden ömrü boyunca vaz geçmemiş, dil ve din alanlarında derhal reformlar yapılmasını isterken eserlerinde yeni kelimeleri de aşırıya varan bir ısrarla kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Raif Ogan, İslâm Hukuku, İstanbul 1956, s. 8, 37, 90; Hikmet Bayur, "İbadet Dili", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 151-158; Mahmut H. Şakiroğlu, "Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur", Türk Tarih Kurumu, Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s. 355-363; a.mlf., "Ord.Prof. Yusuf Hikmet Bayur, 1891-1980", Ord.Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 1-34; İsmail Arar, "Prof. Hikmet Bayur ve Yayınlanmamış Bir Araştırması", a.e., s. 43-74; Perihan Arıburun, "Hikmet Bayur", a.e., s. 75-79; Tekin Arıburun, "Sayın Hikmet Bayur'u Anarken", a.e., s. 341-342; Hilmi Kâmil Bayur, "Hikmet Bayur'un Yaşantısından Bazı Çizgiler", a.e., s. 35-41; a.mlf., "Kaybettiğimiz Değerli Bilim Adamı Hikmet Bayur", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, Ankara 1981, s. 32-36.

Mahmut H. Şakiroğlu

BÂZÂN

باذان

(ö. 10/632)

Sâsânîler'in son ve İslâm devletinin ilk San'a valisi.

Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin iki oğlu Mesrûk ile Yeksum'un Yemen'deki yerli Araplar'a karşı büyük bir zulüm ve katliama girişmesi üzerine Himyerîler'in soyundan gelen Seyf b. Zûyezen Habeşliler'e karşı Sâsânî İmparatorluğu'ndan yardım istemiş, Kisrâ I. Husrev de (Enûşirvân-ı Âdil [531-579]), yaşlı ve tecrübeli kumandanlarından Vehriz'i küçük bir orduyla Yemen'e göndermişti. Yapılan savaşta Vali Mesrûk öldürülmüş ve Seyf b. Zûyezen San'a'da iktidarı ele geçirmişti. Habeşliler'in birkaç yıl sonra Seyf'i öldürmeleri üzerine Kisrâ, Vehriz'i dört bin askerle tekrar Yemen'e göndermişti. Ölümüne kadar San'a'da Sâsânî valisi olarak kalan Vehriz'den sonra sırasıyla Merzübân, Teynucan, Hürre Hüsre ve Bâzân vali olmuşlardır.

Bâzân İranlı askerlerin Yemenli kadınlarla evlenmesi sonucu teşekkül eden ve Ebnâ adı verilen zümreye mensuptu. Hz. Peygamber'in daveti üzerine müslüman oldu. Onun müslüman oluşuna dair haberler, Hz. Peygamber'in Kisrâ'ya gönderdiği mektupla ilgili rivayetler arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber hicretin 7. (628) yılında Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi bir mektupla Kisrâ II. Pervîz'e göndermişti. Kisrâ mektupta isminin Hz. Peygamber'in isminden sonra yazılmasına ve çölde yaşayan bir Arap'ın kendisini dinine davet etmesine kızarak mektubu yırtmış ve San'a'daki valisi Bâzân'a Hz. Peygamber hakkında kendisine bilgi vermesini, başka bir rivayete göre ise onu yakalayıp huzuruna getirmesini emretmiştir. Bunun üzerine Bâzân vekilharcı Bâbeveyh ile Hürre Hüsre'yi Medine'ye gönderdi. Bâbeveyh Bâzân'ın mektubunu Hz. Peygamber'e sundu. Elçileri iyi karşılayan Hz. Peygamber onları İslâm'a davet etti; fakat korkudan titrediklerini görünce de kendisine ertesi gün gelmelerini istedi. Hz. Peygamber o gece Kisrâ Pervîz'in oğlu tarafından öldürüldüğünü vahiy

yoluyla öğrendi. Ertesi gün bu haberi elçilere bildirdikten sonra eğer Bâzân müslüman olursa idaresindeki memleketi ona bırakarak kendisini vali tayin edeceğini söyledi.

Kisrâ'nın öldürüldüğünü öğrenen iki elçi San'a'ya döndü. Elçiler duydukları önemli haberi ve Hz. Peygamber'in

teklifini Bâzân'a anlattılar. Bâzân Kisrâ'nın öldürülmüş olduğuna dair haberin sonucunu beklemeye başladı. Yeni kisrâ Şîreveyh, Bâzân'a yazdığı mektupta babasını niçin öldürdüğünü izah ettikten sonra Hz. Peygamber'e bir şey yapmamasını ve kendisinin emirlerini beklemesini istiyordu. Bâzân bunun üzerine müslüman oldu. Onunla birlikte Ebnâ'larla San'a halkı da müslüman oldular. Esasen o sıralarda Yemen Valisi Bâzân ve Ebnâ, Kur'ân-ı Kerîm'in (bk. er-Rûm 30/1-5) vuku bulacağını on yıl kadar önce haber verdiği Sâsânîler'in Bizans karşısındaki Ninova mağlûbiyeti yüzünden yerli halk karşısında zor durumda kalmışlardı. Bâzân Hz. Peygamber'in bu davetiyle müslüman olmayı kurtuluş için bir vesile kabul etti ve Sâsânîler'le olan siyasî bağını kopardı.

Bazı rivayetlerde, Bâzân'ın müslüman olduğunu bildirmek üzere Vebr b. Yuhannis ile Fîrûz ed-Deylemî'yi Hz. Peygamber'e gönderdiği ve konağının bahçesinde, San'a'daki müslümanların ibadet ve öğretimleri için, bugün Câmi-i Kebîr olarak bilinen mescidi yaptırdığı zikredilmektedir.

Bâzân'ın vefatı üzerine Hz. Peygamber onun yerine oğlu Şehr'i vali tayin etti. Ancak yerli halkın Ebnâ'ya tepkisi şeklinde başlatılan Yemen'deki irtidad hareketi sırasında Esved el-Ansî Şehr'i öldürdü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 68-69; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 259-260; V, 533-534; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîh, III 262; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 957-958, 1040, 1571-1575, 1763; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, Kahire 1285-87, I, 163; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eser, Kahire 1356, II, 262-264; İbn Hacer, el-

İsâbe (Bicâvî), I, 337-339, 351, 531-533; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 34-37; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 390-396, 452-453; II, 908; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 61-73; X, 330-333; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 10-12, 18, 66, 69-75; Abidin Sönmez, Rasûlullah’ın İslâm’a Davet Mektupları, İstanbul 1984, s. 133-136; C. E. Bosworth, “Bādhām”, “Bādhān”, EI[2] Suppl. (Fr.), s. 115.

Mustafa Fayda

BÂZÂR

(bk. PAZAR)

BÂZDÂR

بازدار

Selçuklular’da avcı kuşlara bakan ve hükümdarların av işlerini idare eden görevlilere verilen ad.

(bk. AV)

BÂZEHR

(bk. PANZEHİR)

BÂZERGÂN

(bk. BEZİRGÂN)

BÂZGEŞT

بازگشت

Diliyle kelime-i tevhidi söyleyen sâlikin içinden, “İlâhî, maksadım sensin, gayem senin rızânı kazanmaktır!” demesi anlamına gelen Nakşibendî tarikatına ait bir terim.

(bk. HÂCEGÂN)

BÂZNÂME

بازنامه

Avcı kuşların yetiştirilmesi, hastalıkları ve bunların tedavi usullerinden bahseden eserlere verilen genel ad.

Kelime Farsça bâz (doğan) ve nâmeden (yazılmış şey) meydana gelmiştir. İnsanlık tarihi kadar eski olan avcılık, tarihin akışı içinde gerek geçim kaynağı gerekse bir spor ve eğlence olarak daima insanların ilgisini çekmiş, bu mesleğin ilkelerine dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Özellikle bazı hükümdarların dinlenme ve eğlence vesilesi olarak kabul ettikleri av için kullanılan avcı kuşlarına dair yazılan eserler bâznâme adıyla bir tür oluşturmuştur. İslâm devletleriyle İslâmî Türk devletlerinde ise bir savaş sporu olarak kabul edilen avcılığın ayrı bir yeri vardır. Nitekim Arapça'da beyzere denilen bu sporla ilgili olarak "saydnâme", "şikârnâme" veya "kitâbü'l-beyzere, kitâbü menâfi'i't-tayr, kitâbü'l-büzât ve's-sayd, kitâbü's-sayd ve'l-cârih, kitâbü'l-mesâyid, kitâbü's-sayd ve'z-zebâih", fakat daha çok "bâznâme" adı altında eserler kaleme alınmış, avcılık âdeta bir ilim dalı gibi gelişmiştir (bk. AV; AVCI).

Bâznâmelerde yalnızca avcı kuşlardan bahsedilmez; bu eserler genellikle, başta köpek olmak üzere pars, arslan ve kaplan gibi avcılıkta kullanılan diğer bazı hayvanlardan da söz ettiğinden, bu konuda bazan "parsnâme" adıyla da eserler yazılmıştır (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3686).

Avlanmak için uygun vakitleri, avların şer'î hükümlerini ihtiva eden bâznâmelerde av kuşları da tanıtılmaktadır. Nesir veya nazım olarak yazılabilen bir bâznâmede genellikle avlanmanın tarihçesi, bâzdârlığın şartları, alıcı kuşların türleri ve hangi kuşların hangi av kuşlarını avlamada mâhir oldukları, avcı kuşların hastalıklarının hangi ilâçlarla tedavi edilebileceği, hatta hangi ilâcın kim tarafından terkip edilmiş olduğundan söz edilir.

Rivayete göre ilk bâznâme Cemşîd zamanında kaleme alınmıştır. Bu

efsanevî İran hükümdarının alıcı kuşları, av köpeklerini ve yırtıcı hayvanları kendi emri ve iradesi doğrultusunda hareket ettirme gücüne sahip olduğuna inanılırdı. İşte Cemşîd bu hayvanları terbiye etmek

için ilk defa bir bâznâme yazdırmış, sonraki hükümdarlar da aynı türden eserlerin kaleme alınmasını teşvik etmişlerdir.

Bâznâmelerin en önemlisi ve diğerlerine yüzyıllarca örnek olanı, Sâsânî Hükümdarı Nûşirevân-ı Âdil adına yazılmış olandır. Bu eser Sâmânîler'den Ebü'l-Fevâris Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr tarafından Pehlevî dilinden Farsça'ya tercüme ettirilmiştir. Ebü'l-Buhturî ise yine devrin Sâmânî hükümdarı Abdülmelik için Cevârihnâme-i Şâhinşâhî adlı bâznâmeyi kaleme almıştır. Ali b. Mansûr-ı Hâfî'nin Şikârnâme-i İlhânî'si de bu türün en güzel örneklerindendir. Bu eserde daha önce yazılmış bâznâmelerden de söz edilmiştir. Ebû Tâhir-i Hâtûnî, avcılığa pek meraklı olan Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah adına Şikârnâme adlı bir eser yazmıştır. Yine sultanın isteği üzerine veziri Nizâmülmülk, ülkesinin ve civar ülkelerin en ünlü avcılarını saraya davet etmiş ve büyük bir bölümü bu sahada herkesin üstat kabul ettiği Ebü'l-Cevârih Ali b. Muhammed en-Nîsâbûrî'ye ait olan Saydnâme-i Melikşâhî'yi hazırlatmıştır. Sultan Sencer, Hârûnürreşîd ve Halife Mehdî adına da bâznâmeler kaleme alınmıştır.

Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde bâznâme türünde Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme alınmış pek çok eser vardır (İstanbul kütüphanelerindeki bâznâmeler için bk. Rifat Bilge, "İstanbul Kütüphânelerinde Bulunan Bâznâmeler", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 169-182).

BİBLİYOGRAFYA

Bâznâme, İÜ Ktp., TY, nr. 650; Bâznâme-i Pâdişâhî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tıp, nr. 44; Ebû Abdullah Hasan b. Hüseyn, el-Beyzere (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dımaşk 1409/1988; Abdurrahman b. Muhammed el-Beledî, el-Kâfî fi'l-beyzere (nşr. İhsan Abbas - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut

1403/1983; Ali b. Mansûr, Şikârnâme-i İlhânî, İÜ Ktp., FY, nr. 14; Boğdu b. Kuştemir, el-Kānûnü'l-vâzıh fî muʿâlecâti'l-cevârih, Köprülü Ktp., nr. 978; Kitâbü'l-Mansûrî fi'l-beyzere, IV (nşr. Abdülhafîz Mansûr), el-Meşrık, LXII/2, Beyrut 1968, s. 155-213; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 870-872; a.mlf., Farsça Yazmalar, s. 107-108; Sarton, Introduction, III/2, s. 1643-1644; Muhammed Kürd Ali, "Kitâbü'l-Beyzere", MMİADm., XVIII/3-4 (1943), s. 103-107; Rifat Bilge, "İstanbul Kütüphânelerinde Bulunan Bâznâmeler", TM, VII-VIII/2 (1945), s. 169-182; Sâdık Ainevend, "es-Sayd, târîhuhû, mustalahâtühû ve kütübüh", MMLADm., LXIII/3 (1988), s. 454-484; "Bâznâme", TDEA, I, 368; Mohammed-Tağı Dānesapazūh, Bāz-nāma", EIr., IV, 65-66.

Abdülkadir Özcan

BECE

البجة

Nil nehri ile Kızıldeniz arasında yaşayan göçebe Hâmî kabilelere verilen ad.

Kinâ-Kusayr, Atbara ve Eritre-Sudan sınırındaki tepelerin oluşturduğu bir üçgen içinde yaşayan Bece (Beca) kabilelerinin menşeleri kesin olarak bilinmemektedir. İslâm'dan önceki dönemlere ait kitâbelerden, Hâmî dilini konuşan grupların çok eski zamandan beri bu bölgede yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bölgenin zengin ve değerli maden yataklarına sahip olması ve Kızıldeniz'e geçmek isteyen kervanlar için bir geçiş bölgesi olması Beceliler'in eski Mısır, Yunan ve Romalılar'la münasebet kurmalarını sağlamıştır. İslâm coğrafyacılarından Ya'kubî bu bölgede hüküm süren altı Bece krallığından bahseder ve hâkimiyet sahaları hakkında bilgi verir.

Beceliler müslümanlarla ilk defa Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in 651'de Nûbe'den (Nübye) dönüşü sırasında karşılaştılar. Fakat Abdullah b. Sa'd putperest oldukları için onlara önem vermemişti. Müslüman Araplar'la Beceliler arasındaki ilk antlaşma, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724-743) Ubeydullah b. Habhâb tarafından yapıldı. Bu antlaşmayla Beceliler'in İslâm ülkeleriyle ticarî münasebetleri düzenleniyor ve müslüman halk Beceliler'in çapulculuklarına karşı koruma altına alınıyordu. Beceliler'in ülkesindeki zengin altın, gümüş, bakır ve demir yatakları müslümanların dikkatini çekti. Rebîa ile Cüheyne kabileleri Vâdilallâkî ve Kıft çölünde altın ve zümrüt aramak için Bece topraklarına girdiler ve onlarla kaynaşarak bölgeye yerleştiler. Ortaçağ'da Beceliler'in bilinen iki büyük kolu Hadârib ve Zenâficler'di. Kuzeyde hâkim olan Hadâribler'in İslâmiyet'ten önce Hadramut'tan buraya göç eden bir kabilenin soyundan geldikleri tahmin edilmektedir. Hadârib kabilesi diğerlerine göre daha erken tarihlerde müslüman olmuştu.

Beceliler'in müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı ihlâl ederek Yukarı Mısır'da yağma ve çapulculuk yapmaları, müslümanların Bece topraklarına bir sefer düzenlemelerine yol açtı. Halife Me'mûn, Abdullah b. Cehm'i bir

orduyla Beceliler’in üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Beceliler’in reisi Kenûn b. Abdülazîz mağlûp oldu ve halifenin hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 18 Nisan 831’de yapılan antlaşmaya göre Beceliler ülkelerindeki camilere dokunmayacaklar, müslüman tüccar ve hacılar güvenlik içinde seyahat edebilecek ve âmil*ler haraç toplamak için bölgeye girebileceklerdi.

Daha sonraki yıllarda Beceliler’in ödemeleri gereken haracı ödememeleri ve maden ocaklarında çalışan müslümanları öldürmeleri, Halife Mütevekkil-Alellah’ı onlara karşı tedbir almaya sevketti. Halife Mütevekkil, Muhammed b. Abdullah el-Kummî’yi onlara karşı sefer yapmakla görevlendirdi. Mısır âmili Anbese b. İshak ed-Dabbî’ye de ona yardımcı olmasını emretti. Beceliler’in ülkesindeki madenlerde çalışan müslümanların ve gönüllülerin de iştirakiyle 20.000 kişilik bir ordu meydana getirildi. Yapılan savaş sonunda müslümanlar Beceliler’i mağlûp ettiler. Reisleri Ali Bâbâ eman diledi ve gecikmiş olan dört yılın haracını da ödedi (241/855-56).

Beceliler birkaç yıl sonra Fustat’a saldırıp yağma ve katliama giriştiler. Bunun üzerine Ebû Abdurrahman el-Ömerî, Rebîa, Cüheyne ve diğer Arap kabilelerinin desteğini sağlayarak Beceliler’e ağır bir darbe indirdi; reislerini öldürüp onları cizye ödemeye mecbur etti (255/868-69). Ömerî’nin ölümünden sonra Hadârib kabilesiyle akrabalık kuran Rebîa kabilesi bütün bölgeye hâkim oldu. Tarihçi Mes‘ûdî 332’de (943-44) Rebîa kabilesi reisi Bişr b. Mervân b. İshak’ın bütün madenlere sahip olduğunu ve emrinde 3000 Arap ve 30.000 Beceli asker bulunduğunu bildirir.

XIV. yüzyılda altın madeni işletilmez oldu; Kızıldeniz kıyısındaki Ayzâb Limanı da önemini kaybetmekteydi. Bu ekonomik sebepler yüzünden Hadârib kabilesi güneye doğru göç etti. Arap kabilelerinin Nil’in yukarısında yayılması ve 1504’te müslüman Func Sultanlığı’nın kurulması Bece kabilelerinin genel olarak İslâmiyet’i kabulü ile sonuçlandı. Func Sultanlığı Bece’nin bir kolu olan Benî Âmir tarafından da tanındı.

XVI. yüzyılda Bece’nin belli başlı kolları olan Abâbde, Bişârîn, Ummarâr, Hadenduva belirgin bir şekilde kuvvetlendiler. 1517’de Osmanlılar bölgeye hâkim oldular.

XVIII. yüzyılda Ummarâr batıya, Hadenduva ise Kaş'a doğru yayıldı. Kızıldeniz kıyısındaki Sevâkin (Suakin) bölgenin belli başlı limanı oldu ve Bece arazisini geçen çeşitli yollarla Sudan Nili'ne bağlandı. XIX. yüzyılda hâkimiyet Hadârib kabilesine geçti. Bu arada Bece kabilelerini bir araya getirmek için yapılan

gayretler de sonuç vermedi, ancak 1840'ta Keselâ'da (Kassala) bir idarî merkez kuruldu. Kaş ve Baraka deltalarında pamuk ziraatini geliştirme teşebbüslerine girişildi. Ancak bu huzur ve refah dönemi Mehdîlik hareketiyle sekteye uğratıldı.

1881'de Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin Sudan'da başlattığı Mehdîlik hareketi bazı Bece kabileleri, özellikle Hadenduva tarafından desteklendi. Bunun yanında Bişârîn ve Ummarâr İngiliz-Mısır kuvvetleriyle ittifak yaptı. Mehdî'nin kumandanlarından Beceli Osman b. Ebû Bekir Dikne 1883'te Sevâkin-Berber yolunu kesti ve Sevâkin'i tehdit etti. 1885'te İngiliz-Mısır kuvvetlerine karşı önemli başarılar kazandı. Ancak 1891'de aynı kuvvetler Osman Dikne'nin Tukar'daki karargâhını zaptedip bu harekete ağır bir darbe indirdiler.

Beceliler'in ülkesi 1899-1956 yılları arasında önemli gelişmelere sahne oldu. Kabile teşkilâtının yeniden kurulması, güvenliğin sağlanması, okul ve hastahanelerin açılması, dış dünya ile münasebetlerin artması, Sudan Limanı'nın yapılması, sahil ve Keselâ'yı Nil vadisine bağlayan demiryolunun işletmeye açılması gibi önemli işler bu dönemde gerçekleştirildi. Bu gelişmelere paralel olarak Beceliler'in eski hayat tarzları da yavaş yavaş değişti. Büyük çoğunlukla yerleşik hayata geçmeleri Beceliler'i Sudan'ın siyasî hayatında daha nüfuzlu bir hale getirdi. 1965'te Sudan parlamentosunda on üyelik kazandıkları seçimlerden sonra bağımsızlık gayesiyle harekete geçtiler.

Bugün Sudan'ın doğusunda ve Eritre yöresinde yaşayan Beceliler'in sayısı tahminen 1.5 milyon civarında olup Sudan nüfusunun % 6'sını teşkil etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîh, I, 192-194; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 203-206; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 18-23; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 77-79, 264; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 277; Makrîzî, el-Hıtat, I, 194-197; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 274-275, 318; V, 49-50; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿâbre’l-kurûn, Kahire 1964, s. 20-22; Edward Ullendorff, The Ethiopians, Oxford 1973, s. 32-38, 56-57; P. M. Holt - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988, s. 7-8, 16-17, 93, 105; “Beja”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, II, 203-205; Frederick C. Gamst, “Beja”, Muslim Peoples, I, 130-137; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Roland Oliver), New York 1984, s. 75, 79; K. Vollers, “Ababde”, İA, I, 2-3; C. H. Becker, “Bece”, a.e., II, 431-432; R. Hartmann, “Bişârîn”, a.e., II, 651; S. Hillelson, “ʿAbābda”, EI² (İng.), I, 1-2; P. M. Holt, “Bedja”, a.e., I, 1157-1158; a.mlf., “Bishārın”, a.e., I, 1239-1240.

Abdülkerim Özaydın

BECELÎ, Ali b. Hüseyin

علي بن حسين البجلي

Alî b. el-Hüseyn b. Versand el-Becelî

III. (IX.) yüzyılda Fas Berberîleri arasında Beceliyye diye bilinen Şiî fırkanın kurucusu.

Şiî kaynaklarında adından ve eserlerinden söz edilmeyen Becelî'nin, Arap coğrafyacılarının verdikleri bilgilerden Mağrib'de bir Şiî fırkanın kurucusu olduğu anlaşılmaktadır. İbn Versand diye de anılan Becelî'nin doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekle birlikte onun Şiî fıkıh rivayetlerini ihtiva eden kitaplarından Kadî Nu'mân'ın Kitâbü'l-Îzâh, adlı eserine alıntılar yapmasına bakılırsa eserlerini III. (IX.) yüzyıl ortalarında yazdığı söylenebilir. Becelî nisbesi o devirde Kûfeli Şiî râviler arasında yaygın olup Arap kabilelerinden Becîle veya Benî Süleym'den Becle'ye nisbeti ifade etmekte, Versand ismi ise Berberî menşeli olarak görülmektedir.

Kastilya'nın Nefta beldesinde yaşayan ve faaliyetlerini burada sürdüren Becelî'nin doktrini ilk defa büyük bir ihtimalle oğlu Hasan b. Ali tarafından 280'den (893) önce Der'a'da, daha sonra muhtemelen torunu olan Muhammed b. Hasan vasıtasıyla da Sûs'ta yayılmıştır. İbn Havkal kendi zamanında es-Sûsü'l-Aksâ halkının Mâlikîliler'le Becelîler'den oluştuğunu, her iki grup arasında mücadele ve kavgaların eksik olmadığını, bu iki mezhep mensuplarının şehrin büyük camiinde sıra ile ezan okuyup sıra ile namaz kıldıklarını kaydettikten sonra Becelîler'in Mûsâ el-Kâzım'ı imam ve mehdî olarak kabul ettiklerini ve Ali b. Hüseyin b. Versand'a mensup olduklarını belirtmektedir. Bu arada bazı rivayetler bu fırkanın imâmeti sadece Hz. Hasan nesline tahsis ettiğini ifade ederken mensuplarının Beceliyye diye anılmasının da İbn Versand'dan sonraki devreye ait olduğunu belirtir.

Becelî muhtemelen III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûreti'l-arz, I, 91-92; Bekrî, el-Mesâlik, s. 161; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 415; Wilferd Madelung, "The Sources of Ismaili Law", JNES, XXV (1976), s. 39; a.mlf., "Some Notes on None Ismaili Shiism in the Maghrib", St.I, XLIV (1977), s. 87-89; a.mlf., "İbn Warsand", EI² Suppl. (İng.), s. 402.

Mustafa Öz

BECELÎ, Hasan b. Ali

حسن بن علي البجلي

Hasen b. Alî b. Hüseyn el-Becelî

Fas Berberîleri arasında Beceliyye diye anılan Şiî fırkanın kurucularından.

Hayatı hakkında kesin bilgi yoktur. Bununla beraber Arap coğrafyacılarından Bekrî, İsmâilî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî'nin Kuzey Afrika'ya gittiği 280 (893) yılından önce bu bölgede Beceliyye fırkasının mevcut olduğunu belirtmektedir. Büyük bir ihtimalle Becelî'nin oğlu olan Muhammed b. Hasan'ın 294 yılında öldüğü dikkate alınırsa Hasan b. Ali'nin III. yüzyılın ortalarında hayatta olduğu tahmin edilebilir. Neftalı ve nisbesine göre Becîle veya Süleym kabilesinin Becle kolundan (bazılarına göre Nahlî veya Nihlî, bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 216) ve Ali b. Hüseyin el-Becelî'nin oğlu olduğu sanılan Becelî görüşlerini Benû Lemâs kabilesi arasında yaydı.

Beceliyye'yi Râfizîlik ve İbâhîlik'le itham eden Bekrî'ye göre bu fırka mensupları hilâfetin Hasan b. Ali evlâdına ait bir hak olduğunu ve Hüseyin nesline intikal etmeyeceğini kabul eder; ashaba dil uzatır, faizciliği normal bir alışveriş muamelesi telakki eder. Yine ona göre Beceliyye ezana, "Eşhedü enne Muhammeden hayrü'l-beşer, hayye alâ hayri'l-amel, âlü Muhammed hayrü'l-beriyye" ibarelerini ilâve etmiştir. İbn Hazm da hemen hemen aynı görüşlere katılarak Becelî'nin Nefta'dan Sûs'a geldiğini, yöre halkını ve emîr Ahmed b. İdris'i doğru yoldan saptırdığını, müslümanların namazına benzemeyen bir şekilde namaz kılmayı telkin ettiğini ve bu bölgede küfrünü yaydığını ifade eder. İbn Havkal Beceliyye fırkasının Mûsâ el-Kâzım'ı imam tanıdığını ve imâmeti yalnız ona ait bir hak olarak kabul ettiğini belirtir. Fırkanın ashaba dil uzatması konusuna temas eden Ebü'l-Arab ise Nefta ve Kayrevan'da kendi devrinin Beceliyye lideri olan Muhammed b. Hasan'dan ashap hakkında kötü bir söz duymadığını söyler (bk. el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 415). Bu farklı rivayetlerin hepsi, Becelî'nin Kuzey Afrika'da İsmâilî olmayan ve fakat büyük bir ihtimalle imâmeti

Hasan evlâdına tahsis eden Şiî bir fırkanın liderlerinden olduğu doğrultusundadır. Beceliyye fırkası daha sonraları Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn el-Cüzûlî tarafından ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-arz, I, 91; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 182-183; Bekrî, el-Mesâlik, s. 161; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 163-171; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 415; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 216-217; Mohammed Talbi, ed-Devletü'l-Aglebiyye (trc. el-Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, I, 626-629; Wilferd Madelung, "The Sources of Ismāʿīlī Law", JNES, XXV (1976), s. 39; a.mlf., "Some Notes on Non-Isma'īlī Shiism in the Maghrib", St.I, XLIV (1977), s. 87-89; a.mlf., "İbn Warsand", EI² Suppl. (İng.), s. 402; "Becelî", İA, II, 432.

Mustafa Öz

BECELİYYE

البجليّة

Hicri III. asırda Kuzey Afrika Berberîleri arasında faaliyet gösteren Şiî âlimlerden Ali b. Hüseyin el-Becelî ve Hasan b. Ali el-Becelî'nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. BECELÎ, Ali b. Hüseyin; BECELÎ, Hasan b. Ali)

BECELİYYE

البجليّة

Kādiriyye tarikatının Muhammed b. Hüseyin el-Becelî'ye (ö. VII./XIII. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu.

(bk. KADİRİYYE)

BECÎLE (Benî Becîle)

بنو بجيلة

Adnânîler'e mensup eski bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Becîle, Enmâr b. Nizâr b. Maadd'in oğlu veya kızıdır. Enmâr, kardeşi Mudar b. Nizâr'ın kuyusunu tahrip ettikten sonra Hicaz'dan Yemen'e kaçmış ve Kahtânîler arasına karışmıştır. Bunun için bazı kaynaklar bu kabilenin soyunu Kahtân'a bağlı gösterirler.

Serat dağlarına yerleşen Enmâr'ın iki oğlu Becîle ve Has'am zamanla çoğalarak Tâif'e 120 km. kadar uzaklıktaki Tebâle ile Yemen'in yüksek dağlık kısımları arasındaki geniş bölgeye yayıldılar. Bedevî bir hayat yaşayan Becîle kabilesi mensupları komşu kabilelerle olduğu gibi zaman zaman kendi aralarında da savaşmışlar ve çeşitli kollara ayrılarak muhtelif bölgelere dağılıp oralardaki kabilelere iltihak etmişlerdir. Bekrî, bu kolları ve iltihak ettikleri kabileleri ayrıntılı olarak anlatır. Becîle de diğer Arap kabileleri gibi putperest olup kendi putlarının yanı sıra kardeşleri Has'am kabilesinin putu Zülhalasa'ya da tapardı.

İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Becîle'nin reisi Cerîr b. Abdullah el-Becelî idi. 10. yılın Ramazan ayında Cerîr'in başkanlığında Medine'ye gelen 150 kişilik Becîle heyeti Hz. Peygamber'le görüştü ve İslâm esaslarına bağlı kalacağına söz verip ona biat etti. Becîle'nin bir kolu olan Ahmesliler de aynı sıralarda Kays b. Azrâ el-Ahmesî başkanlığında 250 kişilik bir heyetle Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e bağlılık arzettiler. Her iki heyet mensuplarına hediyeler verildi ve kabilenin zekâtlarını toplamak üzere de Ebû Süfyân görevlendirildi. Resûlullah Cerîr b. Abdullah'ı 250 kişi ile Zülhalasa'yı tahrip etmek için gönderdi. Cerîr bu putu tahrip ettiği gibi Has'am kabilesinden bir heyetin de Medine'ye giderek müslüman olmasını sağladı.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine bazı Becîleliler irtidad ettiler. Hz. Ebû Bekir Cerîr'i onların üzerine gönderdi ve bir süre sonra irtidad edenlerin

hepsi tekrar müslüman oldular. Kabile İslâm fetihlerinde çok önemli bir rol oynadı. Cerîr başkanlığında Medine'ye gelen Becîleliler, elde edecekleri ganimetin dörtte birinin kendilerine verilmesi şartıyla Sâsânîler'e karşı savaşmak üzere Irak'a gitmek istediler. Hz. Ömer onların bu isteklerini kabul etti. Kādisiye Savaşı'nda da İslâm ordusunun dörtte birini bu kabile mensupları teşkil ediyordu. İslâm fetihleri uğrunda yurtlarını terkeden Becîle kabilesi mensupları çoğunlukla Kûfe'ye yerleştiler ve orada kendileri için bir mahalle kurdular. Eski yurtlarında çok az bir zümre kaldı. Bu arada Mekke, Basra ve Dımaşk'a, ayrıca Endülüs'e yerleşenler de oldu. Bugün Irak'ta Bâcelân adı ile bilinen ve Hanikîn ve Hulvân'da yaşayan halk bu kabileye mensuptur.

Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali safında yer alan Becîle kabilesi, Mus'ab b. Zübeyr'in Fars âmil*i Mühelleb b. Ebû Sufre'ye karşı Muhtâr es-Sekafî'nin kumandanı Ahmer b. Şümeyt ile birlikte savaştı, fakat yenilip dağıldı. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf gibi meşhur simalar da bu kabileye mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 15-16, 74-75, 86; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 347-348; VI, 22; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 257-260, 310-312, 344-345, 442-443; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 64, 102-103, 499; Belâzürî, Ensâb, I, 384, 530; a.mlf., Fütûḥ (Müneccid), s. 310, 311, 328-329, 350-351; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1763, 1988, 2186-2187, 2197-2202, 2221, 2355-2358, 2597, 3301, 3174; İbn Düreyd, elİştikāk, s. 515-520; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 310-311; İbn Hazm, Cemhere, s. 387-399; Bekrî, Muʿcem, I, 57-63; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 85-88; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-İbyârî), Kahire 1959, s. 171-172; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, I, 63-65; Atîk b. Gays el-Bilâdî, Muʿcemü kabâʾili'l-Hicâz, Mekke 1399/1979, s. 30-33, 433-434; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 51-58; J. Hell, "Becîle", İA, II, 432; W. Montgomery Watt, "Badjīla", EI² (Fr.), I, 889-890.

Mustafa Fayda

BECKEM

(ö. 329/941)

X. yüzyılın ilk yarısında Abbâsîler'in hizmetinde bulunan bir Türk kumandanı.

Ebü'l-Hüseyin Beckem, Taberistan'daki Alevî hükümdarlarının kumandanlarından Mâkân b. Kâkî'nin hizmetinde ücretli asker iken temayüz etmiş ve daha sonra Ziyârî Emîri Merdâvic b. Ziyâr'ın maiyetine girmiştir. Merdâvic'in Türkler'den meydana gelen askerî birliklerine karşı kötü davranması üzerine bunlar Beckem'in idaresinde isyan ederek 323'te (935) onu öldürdüler. Bu isyandan sonra artık Taberistan'da kalamayan Beckem yanındaki Türkler'le birlikte Abbâsî halifesinin ordusuna girmek maksadıyla Bağdat'a hareket etti. Fakat halifenin muhafız birlikleri onların Bağdat'a girmesine engel oldular. Bunun üzerine Vâsıt ve Basra Valisi İbn Râik bunları askerî birlikleri arasına aldı ve Beckem'i Türkler ve Deylemliler'den meydana gelen kuvvetli bir ordunun kumandanlığına tayin etti. Bu sebeple kendisine Beckem er-Râikî denilmektedir.

İbn Râik 324 yılı sonlarında (Kasım 936) halife Râdî-Billâh tarafından emîrü'l-ümerâlığa tayin edildikten sonra Beckem, halifenin disiplinsiz muhafız birlikleri ve Ahvâz Valisi Ebû Abdullah el-Berîdî'ye karşı mücadelesinde onun başyardımcısı oldu ve bu başarıları sebebiyle sâhibü'ş-şurtalığa ve aynı zamanda doğu eyaletleri valiliğine tayin edildi

(Şubat 937). İbn Râik'i yenerek Basra'ya girmiş olan Berîdî'yi kuvvetlerinin sayıca az olmasına rağmen mağlûp etmesi Beckem'e büyük bir itibar kazandırdı. Ancak daha sonra Berîdî'nin yardım isteği üzerine Ahvaz'a karşı harekete geçen Büveyhî Meliki Muizzüddevle'ye mağlûp olarak Vâsıt'a çekilmek zorunda kaldı. İbn Râik Ahvaz'ın Büveyhîler'den geri alınması için Beckem'i görevlendirdi ise de o böyle bir harekete girişmedi.

Bu hadiseden sonra Beckem, Emîrü'l-ümerâ İbn Râik'in mevkiini ele

geçirmek maksadıyla planlar hazırlamaya başladı. Eski vezir İbn Mukle mallarını müsadere ettirdiği için İbn Râik'e kızıyor ve bundan dolayı da Beckem'i destekliyordu. İbn Mukle Halife Râdî'yi ikna ederek onu da Beckem lehine çevirdi. Beckem birliklerinin aylıklarını almak bahanesiyle Bağdat üzerine yürüdü ve karşısına çıkan İbn Râik'i mağlûp ederek şehre girdi (938). Halife Râdî, bu yenilgiden sonra kaçan İbn Râik'in yerine onu emîrü'l-ümerâlığa tayin etti (938).

Beckem bu göreve gelir gelmez, halifeye ödemekte olduğu vergiyi kesmiş olan Hamdânîler'e mensup Musul Emîri Nâsırüddevle Hasan b. Abdullah'a karşı cephe aldı. 327 yılı başlarında (Kasım 938) halife ile birlikte Musul üzerine yürüdü ve şehri zaptetti. Beckem'in merkezden uzakta olmasından faydalanan İbn Râik Bağdat'ı ele geçirdi. Böylece iki düşman arasında kalan Beckem onlarla anlaşma yoluna gitti ve Tarîku'l-Furât, Diyârımudar, Kınnesrîn ve Avâsım valiliğini İbn Râik'e vererek onu Bağdat'tan ayrılmaya ikna etti.

Beckem Aşağı Irak'ı kontrollerine alan Büveyhîler'in hilâfet merkezini tehdide başlamaları üzerine Ebû Abdullah el-Berîdî ile anlaştı. Berîdî'ye Vâsıt valiliği ile birlikte vezirlik verildi ve Beckem onun Sâre adlı kızıyla evlendi (328/939-40). Bütün bunlara rağmen Berîdî'nin gözü hâlâ emîrü'l-ümerâlıkta idi. Onun bu ihtirasından vazgeçmediğini gören Beckem 328 yılı sonlarında (Eylül 940) kendisini vezirlikten azlettirerek Büveyhîler'e karşı yapacağı seferi tehir edip Vâsıt üzerine yürüdü ve Berîdî tarafından terkedilmiş olan şehre girdi. Müttakī-Lillâh halife olduğu sırada Vâsıt'ta bulunan Beckem yeni halife tarafından da aynı görevde bırakıldı. Nisan 941 tarihinde Berîdî'ye karşı çıktığı seferden dönerken avlandığı bir sırada eşkıya grubunun hücumuna uğradı ve 21 Receb 329 (21 Nisan 941) tarihinde öldürüldü.

Arapça anladığı halde hata etme endişesiyle tercüman kullandığı rivayet edilmektedir. Beckem âlim ve sanatkârları korur, onlarla sohbet etmeyi severdi. Tarihçi Sûlî ve tabip Sinân b. Sâbit onun değer verdiği ve ihsanda bulunduğu kimseler arasında yer alır. Vâsıt'ta bir misafirhane (dârü'z-ziyâfe) ve Bağdat'ta bir hastahane yaptırmıştır. Halife Muktedir-Billâh (908-932) tarafından yıktırılmış olan Berâsâ Camii'ni Şiîler'in isteği üzerine yeniden inşa ettirmiştir. Cesur olduğu kadar ihtiraslı ve sert mizaçlı

bir kumandandı. Halife Râdî devrinde kendi adına üzerinde resimleri bulunan dinar ve dirhemler bastırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Ahbârü'r-Râdî-Billâh ve'l-Müttakī-Lillâh (nşr. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 42-44, 51-52, 86-89, 105-110, 117-122, 138-139, 147-148, 186-187, 191-193, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb, IV, 337-338, 340; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 331 vd., 351, 356 vd., 361, 370 vd., 378 vd., 382 vd., 405 vd., 411, 419 vd.; Muhammed b. Abdülmelik elHemedânî, Tekmiletü Târîhi't-Taberî (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1982, s. 297, 304, 306, 309, 316, 319, 320, 326, 339, 347, 371; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 301-303, 334-336, 340-348, 353-355, 360-364, 367-374, ayrıca bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 262-264, 266, 270, 272, 301; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 432-434; Ebû Ali et-Tenûhî, Kitâbü'l-Ferec baʿde'ş-şidde, Kahire 1903, II, 131, 133, 136; Hasan İbrâhim, İslâm Târihi, III, 376-379, 387; K. V. Zettersteen, "Beckem", İA, II, 432-433; M. Canard, "Badjkam", EI² (Fr.), I, 890-891.

Hakkı Dursun Yıldız

BECKER, Carl Heinrich

(ö. 1876-1933)

Alman müsteşriki ve devlet adamı.

12 Nisan 1876'da Amsterdam'da doğdu. Orta öğrenimini Frankfurt'ta tamamladıktan sonra Lozan Üniversitesi'ne girdi. Daha sonra tahsiline Heidelberg ve Berlin üniversitelerinde devam etti. 1899'da Heidelberg Üniversitesi'nden doktor unvanı aldı.

1900'de Paris'e gitti ve oradan İspanya'ya geçerek Escurial Kütüphanesi'ndeki Arapça yazmalar üzerinde çalıştı. İbnü'l-Kelbî'nin Kitâbü Nesebi fuhûli'l-hayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm adlı eserini istinsah etti ve Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ını neşre hazırlamak amacıyla inceledi. Daha sonra Arapça'sını geliştirmek için Kahire'ye gitti ve burada başta Muhammed Abduh olmak üzere bazı Mısırlı âlim ve mütefekkirlerle dostluk kurdu.

Heidelberg Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışırken 1907 sonbaharında, Şark tarihi ve kültürüyle ilgili çalışmalar yapmak ve ders vermek üzere Hamburg Koloni Enstitüsü'ne (Hamburger Kolonialinstitut) tayin edildi. Altı yıl burada görev yaptıktan sonra Bonn Üniversitesi'nin daveti üzerine 1913'te oraya gitti. I. Dünya Savaşı çıkınca Alman hükümetinin isteğiyle öğretim üyeliğini bırakarak Şark meseleleriyle ilgili siyasî çalışmalara başladı; Almanya ve İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'yla münasebetleri üzerinde durdu ve siyasî meseleler hakkında birkaç makale yazdı. 1916'da Prusya Kültür Bakanlığı'nda raportör olarak görev aldı. Bu sırada Berlin Üniversitesi'nde de ders veriyordu. 1921'de kültür bakanı oldu. 1925-1930 yılları arasında aynı görevi sürdürdü ve halk eğitimi alanında önemli reformlar gerçekleştirdi. 1930'da Berlin Üniversitesi Sâmî Diller ve İslâmî İlimler Enstitüsü müdürü oldu.

1930'da bakanlıktan ayrılınca siyasî faaliyetlerden vazgeçerek ilmî

çalışmalara yöneldi. Araştırmalarda bulunmak gayesiyle 1931 Eylülünde bazı Asya ülkelerine bir seyahat düzenledi. Çin, Japonya, Hindistan, İran, Irak ve Suriye'yi gezdikten sonra 1932 Nisanında ülkesine dönerek çeşitli konularda konferanslar verdi ve birçok ilmî kongreye katıldı. 10 Şubat 1933'te Berlin'de öldü.

Becker gençliğinde eserlerini okuduğu bazı müsteşriklerin tesiri altında kalmıştır. Bunlar arasında J. Wellhausen'in Das arabische Reich und sein Sturz (Berlin 1902) adlı eseri üzerinde derin izler bıraktı. Dinî ilimler sahasında ise Goldziher'in tesirinde kaldı. Onu etkileyen diğer bir müsteşrik de Snouck Hurgronje idi. Becker, üzerinde çalıştığı bir konuyu, özellikle tarihî meseleleri her yönüyle ele alıp incelediği gibi konuyla ilgili diğer meseleleri de ciddi olarak gözden geçirirdi. Hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerle de ilgilenmekle beraber çalışmalarını daha çok İslâm tarihi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Özellikle iktisadî faktörlerin, Grek ve hıristiyan uygarlığının İslâm medeniyetine tesirleri üzerinde durmuş ve sosyoekonomik faktörlerin İslâmiyet'in yayılışındaki hâkim rolünü göstermeye çalışmıştır. Ayrıca İslâm tarihinin ilk

dönemlerinde uygulanan iktisadî ve idarî sistemle de ilgilenmiştir.

Eserleri. Şarkiyat sahasında önemli bir yer işgal eden Der Islam adlı derginin kurucusu (1910) ve baş editörü olan Becker'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Beiträge zur Geschichte Agyptens unter dem Islam. Mısır'ın İslâmî dönem tarihiyle ilgili bir eserdir (Strassburg 1902; Leipzig 1924). 2. Deutschland und der Islam. Der Deutsche Krieg: Politische Flugschriften (Berlin 1914). 3. Islamstudien. Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt (I-II, Leipzig 1924-1932). I. cildi İslâm medeniyeti, kaynakları ve gelişmesiyle, II. cildi ise özellikle çağdaş İslâm tarih ve medeniyetiyle ilgili konuları ihtiva eden bu eser 1967'de tekrar basılmıştır.

Becker ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin Menâkıbü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz adlı eserini Almanca bir önsözle birlikte neşretmiştir (Ibn Gauzī's Manāqib ʿOmar Ibn ʿAbd el-ʿAzız besprochen und im Auszuge mitgeteilt, Leipzig 1899).

Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "Die Ibn el-Kelbi - Handschriften im Escorial" (ZDMG, 56 [1902], s. 796-799); "Islam" (Archiv für

Religionswissenschaft, 8 [1905], s. 129-143); “Panislamismus” (Archiv für Religionswissenschaft, 7 [1904], s. 169-192); “Studien zur Omaijadengeschichte” (Zeitschrift für Assyriologie, 15 [1900-1901], s. 1-36); “Die Entstehung von Usar - und Harāg - Land in Aegypten”, (Zeitschrift für Assyriologie, 18 [1904-1905], s. 301-319).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 318-319; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 418-419; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 200; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşrikīn, s. 70-74; E. W. Said, el-İstişrâḳ (trc. Kemal Ebû Dîb), Beyrut 1984, s. 52, 127, 220, 221, 295, 332, 341, 356; H. Ritter, “Dem Andenken an Carl Heinrich Becker den Begründer dieser Zeitschrift”, Isl., XXXVIII/3 (1963), s. 272-282; a.mlf., “Carl Heinrich Becker als Orientalist”, a.e., XXIV (1937), s. 175-185; P. Heine - C. Hurgronje, “Versus C. H. Becker”, WI, XXIII-XXIV (1984), s. 378-387; C. Essner - Gerd Winkelhane, “Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker”, a.e., XXVIII (1988), s. 155-177; “Becker, Carl Heinrich”, GSE, III, 93.

Abdülkerim Özaydın

BEÇ

(bk. VİYANA)

BED'-i BESMELE

(bk. ÂMİN ALAYI)

el-BED’ ve’t-TÂRÎH

البدء والتاريخ

Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî’nin (ö. 355/966’dan sonra) dinler, mezhepler, İslâm tarihi ve felsefeye dair eseri.

Sâmânî vezirlerinden birinin teşvikiyle bir Sâmânî şehzadesi adına yazıldığı anlaşılan Kitâbü’l-Bedˀ ve’t-târîh (Kitâbü Bedi’l-halk ve’t-târîẖ), eskiden beri Makdisî’nin hocası Ebû Zeyd el-Belhî’ye (ö. 322/934) nisbet edilmekteydi. Halîl b. Hüseyin tarafından 663 (1265) tarihinde istinsah edilmiş olan Süleymaniye Kütüphanesi (Damad İbrâhim Paşa, nr. 918) nüshasını neşreden Cl. Huart da eserin I. ve II. ciltlerinde müellif olarak Ebû Zeyd el-Belhî’yi göstermiş, fakat daha sonra bu hatayı farkederek diğer ciltlerde eserin Makdisî’ye ait olduğunu belirtmiştir. Kitâbü’l-Bedˀ ve’t-târîẖ’i Belhî’ye nisbet eden en eski müellif İbnü’l-Verdî’dir. Daha sonra Kâtib Çelebi de muhtemelen yazma nüshanın mukaddimesindeki bilgilere aldanarak eseri Belhî’ye nisbet etmiştir. Halbuki Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah (ö. 485/1092), Beyânü’l-edyân’da el-Bedˀ ve’t-târîẖ’in Makdisî’ye ait olduğunu söyler ve ondan nakillerde bulunur. İbnü’n-Nedîm el-Fihrist’inde çağdaşı olan Belhî’nin bütün eserlerine yer verdiği halde bu eserden bahsetmemesi, söz konusu kitabın Makdisî’ye ait olduğunu teyit etmektedir.

Müellif eserini 355 (966) yılında Sîstan’ın Büst şehrinde tamamlamıştır. Sadece İslâmî kaynaklardan değil aynı zamanda Yahudi ve Hint kaynaklarından da istifade edilerek hazırlandığı anlaşılan ve siyasî tarih için olduğu kadar medeniyet ve dinler tarihi, kelâm ve İslâm felsefesi için de önemli bir kaynak olan el-Bedˀ ve’t-târîẖ yirmi iki fasıldan meydana gelmektedir. İlk dokuz fasıl, tartışma âdâbı ve metodu gibi mantık ve kelâmı ilgilendiren konulara yer verildikten sonra Allah’ın varlığı ve birliği, sıfatları ve isimleri, peygamberlik, âlemin yaratılışı, meteorolojik olaylar, levh-i mahfûz, arş, kürsî, melekler, sûr, sırat, mîzan, a‘raf, mükâfat ve ceza, sidretü’l-müntehâ ve âhiret hayatı, Hz. Âdem’in yaratılışı, neslinin çoğalması, kıyamet alâmetleri gibi dinî ve felsefî konulara ayrılmıştır. Bu

bölümler daha çok o devirdeki İslâm âlimlerinin felsefe ve genel kültürle ilgili düşüncelerini ihtiva etmektedir. 10. fasılda peygamberler tarihine kısaca temas edilmekte, 11. fasılda İslâm öncesi Arap ve İran tarihi hakkında bilgi verilmektedir. 12. fasılda yeryüzündeki din ve mezheplerden bahseden eser, bu arada Yahudilik, Hıristiyanlık, eski Hint, Çin ve Türk dinleriyle Araplar'ın Câhiliye dönemindeki inançları, Harrânîler, düalistler, putperestler, Mecûsîler ve Hürremîler hakkında bilgi vermektedir. 13. fasıl coğrafyaya ayrılmış olmakla beraber aynı zamanda zengin tarihî bilgileri de ihtiva eder. 14. fasılda soy bilgisine (ilmü'l-ensâb) ve Araplar'ın soyuna, ayrıca Câhiliye dönemi Arap toplumunun sosyal, kültürel ve iktisadî hayatında önemli yeri olan panayırlara yer verilmiştir. 15-17. fasıllar Hz. Peygamber'e ayrılmış olup bu fasıllarda onun doğumu, gençliği ve peygamberliği, hicreti, gazâları, şemâili, ahlâk ve yaşayışı, hanımları, çocukları ve ölümü hakkında bilgi verilmektedir. 18. fasılda ashâb-ı kirâmın faziletlerinden, ensar ve muhacirlerin ileri gelenlerinden, 19. fasılda müslümanlar arasında çıkan ihtilâflar ve mezheplerden bahsedilmektedir. Makdisî o dönemde yaşayan mezhepler hakkında bilgi toplamak için uzun ve yorucu seyahatlere çıkmış, Mücessime, Mu'tezile, Maniheizm ve Mazdeizm hakkında incelemeler yapmıştır. 20. fasılda Hulefâ-yi Râşidîn devri, 21. fasılda kısaca Emevîler, 22. fasılda ise kuruluşundan Halife Mutî'-Lillâh devrinin sonuna kadar Abbâsîler hakkında bilgi verilmektedir.

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri muhtasar olmak üzere dört yazma nüshası bulunmaktadır (Damad İbrâhim Paşa, nr. 918 ıh. 663]; Yusuf Ağa, nr. 315 ıh. 670]; Reîsülküttâb, nr. 701 ıh. 1006]; Ayasofya [Muhtasar], nr. 3406 ıh. VIII./XIV. yüzyıl]).

el-Bedʾ ve't-târîḫ Cl. Huart tarafından altı cilt olarak yayımlanmış (Le livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zéid Ahmed ben Sahl al-Balkhī, Bibl. de L'École des Langues or. viv. s. IV, vol. XVI/I-VI, Paris 1899-1919), daha sonra Mektebetü'l-Müsennâ tarafından üç cilt (altı cüz) halinde ofset olarak basılmıştır (Bağdat 1962). Ayrıca IV-VI. ciltleri Âferîneş ve Târîḫ adıyla Farsça'ya çevrilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır (nşr. M. R. Şâfiî, Tahran 1349 hş./1970).

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Kitâbü'l-Bedʾ ve't-târîẖ (nşr. Clément Huart), Paris 1899-1919, I-VI; Sirâceddin İbnü'l-Verdî, Harîdetü'l-ʿacâʾib, Kahire 1324, s. 249-252; Keşfü'z-zunûn, I, 227; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 85-91; Serkîs, Muʿcem, I, 241-242; Brockelmann, GAL Suppl., I, 222; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 131; VIII, 159; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 294; Sezgin, GAS, I, 337; VII, 277-278; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 92, 114, 115, 136; Sarton, Introduction, I/1, s. 631, 659; Tarif Khalidi, Islamic Historiography, New York 1975, s. XIII-XIV, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Muʿtazilite Historiography: Maqdisī's-Kiāb al-Badʾ wa'l-taʾrīkh", JNES, XXXV/1 (1976), s. 1-11; Cl. Huart, "Le véritable auteur du Livre de la création et de l'Histoire", JA, IX/18 (1901), s. 16-21; Ebü'l-Meâlî, "L'Exposé des Religions" (trc. Henri Masse), RHR, sy. 94 (1926), s. 17-75; Claude Cahen, "Les chroniques arabes concernant la Syrie l'Égypte et la Mésopotamie de la conquête arabe à la conquête ottomane dans les bibliothèques d'Istanbul", RÉI, X (1936), s. 336; M. Morony, "al-Badʾ ve'l-Taʾrīk", EIr., III, 352-353.

Abdülkerim Özaydın

BEDÂ

البداء

Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi.

"Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şiî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Genellikle kabul edildiğine göre bedâ fikrini ilk defa ileri süren, Hz. Hüseyin'in intikamını almak suretiyle Ehl-i beyt taraftarları nezdinde itibar kazanan Muhtâr es-Sekafî'dir. Taberî ise bedâ görüşünden ilk olarak Muhtâr'ın adamlarından biri olan Abdullah b. Nevf'in bahsettiğini nakleder (Târîh, VI, 85). Muhtâr bir savaş öncesinde askerlerine Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan zaferle çıkınca da, "Allah'tan aldığım bilgilerle işin böyle olacağını size bildirmemiş miydim?" diyerek kerâmet iddiasında bulunmuş; ancak Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu karşısında mağlûp olunca, "Allah bana zafer vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zâhir oldu (bedâ lehû)" sözüyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiş ve bu görüşüne, "Allah dilediğini siler, dilediğini sâbit kılar" (er-Ra'd 13/39) âyetini delil getirmiştir. Muhtâr es-Sekafî'den sonra Ca'fer es-Sâdık bedâ fikrinin ikinci kaynağı olarak gösterilir. Şiî literatürüne göre İmam Ca'fer, oğlu İsmâil'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, fakat İsmâil babası hayatta iken ölünce Ca'fer es-Sâdık olayı bedâ telakkisiyle açıklamıştır (Nevbahtî, s. 55). Bu şekilde ortaya çıkan bedâ görüşünü Hişâm b. Hakem daha ileriye götürerek Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını söylemiştir (Bağdâdî, s. 52, 67). Bedâ görüşünü benimseyenlere de Bedâiyye denilmiştir.

Eş'arî'nin kaydettiğine göre bir kısım Şiîler bedâ fikrini Allah hakkında câiz görmezken bazıları bedâya neshe yakın bir anlam vererek Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği mümkün görmüşlerdir. Bir kısmı da ilâhî ilimde

eksikliğin bulunduğunu ifade edecek nitelikte bir bedâ fikrini câiz görmüştür (Makālât, s. 39). Malatî son görüşü kabul edenlerin Sebeiyye fırkasına bağlı olduklarını belirtir (et-Tenbîh ve'r-red, s. 19).

İlim, irade ve yaratma sıfatlarında vuku bulduğu iddia edilen ve aşırı şekliyle Gāliyye fırkalarınca benimsenen bedâ telakkisini ispat etmek için kullanılan naklî deliller şöyle özetlenebilir: 1. Allah'ın dilediğini silip dilediğini ibka edebileceğini ifade eden âyet (er-Ra'd 13/39) ile günahkârlar hakkında hükmedilen dünyevî azabın tövbe sebebiyle kaldırılacağını anlatan âyetler (el-A'râf 7/152-153) O'nun ilim, irade ve yaratmasında değişikliğin vuku bulacağına dair delillerdir. Yûnus peygamberin kavminden dünyevî azabın kaldırılması (Yûnus 10/98), İsmâil'in kurban edilmesinden vazgeçilerek yerine koçun kurban edilmesi de (es-Sâffât 37/101-107) Kur'an'daki bedâ uygulamalarının örneklerini teşkil eder. 2. Hadislerde, yapılan iyiliklerin ömrü arttıracağını ve mukadder bazı musibetleri defedeceğini bildiren ifadelerin kullanılması, ashâb-ı kirâmın iyiler zümresine kaydedilmeleri için dua etmeleri (İbn Kuteybe, s. 7) bedâyı destekleyici mahiyette kabul edilmiştir. Bu tür delillerle ispatlanmaya çalışılan bedâ Keysâniyye'nin temel prensiplerinden birini teşkil eder. Aynı mahiyetteki bedâ anlayışının son zamanlarda Şeyhiyye gruplarınca da benimsendiği kabul edilir (İA, II, 433).

İmâmiyye Şîası bedâ görüşünü daha mûtedil bir şekle sokarak benimsemiştir. Onlara göre, "sonradan elde edilen bir bilgi sebebiyle önceden verilmiş kararın değiştirilmesi" mânasındaki bedâ Allah'a nisbet edilemez. Bedâ, insanlar tarafından vukuu beklenmeyen bir olayı Allah'ın yaratması, şer'î hükümlerde geçerli olan neshin alternatifi olarak tekvinde değişikliğin cârî olması, yani iradenin henüz kesin olarak taalluk etmediği birbirine zıt iki hükümden birinin elverişli şartlar ve en uygun menfaatler dikkate alınarak tercih edilmesinden ibarettir. Şeyh Sadûk, Allâme Meclisî, Muhammed Bâkır ed-Dâmâd, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Sadreddîn-i Şîrâzî gibi Şiî âlimler az çok farklı şekillerde tarif ettikleri bedânın Allah'a nisbet edilmesini gerekli görürler. İmâmiyye'ye göre bedâ Ehl-i beyt'e ait sırlardan ve gizli ilimlerdendir. Zira Allah'ın ilmi ikiye ayrılır. 1. Meleklerin, peygamberlerin ve velîlerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm); 2. Hiçbir varlığın bilemeyeceği ve sadece zâtına mahsus olan gizli ilim (ilm-i mahzûn). Kur'an'da bu ikincisine "ümmü'l-kitâb"

denilmiştir. İşte bedâ, birinci nevi ilmin insanlara haber verilmesinden sonra vukuu beklenen olayın ikinci nevi ilme göre zâhir olmasıdır (Muhammedî er-Riyşehrî, I, 389). İmâmiyye Kur'an'da bedâ kelimesinin geçtiği âyetleri (ez-Zümer 39/47-48; el-Câsiye 45/33) bu mânada anlar.

İmâmiyye âlimleri her ne kadar mûtedil bir telakkiye sahip bulunuyorlarsa da temelde bedâ prensibini kabul etmektedirler. Nitekim onların Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bazı rivayetleri delil olarak kullanmaları, bazı âyet ve hadisleri buna göre yorumlamaya çalışmaları, bedâya inanmak suretiyle ifa edilen ibadeti başka hiçbir şeyle yapılamayacak kadar değerli saymaları da (Muhammedî er-Riyşehrî, I, 388) bunu göstermektedir. Halbuki bedâ ile ilgili olarak Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen rivayetlerin bir kısmı sahih olmadığı gibi bir kısmında da tahrifler mevcuttur.

Bedâ, Allah'a bilgisizlik ve eksiklik nisbet etmeyi gerektirdiği için Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye tarafından reddedilmiştir. Zira nesih, şer'î delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer'î delille yürürlükten kaldırılması demek olup kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde mâlumdur. Nesihte değişiklik Allah'ın ilminde değil insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir. Eğer İmâmiyye bedâdan böyle bir mâna kastediyorsa bu nesihten başka bir şey değildir. Bunun

dışında kabul edilecek bir görüş, Allah'ın ezelî ilminde değişiklik ve noksanlık gerektireceği için reddedilmiştir. Ayrıca bedâ inancında, sonu nereye varacağı bilinmeyen bir şeye önceden hükmedip iradeye aykırı olarak bir sonucun ortaya çıkması gibi cebrî bir unsur mevcuttur. Bunun ise ulûhiyyet makamı ile bağdaştırılması mümkün değildir. İmâmiyye'nin bedâ kelimesinin geçtiği âyetlerle ilgili yorumları da isabetli görülmemektedir. Çünkü bu âyetler insanlar tarafından vukuu beklenmeyen olaylardan bahsetmekte olup bu ise hiçbir zaman ilâhî ilmin değiştiği anlamına gelmez. Öyle anlaşılıyor ki İmâmiyye'nin bedâ telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur. Çağdaş bazı Şiî yazarların bedâya "meydana geleceğine önceden işaret edilen bir olayın gerçekleşeceğine inanıp da

sonradan buna aykırı bir hadisenin vuku bulması” anlamını vermeleri de (Seyyid Abdullah, s. 31, 72) bu tesbiti doğrulayıcı mahiyettedir.

Bedâ telakkisi müstakil araştırmalara konu teşkil etmiştir. Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan el-Mûsevî’nin Bahs havle’l-bedâʾ adlı eseriyle Abdüzzehrâ el-Bender’in Nazariyyetü’l-bedaʾinde Sadriddîn eş-Şîrâzî adlı eseri bunların önemlilerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Tahkīk “bedâ” md.; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire 1966, s. 7; Hayyât, el-İntisâr, s. 93-95; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şîʿa, s. 55; Taberî, Târîh, Beyrut, ts., VI, 85, 92; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 39; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 19; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 583-584; Bağdâdî, el-Farķ (Abdülhamîd), s. 52, 67; İbn Hazm, el-İhkâm, I, 444-448; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 148-149; Âmidî, el-İhkâm, III, 101-104; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, IV, 92-96; M. Ebû Zehre, el-İmâmü’s-Sâdık, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 234-236; a.mlf., el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 211-212; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, ʿAkāʾidü’l-İmâmiyye, Necef, ts., s. 45-46; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, s. 57-58; Muhammedî er-Riyşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362-63 hş./1403-1405, I, 388-389; Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan el-Mûsevî, Bahs havle’l-bedâʾ, Beyrut 1987, s. 9-50, 72; İhsan İlâhî Zahîr, er-Red ʿale’d-düktûr ʿAlî ʿAbdilvâhid Vâfî fî kitâbihî Beyne’ş-Şîʿa ve ehli’s-sünne, Lahor, ts. (İdâretü Tercümâni’s-sünne), s. 184; Goldziher, “Bedâ”, İA, II, 433-435; a.mlf. - A. S. Tritton, “Badāʾ”, EI² (Fr.), I, 873-875; W. Madelung, “Badāʾ”, EIr., III, 354-355.

Avni İlhan

BEDÂHET

(bk. BEDÎHÎ)

BEDAHŞAN

بدخشان

Kuzeydoğu Afganistan’da bir idarî bölge.

Afgan Türkistanı olarak da bilinen bölgenin kuzeyinde Amuderya, güneyinde Hindukuş dağları, doğusunda Doğu Türkistan, batısında ise Kunduz ırmağı bulunur. Kısmen dağlık görünüşte yüksek bir yayla olan Bedahşan’ın en hareketli kesimi ve en canlı ticaret alanı Gökçesu (Kökçesu) vadisidir. Önceleri Bedahşan isminin de bu vadide çok bulunduğu söylenen bedahş/belahş (Fr. balais, İng. balas) adındaki pembe yakuttan (la‘l-i Bedahşî, la‘l-i Bedahşânî) geldiği ileri sürülmüşse de daha sonra bunun aksinin söz konusu olduğu ve taşın adını buradan aldığı görüşü kuvvet kazanmış (bk. İA, II, 435), son yıllarda ise kelimenin Sâsânîler’in bedahş/badahş (Pehlevîce bidahş “müfettiş, yüksek yönetici”) unvanından türetildiği tesbit edilmiştir (EIr., III, 361; IV, 242-244). Bedahşan ismi ilk defa VII-VIII. yüzyıllara ait Çin kaynaklarında Po-to Chang-na şeklinde geçer. Çinliler bu ülkeyi Tu-ho-lo’nun (Tohâristan) bir bölgesi olarak tarif ederler. İslâm coğrafyacıları Tohâristan ismini iki ayrı mânada kullanmışlar ve dar anlamda Belh ile Bedaşhan arasındaki bölgeye, geniş anlamda da Amuderya’nın iki kenarını kaplayan Belh’in doğusundaki bütün topraklara bu adı vermişlerdir; Bedahşan’a ise Türk hükümdarlarının taşıdığı “yabgu” unvanından dolayı “Cabgûye’nin ülkesi” dedikleri görülmektedir. Çin’den ve Doğu Türkistan’dan gelen eski İpek yolunun Bedahşan’dan geçmesi madenler yönünden zengin olan bu bölgede ticareti geliştirmiş ve özellikle yönetim merkezi olan Feyzâbâd şehrini ekonominin merkezi haline getirmiştir.

1964’teki genel idarî reformlarla eyalet statüsü kazanan Bedahşan’ın yüzölçümü 47.403 km² olup nüfusu 520.620’dir (1983). Sayım sırasında ırklara göre ayırım yapılmadığından bölgede yaşayan etnik grupların kesin sayılarını tesbit etmek mümkün değildir. Nüfusun çoğunluğunu Türkçe konuşan Sünnî Özbekler ile Farsça’nın Derî lehçesini konuşan ve çoğunluğu Sünnî, bir kısmı Şiî olan Tacikler, geriye kalanını da Peştuca

konuşan Peştunlar ile Kırgızlar teşkil eder. Halkın büyük kesimi göçebe veya yarı göçebe olup Özbekler'le Peştunlar Tacikler'e oranla daha uzun mesafeler arasında göç ederler. Deniz seviyesinden 3400 m. yükseklikte bulunan Şiva gölü civarındaki zengin otlaklar, göçebe ve yarı göçebeleri uzak mesafelerden hatta Hindukuş dağlarının güney taraflarından dahi buraya çeker. XVII. yüzyıla kadar sadece avcıların çıktığı yüksek Pamir platoları sonradan yerleşme alanı olmuş, önceleri mevsimlik gelen göçebeler daha sonra burayı devamlı yurt edinmişlerdir. Ancak Rus ihtilâlinden kaçarak buraya gelen 3000 kadar göçebe Kırgız 1979'da Kâbil hükümetinin komünizmi benimsemesi üzerine Pakistan'a ve Türkiye'ye göç etmiştir. Bu Kırgızlar'ın hepsi Sünnî müslüman olup Hanefî mezhebindendirler.

Kurak iklimli Bedahşan bölgesinin en önemli su kaynağı kar sularından beslenen Gökçesu'dur. Amuderya'nın bir kolu olan bu ırmağa ve doğrudan Amuderya'ya kavuşan pek çok küçük akarsu bölgenin su ihtiyacını önemli ölçüde karşılar. 300 km^2'den fazla bir bölgeyi sulayan bu küçük nehirler bölgede özellikle iyi bir pamuk tarımının yapılmasını sağlar. Dar vadilerin iyi sulanan topraklarında yetişen pamuğun kalitesi oldukça yüksektir; ayrıca pirinç, buğday, arpa ve susam tarımı yapılır. Üzüm bağları ve meyve bahçeleri bol olan bölgede hayvancılık da oldukça ileri gitmiştir; büyük ve küçük baş hayvanlar arasında bol miktarda deve de bulunur. Yer altı kaynaklarının zenginliğine rağmen madencilik ve modern endüstri gelişmemiştir.

Bölgede önemli bir ekonomik gelişme de görülmez; toprağa bağlı köylüler geçimlerini çiftçiliğe borçludurlar. Yer altı servetlerinden la'l dışında yalnız lapis lazuli (lâcivert taş) çok önceden beri değerlendirilmektedir. Ön Asya ülkelerinde milâttan önce 3000 yıllarından beri tanınan ve İslâmî devirlerde Afrika'da Moritanya'ya kadar gönderilmiş ve oralarda meşhur olmuş olan bu taşın kıymeti Marco Polo tarafından da belirtilmiştir. Günümüzde Gökçesu vadisinin sol tarafında yer alan ocaklardan yılda 2 ilâ 4 ton kadar lapis lazuli çıkarılır. Coğrafî sınırları Sovyetler'in Tacikistan Cumhuriyeti'ne de taşan Bedahşan'da sadece iki yerleşim merkezi kayda değer büyüklükte olup bunlardan biri bölgenin merkezi 140.300 (1979) nüfuslu Feyzâbâd, diğeri ise Sovyet Rusya tarafındaki Khorog'dur.

Bedahşan V. yüzyılda Akhun Türkleri tarafından işgal edildi. Bölgenin Araplar tarafından ne zaman alındığı kesin olarak bilinmemekle beraber İslâmiyet'in buraya Talas Savaşı'ndan (751) sonra yayıldığı tahmin edilmektedir. Taberî ülkenin ismini sadece bir defa, 736 yılının olayları içinde Cabgûye ülkesindeki Kişm'e karşı yapılan hücum ve diğer uzak bölgelere yapılan askerî seferler sebebiyle zikreder. Ya'kūbî'ye göre Bedahşan'da bulunan Cirm şehri İslâmiyet'in Tibet ticaret yolu üzerinde geldiği son noktayı oluşturur. Aynı yerde Humâr Bey adında bir Türk emîrinden de Bedahşan'ın hâkimi olarak bahsedilir. İstahrî ise Bedahşan'ı Ebü'l-Feth'in ülkesi olarak tanımlar ki bundan maksadı Bedahşan'ın Ebü'l-Feth el-Yaftalî'ye bağlı bulunduğunu göstermektir. Sem'ânî ve Yâkūt'a göre Yaftalî'nin oğlu Ebû Nasr burayı Sâmânîler'in kumandanı Karategin'e karşı savunmuştur (340/951-52). Bedahşan'ın ilk devir İslâmî döneme ait siyasî durumu hakkında başkaca bilgi yoktur. Daha sonra XI. yüzyılın ortalarında şair Nâsır-ı Hüsrev (ö. 1072) bölgeye İsmâilî mezhebini yaymıştır.

XII. yüzyıldan itibaren Bedahşan'ın tarihindeki gelişmeler hızlandı. Bu yüzyılın başlarında Gurlular'ın Bâmiyân'daki kolunun hâkimiyetine giren bölge XIII. yüzyılda Hârizmşahlar'ın yönetimine geçti. Moğol istilâsına uğramamış şanslı ülkelerden biri olan Bedahşan XV. yüzyıla kadar yerli bir hânedan tarafından idare edildi. XV. yüzyılın başlarında ise Timurlular'ın hâkimiyetine girdi ve bu yüzyılın sonlarına kadar onların elinde kaldı. XVI. yüzyılın hemen başlarında Özbekler bölgeye hâkim oldularsa da bu hâkimiyet 1505'te sona erdi ve Bâbürlü İmparatorluğu'nu kuran Bâbür burayı fethederek kardeşi Nâsır Mirza'nın yönetimine verdi. XVI. yüzyılın sonlarına doğru II. Abdullah Han devrinde Özbekler Bedahşan'ı yeniden ele geçirdiler (1584) ve 1645-1647 yılları arasındaki iki yıllık yeni bir Bâbürlü istilâsı hariç uzun süre hâkimiyetleri altında tuttular.

İki buçuk asırdan fazla Özbek hâkimiyetinde kalan Bedahşan, Buhara Emîri Nasrullah Han'ın sert ve acımasız idaresi yüzünden 1859'da Afgan Şahı Dost Muhammed Han'ın idaresine geçmiştir. 1725 yılından beri kıymetli madenler sebebiyle burayı topraklarına katmak isteyen Ruslar buna XIX. yüzyılda da birçok defa teşebbüs etmişler, fakat başarı sağlayamamışlardır. Ancak 1895'te Afganistan'la yaptıkları sınır düzenlemeleri sırasında

bölgenin bazı kısımlarını almaya muvaffak olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân, s. 288-292; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 278-297; İbn Havkal, Sûretü’l-arzé, s. 327; Makdisî, Ahsenü’t-tekāsîm, s. 303-346; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 320; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 306; H. H. Howerth, History of the Mongols, London 1876-1927, II, 736-737; Mevlevî Burhâneddin Han Kûşkekî, Rahnâme-i Katagān ve Bedahşân, Kâbil 1302/1923; A. Fletcher, Afghanistan: Highway of Conquest, New York 1960, s. 121; T. G. Abaeva, Ocherki Istorii Badakhshana, Tashkent 1964; P. Bernard, “Les mines de Lapis-Lazuli du Badakshan”, Etudes de géographie historique sur la plaine d’Aï Khanoum (Afghanistan), Paris 1978, s. 49-51; L. Dupree, Afghanistan, New Jersey 1980, s. 7, 8, 133, 160, 321; Barthold, Türkistan, s. 68-73, 83; a.mlf., “Bedahşan”, İA, II, 435-438; a.mlf. - A. Bennigsen - H. Carrère - D’Encausse, “Badakhshān”, EI² (İng.), I, 851-855; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1984, s. 98-104; Mehmet Saray, Afganistan ve Türkler, İstanbul 1987, s. 40; A. N. Zelinskiy, “Ancient Routes Through the Pamirs”, Central Asiatic Review (1965), s. 44-54; E. Berthels, “Nâsır-ı Husrev”, İA, IX, 96-97; X. de Planhol - D. Balland - W. Eilers, “Badakšān”, EIr., III, 355-361; IV, 242-244.

Mehmet Saray

EDEBİYAT.

Klasik Türk ve İran edebiyatlarında altından sonra adına en çok rastlanan kıymetli madenlerden biri olan la‘lin en meşhur cinsi, çıktığı Bedahşan şehrine nisbetle edebî eserlerde daha çok “la‘l-i Bedahşân” şeklinde geçer. Fakat bedahşan ile bunun muhaffefi olan bedahş kelimeleri tek başlarına la‘l-i Bedahşân’dan kinaye olarak “la‘l” mânasına da kullanılırlar. Bedahşî ve bedahşânî de aynı mânayı ifade etmektedir. Öte yandan rengi itibariyle mecazen “şarap” mânasına kullanılmasının yanı sıra erimiş la‘l (la‘l-i

müzâb) şaraba benzetilir ve bir cins iyi şarabın adı olarak da geçer. Bâkî'nin, "İçelim la'l-i müzâbı saçalım cür'aları/Hâk-i gülzârı bugün kân-ı bedahşân edelim" beyti buna bir örnektir. Az da olsa "kan" mânasında kullanıldığı görülen bedahşan, ayrıca bölgede çıkan bir cins taşın ezilmesiyle elde edilen lâcivert rengin adıdır. Solmadığı için tezhipçilikte tercih edilen bu koyu lâcivert boyaya "bedahşî lâcivert" denilir. Edebî bir özellik arzetmemesine rağmen bölge halkı arasında belahşan şeklinde söylenen bedahşan kelimesi aynı zamanda bir cins iri yapılı ve kuvvetli koyun türünün adı olarak da kullanılır.

Bedahşan kelimesi la'l-i Bedahşân'dan başka genellikle dâğ-ı Bedahşân, kân-ı Bedahşân, seng-i Bedahşân terkipleri içinde de kullanılır. Tanınmış müslüman coğrafyacılarından İbn Havkal'a göre bedahşânî, rengi, güzelliği ve işlemeye müsait oluşu gibi sebeplerle yakut kadar değerli bir taştır. Değişik renk tonuna sahip bu taşın en güzelleri "rummânî" veya "enarî" adıyla anılan nar renklisi, "şarabî" adıyla bilinen bir tonu, "erguvânî" diye tanınan gül renklisi ve "sürh" olarak adlandırılan kırmızısıdır.

Eski astrolojide güneşin ve bazı yıldızların madenlere tesir ederek onların mahiyetlerini değiştirdiği kabul edilir. Bedahşan'da çıkan la'l de Süheyl yıldızının tesiriyle meydana geldiği ve rengini onun ışığından aldığı için çok güzel ve değerli sayılmıştır. Bu husus Hayâlî Bey'in, "Süheyl'in pertevi seng-i Bedahş'ı la'l eder lâkin/Gözüm yaşını yâkūt eyledi dürr-i benâgûşu" beytinde ifade edildiği gibi Süheyl-taş-la'l münasebetiyle şiire aksettirilmiştir. La'l taşın içinde bulunduğu için taş kırılmadan ona ulaşılamaz. Aynı şekilde âşığın kanlı göz yaşı da sevgilinin bulunduğu yerin (kûy-i yâr) taşını la'l-i Bedahşân'a çevirir. Necâtî'nin, "Ruhlarındır leblerini terbiyetler eyleyen/Mihr-i rahşândır yüzün la'l-i Bedahşân'dır lebin" beytinde olduğu gibi sevgilinin dudağının rengi itibariyle la'l-i Bedahşân'a benzetilmesi divan edebiyatında beğenilerek kullanılan bir teşbihtir. Ayrıca la'lin dudak yerine yaygın bir şekilde kullanılması bir mecâz-ı örfîdir. Bu sebeple dudak yerine la'l dendiği gibi la'l yerine bedahşan da kullanılarak beyitlerde dudak-la'l-Bedahşan arasındaki ilgi belirtilir. Ayrıca rengi yanında

diğer bazı benzerlikleri sebebiyle dudakkan-şarap-la'l-Bedahşan-yakut kelimeleri beyitlerde bir arada zikredilerek teşbih, tenasüp vb. edebî

sanatlar yapılır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “Bedahşân” md.; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 70, 142, 167, 169; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 163, 287; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 131; Pakalın, I, 184; TDEA, I, 369.

Mustafa Uzun

BEDAHŞÎ, Şah Muhammed

شاه محمد بدخشي

(ö. 1071/1661)

Hindistanlı meşhur Kadirî mutasavvıf ve şair.

990'da (1582) Bedahşan'ın Rostak yöresindeki Ereksa köyünde dünyaya geldi. Molla Şah adıyla da tanınır. Babası kadı idi. İlk öğrenimini Belh'te yaptıktan sonra üç yıla yakın bir süre Keşmir'de kaldı. Daha sonra Hindistan'ın kuzeyini dolaşarak Agra'ya kadar bir seyahat yaptı. Lahor'da Şeyh Miyânmîr (Miyânecî) adlı aslen Mısırlı bir Kadirî şeyhine intisap etmek istedi. Miyânmîr önce Molla Şah'ın talebini geri çevirdiyse de Molla Şah çıkardığı çilelerle şeyhin iltifatını kazanmayı başardı. Kısa sürede sülûk*ünü tamamlayan Bedahşî, hakkında anlatılan menkıbelere göre uykuyu tamamen terkedip geceleri peygamberler ve velîlerin ruhaniyetiyle sohbet etmeye başladı. Miyânmîr, Bedahşî'ye sülûkünü tamamladığını bildirince Lahor'un sıcak havasından kaçarak Keşmir'e döndü; ömrünün geri kalan kısmını burada geçirdi. Küçük bir hücrede oturan Bedahşî genellikle insanlardan kaçardı; bununla beraber çevresinde birçok mürid toplandı.

Hindistan'da hüküm süren Bâbürlü hânedanına mensup Dârâ Şükûh ve Cihanârâ Begüm, Bedahşî'nin önde gelen müridlerindendir. Dârâ Şükûh onunla ilişkilerini Sekînetü'l-evliyâ'da anlatmış, Cihanârâ Begüm de aynı konuda Risâle-i Sâhibiyye adlı bir eser yazmıştır. Bazı şiirlerinde Hallâc'ın sözlerini hatırlatan ve vahdeti vücûd*u andıran görüşler ortaya koyması, zâhir ulemâsının kendisine düşman olmasına yol açtı. Meselâ şiirlerinin birinde, "Ey dost! Akıl sahibi kendini tanıdığı zaman Tanrı olur" demişti. Bu tür görüşleri sebebiyle Keşmir valisi tarafından idama mahkûm edildi ve ancak Dârâ Şükûh'un müdahalesi sayesinde kurtulabildi. 1658 yılında şeriata bağlı bir hükümdar olan Evrengzîb tahta çıkınca hayatı yine tehlikeye girdi. Bu defa da Cihanârâ onu kurtarmak için harekete geçti. Üç yıl sonra Lahor'da vefat eden Bedahşî, şeyhi Miyânmîr'in yanında

Cihanârâ'nın yaptırdığı bir türbeye defnedildi.

Bedahşî'nin başlıca halifesi Velî Râm ile devam eden aşırı vahdeti vücûdcu tarikat silsilesi Pencap'ta XIX. yüzyıla kadar yaşadı. Bu silsilenin son temsilcisi 1864 yılında vefat eden Kayser Şah'tır.

Eserleri. 1. Şerh-i Rubâʿiyyât. Abdurrahmân-ı Câmî'nin bir eserini örnek alarak yazdığı tasavvufî rubâîlerine yine kendisinin yaptığı bir şerhtir (Hudâbahş Ktp., Patna, nr. 688/3). 2. Risâle-i Şâhiyye. Dârâ Şükûh ve Cihanârâ için kaleme aldığı bu mesnevide vahdeti vücûd, teşbih ve tenzih arasındaki münasebet, Allah'ın sübûtî sıfatları ve sâliklerin katettiği menziller anlatılmaktadır (Hudâbahş Ktp., Patna, nr. 688/1). 3. Risâle der Tevhîd-i Hak. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı temel kavramları basit bir dille açıklayan bir risâledir (Research and Publication Department of Jammu and Kashmir Government Ktp., nr. 85). Bedahşî, bu eserlerinin yanı sıra birkaç tasavvufî risâle ile Tefsîr-i Şâh veya Şâh-ı Tefâsîr (yazmaları için bk. Storey, I/1, s. 19) adıyla tanınan Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân ve Yûsuf sûrelerini ihtiva eden bir tefsir de kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârâ Şükûh, Sekînetü'l-evliyâʾ (nşr. Târâ Çend - Muhammed Rızâ Celâlî-Nâînî), Tahran 1344 hş./1965; Cihânârâ Begüm, Risâle-i Sâhibiyye, Leknev 1316; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-evliyâʾ, Leknev 1320, I, 173-174; a.mlf., Hadîkatü'l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İkbal Müceddidî), Lahor 1396, s. 56-57; Storey, Persian Literature, I/1, s. 18-19; I/2, s. 998, 1001, 1009; a.mlf., Persidskaya literatura: biobibliografiçeskii obzor (trc. Yurii Bregel), Moskva 1972, I, 146-147; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, s. 167-168; M. Osman, The Life and Teachings of Mulla Shah (doktora tezi, 1953), Lahor Pencap Üniversitesi; Emirbek Habibov, Genc-i Bedahşan, Duşanbe 1972, s. 98-102; A. Schimmel, Islamic Literatures of India, Wiesbaden 1973, s. 41; a.mlf., Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 361, 363, 433; a.mlf., Tasavvufun Boyutları, s. 308, 310, 371; Zuhûreddin, Pâkistân Mên Fârsî Edeb kî Târîh, Lahor 1974, s. 124-

163; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 115-126; Alfred de Krémer, “Mollâ Shâh et le spiritualisme oriental”, JA, XIII (1869), s. 105-169; Fritz Meier, “Abū Saʿīd-i Abü’l-Hayr”, Acta Iranica, sy. 11, Tahran-Liège 1976, s. 492-494; Muhammad Tufayl, “Ulemâ-i Pencâb kî Tafsîrî Hadamât (ʿArabî Zebân Mên)”, Fikr u Nazar, XXII/2 (1984), s. 87-100; H. Algar, “Badakšī”, EIr., III, 361-362.

Hamid Algar

BEDAHŞÎ, Şeyh Muhammed

شيخ محمد بدخشي

(ö. 923/1517)

Şam'da yaşayan ilk Nakşibendî şeyhlerinden biri.

Bedahşan'da doğdu. Şam'a ne zaman geldiği bilinmemektedir. Mürşidi, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Mollazâde Muhammed Abdullah Otrârî'dir. Ahrâr'dan icâzet alıp hacca gittikten sonra bir müddet Halep'te kalan ve daha sonra Şam'a yerleşen Mollazâde'nin yaşı Bedahşî kendisine intisap ettiği zaman sekseni bulmuştu. Mollazâde vefat edince Bedahşî onun yegâne halifesi olarak irşad faaliyetine başladı. Gençliğinde amcasının yanında Kur'ân-ı Kerîm'i Âdiyât sûresine kadar okuduğu, zâhirî ilimleri tahsil etmediği, her şeyi keşf* yoluyla öğrendiği rivayet edilmektedir. Müridlerine okumamayı tavsiye eden Bedahşî'nin ilimle uğraşmanın faydalı olup olmadığı konusunda Ahrâr'ın halifelerinden Molla İsmâil Şirvânî ile tartışmalarda bulunduğu da kaydedilmektedir.

Yavuz Sultan Selim Bedahşî'yi Şam'da Emeviyye Camii bitişiğindeki tekkesinde iki defa ziyaret etmiş, ilk görüşmelerinde şeyh Yavuz'la hiç konuşmamış, ikinci görüşmelerinde ise, "Sen dahi bencileyin Hak Teâlâ'nın bir kulusun. Benim yüküm yok, senin var. Sakın bu halkın yükünü yabanda komayasın" diye nasihatta bulunmuştu. Hoca Sâdeddin'in, babası Hasan Can'dan naklettiğine göre Yavuz Mısır'da iken rüyasında Bedahşî'yi sefer kıyafetiyle görmüş, Hasan Can da bunu şeyhin ölümüne işaret olarak yorumlamıştı. Konu araştırıldığında şeyhin ölümüyle sultanın rüyasının aynı geceye rastladığı anlaşılmıştır.

Bedahşî'nin 922 (1516) yılının sonunda veya 923 (1517) yılının ilk aylarında öldüğü ve İbnü'l-Arabî'nin kabri yanına defnedildiği rivayet edilmektedir. Halife bırakıp bırakmadığı konusunda bilgi yoktur. Ancak onun devrinde Nakşibendiyye'nin Şam'da pek yaygın olmadığı

bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 459-460; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, s. 11, 584-587; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 89-90; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 172; Muhammed er-Rehâvî, el-Envârü'l-kudsiyye, Kahire 1344, s. 172-173.

Hamid Algar

BEDÂİU’s-SANÂİ‘

بدائع الصنائع

Kâsânî’nin (ö. 587/1191) Hanefî fıkhına dair eseri.

Tam adı Bedâʾiʿu’s-sanâʾiʿ fî tertîbi’ş-şerâʾiʿ olan eser, özellikle tertip ve metot bakımından klasik Hanefî fıkıh kitapları arasında önemli bir yer tutar. Mukaddimesinde zikredildiği üzere müellife göre eser yazmanın asıl maksadı bilgilere ulaşmayı ve onları anlamayı kolaylaştırmak, istifade alanını mümkün olduğu kadar genişletmektir. Bu da ayrıntılı bilgileri genel kaide ve esaslara bağlayarak ele almakla mümkün olur. Daha önceki müelliflerin bu noktaya fazla önem vermediklerini belirten Kâsânî, hocası Alâeddin es-Semerkandî’yi takip ederek eserinde bunu gerçekleştirmeye çalıştığını söyler (Bedâʾiʿ, I, 2). Gerçekten de Kâsânî bu eserinde her konunun başında bir ana plan verir ve meseleleri bu plana göre ele alarak sistemli bir şekilde işler. Meselelerin dayandıkları naklî ve aklî delillerle birlikte ele alındığı ve farklı görüşlerin bu açıdan tahlil ve tenkit edildiği eserde müellif önce Hanefî mezhebinin usul ve kaidelerine göre kuvvetli ve tercihe değer bulduğu görüşü verir, daha sonra da diğer görüşleri zikreder. Delillerin tartışmasına ise muhalif görüşlerden başlar, sonra esas aldığı görüşün delillerine geçer. Ebû Hanîfe ve talebelerinin yanında daha sonraki büyük Hanefî âlimlerin görüşlerine de yer verilen eserde sık sık İmam Şâfiî’nin, bazan da İmam Mâlik’in görüşlerine temas edilir. Gerek görüş ve delillerin sıralanışı gerekse İmam Şâfiî ve Mâlik’in görüşlerinin zikredilmesi konusunda Kâsânî’nin metodu ile çağdaşı Burhâneddin el-Mergınânî’nin el-Hidâye’deki metodu aynıdır.

Kâsânî’nin biyografisiyle ilgilenen müellifler genellikle bu eserin hocası Semerkandî’nin Tuhfetü’l-fukahâʾ adlı kitabının şerhi olduğunu söylemektedirler. Biyografi yazarlarının bu kanaati muhtemelen Kâsânî hakkında halk arasında yaygın olan, “Hocasının Tuhfe’sini şerhetti ve kızıyla evlendi” sözünden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Kâsânî eserini hocasına sunduğunda hocasının kitabı çok beğendiği ve onu mehir kabul ederek bir fıkıh âlimi olan kızı Fâtıma’yı Kâsânî ile evlendirdiği

kaynaklarda zikredilmektedir. Ne var ki Bedâʾiʿuʾs-sanâʾiʿ gerek şekil gerekse muhteva bakımından klasik şerhlere benzemediği gibi her iki kitabın tertibi de farklıdır. Bu farklılıklara bakarak Otto Spies kitabın Tuhfetü'l-fukahâʾ adlı eserin şerhi sayılmasının haksızlık olacağını söylemektedir (Isl., XLI, 18-26). Tuhfe'nin tenkitli neşrini gerçekleştiren Muhammed Zeki Abdülber ise Kâsânî'nin Tuhfe'deki bilgileri aynı kelimelerle Bedâʾiʿe aldığını, böylece Tuhfe'nin metnini koruduğunu ve bu yönüyle bir anlamda şerh sayılabileceğini söylemektedir (Tuhfetü'l-fukahâʾ [Mukaddime], I, 23-25).

Kâsânî, son derece sistemli olan eserinin telifinde hocasının yolundan gitmiş olmakla birlikte gerek muhteva gerekse metodu bakımından Bedâʾiʿin Tuhfe'yi bir hayli aştığı görülür. Hanefî hukuk literatüründe, kendisinden önce olduğu gibi sonraki dönemlerde de bu açılardan kendisine ulaşılamamış bir eser olan Bedâʾiʿin diğer meşhur Hanefî fıkıh kitapları gibi şerh, hâşiye vb. çalışmalara konu olmamasında bu açık, ilmî ve metodik özelliklerinin tesiri olmalıdır. Nitekim bugüne kadar Bedâʾiʿ üzerine yapılan bir tek ihtisar çalışması bilinmektedir. Bu eser, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Redînî el-Hüseynî'nin Zâdü'l-garîbi'd-dâyiʿ min Bedâʾiʿi's-sanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ adlı kitabı olup 925 (1519) yılında yazılmıştır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. K. 1209, 524 varak). Kâtib Çelebi, Şah Muhammed b. Ahmed b. Ebü's-Suûd el-Manastırî'nin Mücerredü'l-Bedâʾiʿ ve mulahhasü'ş-şerâʾiʿ adlı bir eserinden söz ediyorsa da (Keşfü'z-zunûn, I, 371) bu eserin mevcudiyeti tesbit edilememiştir.

Bedâʾiʿ ilk defa yedi cilt halinde basılmış olup (Kahire 1327-1328) bu neşrin ofset baskıları yapılmıştır (Beyrut 1974, 1982). Hadislerini Ahmed Muhtar Osman'ın tahrîc ettiği kitabın bir başka neşri Zekeriyyâ Ali Yûsuf tarafından gerçekleştirilmiştir (I-X, Kahire 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Kâsânî, Bedâʾiʿu's-sanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ, Kahire 1327-28/1910, I-VII; Alâeddin es-Semerkandî, Tuhfetü'l-fukahâʾ (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Dımaşk 1377/1958, nâşirin mukaddimesi, I, 23-25; Keşfü'z-zunûn, I, 230, 371; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 53; Serkîs, Muʿcem, II, 1540; Brockelmann, GAL, I, 462, 465; Suppl., I, 640, 643; Îzâhu'l-meknûn, I, 606; C. Chehata, Etudes de droit musulman, Paris 1971, s. 22; Nicolas P. Aghnides, An Introduction to Mohammadan Law And A Bibliography, Lahore 1981, s. 180; Maʿa'l-Mektebe, s. 353; Otto Spies, "Istanbuler Handschriften zu dem Rechtswerk Badâ'iʿus-Sanâ'iʿ des Kāsānı", Isl., XLI (1969), s. 18-26; W. Heffening - Y. Linant de Bellefonds, "al-Kāsānı", EI² (İng.), V, 690.

Halit Ünal

BEDÂİU’z-ZÜHÛR

بدائع الزهور

İbn İyâs’ın (ö. 930/1524) başlangıcından 928 (1522) yılı sonlarına kadar Mısır tarihini ihtiva eden eseri.

Tam adı Bedaʾiʿu’z-zühûr fî vekāʾiʿi’d-dühûr’dur. 1493-1522 yılları arasında kaleme alınan eserde Mısır tarihinin başlıca olayları Sultan Kayıtbay’a kadar kısa, bu hükümdarın tahta çıkışından (1468) sonra ise daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır. I. cildi iki bölüm olmak üzere beş ciltten oluşan Bedâʾiʿu’z-zühûr’un I. cildinin ilk bölümünde müellif Mısır’la ilgili âyet ve

hadislere, çeşitli âlim ve şairlerin Mısır’a dair söz ve şiirlerine, ülkelerin coğrafî taksimi gibi konulara temas ettikten sonra sırasıyla eski Mısır, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları, İhşîdîler, Fâtımîler, Eyyûbîler ve 764’e (1363) kadar Memlük tarihinden bahseder. İkinci bölümde ise 15 Şâban 76415 Şâban 815 (30 Mayıs 1363-20 Kasım 1412) tarihleri arasındaki dönemi anlatır. Eserin II. cildi 815-872 (1412-1468), III. cildi 872-906 (1468-1501), IV. cildi 906-921 (1501-1515), V. cildi de 922-928 (1516-1522) yılları arasındaki olayları ihtiva eder.

İbn İyâs bazı tarihçiler gibi yalnız vak‘aları nakletmekle kalmamış, bir kısım olayların yorumunu da yapmış, eserin bilhassa kendi devrine ait kısımlarında daha ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bunlar arasında azil ve vefat haberleri, idarî nizamlar, içtimaî durumlar, dinî ve gayri dinî bayramlarla oyun ve av eğlenceleri, Nil’in yükselme ve alçalma zamanları, ay ve güneş tutulmaları, rüzgâr ve yağmurla ilgili meteorolojik bilgilerle âlim, edip, şair, tarihçi ve ileri gelenlerin biyografileri, mescid, zâviye, türbe gibi tesisler, fiyatlar ve meskûkât*la ilgili bilgiler eserin başlıca konularını teşkil etmektedir.

Eserin dikkati çeken yönlerinden biri, son cüzde, Yavuz Sultan Selim’in Mısır dönüşü Kahire’den İstanbul’a getirdiği 100 kadar Memlüklü bey,

kadı, memur, mühendis, tâcir, usta ve sanatkârın isimlerini vermesi; diğeri ise Mısır'ın ilhakından sonra Osmanlılar'ın orada çeşitli sahalarda yaptığı değişikliklerden bahsetmesidir.

Bazı araştırmacılar, 922-928 yılları arası olaylarını ihtiva eden son cildin İbn İyâs'a ait olabileceğinden şüphe etmekte iseler de eserin üslûbu bir yana son cildin müellif nüshasının bulunması (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4198-4199), bu husustaki şüpheleri tamamen ortadan kaldırmıştır.

Müellif eserinde Mes'ûdî, İbn Asâkir, İbnü'l-Esîr, İbn Abdülhakem, Sayrafî, Zehebî, İbn Hacer, Safedî, Makrîzî, İbn Dokmak, Sehâvî, İbn Tagriberdî ve Aynî gibi tarihçilerin eserlerinden geniş ölçüde faydalanmıştır.

Özellikle son devrin siyasî ve askerî olaylarından başka Memlük Devleti'nin idarî, hukukî, iktisadî, mimari ve edebî durumlarıyla sanatları hakkında verdiği bilgiler bakımından gerçekten zengin bir muhtevaya sahip olan Bedâʾiʿu'z-zühûr ilk defa Mısır'da yayımlanmış (Kahire 1301-1306; Bulak 1311-1312), daha sonra eserin son üç cildi Paul Kahle ve Muhammed Mustafa tarafından "Bibliotheca Islamica" serisi içinde 1931-1936 yılları arasında sıra gözetilmeden neşredilmiştir. Fakat Alman Müsteşrikler Cemiyeti'nin (Deutsche Morgenlandischen Gesellschaft) üstlenmiş olduğu bu neşre ait bütün kitapların cemiyetin Leipzig'deki mahzenlerinde II. Dünya Savaşı'nda yanması üzerine Bedâʾuʿ'z-zühûr'un yeniden neşri gündeme gelmiştir. Bunun üzerine Muhammed Mustafa tarafından hazırlanan yeni tenkitli metnin son üç cildi (III-V) 1960-1963, ilk iki cildi ise (I/1, I/2, II) 1972-1975 yıllarında Kahire'de yayımlanmıştır. Muhammed Mustafa eserin bu neşrinde başta Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki müellif nüshası olmak üzere Leiden, Paris, Viyana, Londra ve Tahran kütüphanelerinde bulunan nüshaları da gözden geçirmiştir. Hatta bununla da yetinmeyerek İbn İyâs'ın nakillerini ona kaynaklık eden müelliflerin eserleriyle de karşılaştırmış ve bunlara dipnotlarda işaret etmiştir.

Bedâʾiʿu'z-zühûr'un bazı bölümleri İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilerek yayımlanmıştır (bk. EI² [Fr.], III, 837).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâˈiˁu'z-zühûr, I-V; Keşfü'z-zunûn, I, 229; F. Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke, Göttingen 1882, nr. 513; Serkîs, Muˁcem, s. 42-43; Brockelmann, GAL, II, 295; Suppl., II, 405 vd.; Muhammed Mustafa, "Bedâˈiˁu'z-zühûr fî vakāˈiˁi'd-dühûr l'İbn İyâs", Tİ, III, 249-270; M. Sobernheim, "İbn İyâs", İA, V/2, s. 758-759; W. M. Brinner, "Ibn Iyas", EI² (Fr.), III, 835-837.

Cevat İzgi

BEDÂİYYE

(bk. BEDÂ)

BEDÂÛNÎ, Abdülkādir

عبد القادر البداؤني

Abdülkādir b. Mülûkşâh el-Bedâûnî (ö. 1024/1615 [?])

Bâbürlüler devrinde Hindistan'da yaşayan tarihçi ve ilim adamı.

1540'ta Câypûr'daki Toda Bhim'de, Nâsırüddin Hümâyun'un saltanatının son zamanlarında doğdu. Babası, Beçu Senbhelî'nin talebesi Şeyh Mülûkşâh el-Bedâûnî, hayatının ilk yıllarını Toda Bhim'in kuzeydoğusundaki Besâver'de geçirdi. Abdülkādir 1553'te Senbhel'de Şeyh Hâtim'den ders aldı. 1559'da babası ile Bâbürlüler'in büyük kültür merkezi olan Agra'ya gitti ve orada müftü Ebü'l-Feth b. Abdülgafûr, Ebü'l-Fazl Allâmî ve Şeyh Mübârek Nâgavrî'nin yanında öğrenimine devam etti. Hanefî hukukçusu Kadı Ebü'l-Meâlî'den de ders gördü. 1562 yılında babası vefat edince memleketi Bedâûn'a dönmek zorunda kaldı. Bir müddet sonra Hindistan'da "Farsça'yı en iyi yazan Türk" diye şöhret bulan Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin mensup olduğu Hezâre-i Lâçin kabilesinin yaşadığı Patiyâlî'ye gitti. Câgîrdâr Hüseyin Han'ın hizmetine girerek dokuz yıl kadar onun yanında kaldı.

1574'te dostu Hakîm Aynülmülk ve Cemal Han Kurçî tarafından Bâbürlüler'in büyük hükümdarlarından biri olan Celâleddin Ekber Şah'a takdim edildi ve aynı yıl saray imamlığına getirildi. "Meded-i maaş" olarak 1000 bigalık timar tevcih edildi ve bundan dolayı kendisine "hezârî" lakabı verildi. Ekber Şah'ın başlattığı kültürel faaliyetlere katıldı, bazı Arapça ve Sanskritçe eserleri Farsça'ya tercüme etti. Bu arada XVI. yüzyılın büyük tarihçilerinden Tabakāt-ı Ekberî müellifi Nizâmeddin Ahmed Herevî ile tanıştı ve onun himayesini gördü. Muhtemelen 1615 yılında öldü. Ebced hesabı ile tarih düşürmekte usta olan Bedâûnî şiirlerinde Kadirî mahlasını kullanmıştır.

Eserleri. 1. Müntehabü't-tevârîh (Târîh-i Bedâʾûnî). Bedâûnî İslâm dünyasında bu eseriyle şöhrete kavuşmuştur. Üç cilt olan Müntehabü't-

tevârîẖ'in birinci cildi, Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin'in tahta çıkışından (366/977) Bâbürlü hükümdarı Hümâyun'un ölümüne (963/1556) kadar Hindistan tarihini ihtiva eder. İkinci cilt Ekber Şah'ın ilk kırk yılına (1556-1596) ayrılmıştır. Son ciltte ise çağdaşı olan Bâbürlü âlim, şair, filozof, hekim ve sûfîlerin kısa biyografileri verilmiştir. Eserin özellikle ikinci cildi, Ekber Şah'ın dinî görüş ve faaliyetleri konusunda koyu bir sünnî olan müellifini mütalaalarını ihtiva etmesi bakımından önem taşımaktadır. Bedâûnî'nin bu eseri yazarken faydalandığı başlıca kaynak Nizâmeddin Ahmed'in Tabakāt-ı Ekberî adlı kitabıdır. Müellif Ekber Şah'ın din konusundaki düşüncelerini ve bazı tutum ve davranışlarını tenkit ettiği için sağlığında eserini gizledi. Müntehabü't-tevârîẖ'in Farsça aslı Ahmad Ali, Kebîrüddin Ahmad ve W. Nassau Lees tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Calcutta 1864-1869; Lucknow 1868). Eserin

birinci cildi G. S. A. Ranking (Calcutta 1898), ikinci cildi H. W. Lowe (Calcutta 1884, 1924), üçüncü cildi de W. Haig (Calcutta 1913, 1925; Patna 1973) tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve bu tercüme 1986'da Delhi'de ofset olarak tekrar neşredilmiştir. 2. Necâtü'r-reşîd. Ahlâkî, tasavvufî ve tarihî bazı hikâyeleri ve o dönemdeki Mehdîlik hareketiyle ilgili bilgileri ihtiva eden bu eser de yayımlanmıştır (Lahor 1972). 3. Nâme-i Hıred-efzâ. Singhâsan Battîsî adlı Sanskritçe eserin Farsça tercümesidir. 1581'de tamamlanan eser çeşitli konulardaki meşhur Hint hikâyelerini ihtiva etmektedir. Bugün aynı adı taşıyan birçok tercüme bulunmakla beraber (Storey, I/1, s. 437) bunlardan hiçbirinin Bedâûnî'ye aidiyeti kesin değildir. 4. Rezmnâme. 1582'de Ekber Şah'ın emriyle tamamlanan bu eser Hindûlar'ın ünlü kitabı Mahâbhârata'nın tercümesidir (yazma nüshaları için bk. Storey, I/1, s. 437-438).

Kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları da şunlardır: 1. Kitâbü'l-Ehâdîs. Cihadın faziletine dair kırk hadisi ihtiva eden bu eser 1571'de tamamlanarak 1578'de Ekber Şah'a takdim edilmiştir. 2. Terceme-i Kitâb-ı Râmâyen. Ekber Şah'ın emriyle özet olarak Sanskritçe'den Farsça'ya çevrilen eser, destanî mahiyetteki Râmâyen'in tercümesi olup 1588'de tamamlanmıştır. 3. Terceme-i Târîh-i Keşmîr. 1590'da tamamlanmış olup muhtemelen Râjâ-taranginî adlı Sanskritçe eserin bazı ilâvelerle Farsça'ya tercümesidir. Bu eser daha önce Şah Muhammed Şahâbâdî tarafından da Farsça'ya çevrilmiştir. 4. Târîh-i Elfî. Aralarında Bedâûnî'nin de bulunduğu

bir heyet tarafından hazırlanan bu eser başlangıçtan 1592'ye kadar umumi bir İslâm tarihidir. İlk bölümleri Bedâûnî tarafından gözden geçirilmiştir. 5. Bahrü'l-esmâr. Daha önce Keşmir Sultanı Zeynelâbidîn (1420-1470) adına Farsça'ya tercüme edilmeye başlanan Kathâsarit-sâgara adlı Sanskritçe eserin tercümesidir. 1595'te tamamlanan eserin son cildinin tercümesini Bedâûnî yapmış ve birinci cildin tercümesini gözden geçirmiştir. 6. İntihâb-ı Câmiʿ-i Reşîdî. 1592'de tamamlanmış olup Reşîdüddîn'in Câmiʿu't-tevârîẖ adlı eserinin Arapça nüshasının özetidir. 7. Terceme-i Muʿcemü'l-büldân. Yâkut el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân adlı eserinin tercümesidir. Aralarında Bedâûnî'nin de bulunduğu on iki kişilik bir heyet tarafından 1590'da Farsça'ya çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Bedâûnî, Müntehabü't-tevârîẖ (nşr. N. Lees v.dğr.), Calcutta 1869; a.mlf., a.e. (trc. G. Ranking v.dğr.), Calcutta 1898; Storey, Persian Literature, I/1, s. 435-440, 679; I/2, s. 1309; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 244-247; Browne, LHP, IV, 165; Muhammad Mujeeb, "Badauni", Historians of Medieval India, New Delhi 1968, s. 106-112; Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 99-102; M. L. R. Choudhury, The Din-i Ilahi or the Religion of Akbar, New Delhi 1985, s. 172-176; Fauzia Zareen Abbas, Abdul Qadir Badauni, Delhi 1987; Tara Chand - S. A. H. Abidi, "Darya-i Asmar", IC, XLVI/3 (1972), s. 235-244; T. W. Haig, "Bedâ'ûnî", İA, II, 438-439; P. Hardy, "Badāʾūnī", EI² (İng.), I, 856-857; A. S. Bazmee Ansari, "Badāʾūnī ʿAbd-al-Qāder", EIr., III, 364-365.

Enver Konukçu

BEDÂÛNÎ, Nizâmeddin

(bk. NİZÂMEDDİN EVLİYÂ)

BEDÂÛNÎ, Nur Muhammed

نور محمد البداؤني

Seyyid Nûr Muhammed el-Bedâûnî (ö. 1135/1723)

Mutasavvıf, meşhur Nakşibendî şeyhlerinden Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'ın mürşidi.

Nakşibendî silsilesinde ve bütün Nakşî kaynaklarda yer almakla birlikte hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî'nin torunlarından Şeyh Seyfeddin es-Serhendî'nin (ö. 1096/1685) halifesidir. Şeyhinin ölümünden sonra Abdülhak Muhaddis ed-Dihlevî'nin oğlu Hâfız Muhammed Muhsin'in sohbetlerine devam etti. Kaynaklarda zâhir ve bâtın ilimlerini bilen, zühd ve takvâ sahibi bir sûfî olarak tanıtılan Bedâûnî'nin Hz. Peygamber'in sünnetine titizlikle uyduğu, sürekli hadis, sîret ve şemâil kitapları okuduğu bildirilmektedir. 11 Zilkade 1135'te (13 Ağustos 1723) Delhi'de vefat etti. Seyfeddin Serhendî'nin müridlerinden Nevvâb Mükerrem Han'ın Nizâmeddin Evliyâ Türbesi civarında bulunan bağına defnedildi. En önemli halifesi olan Mazhar Cân-ı Cânân daha sonra buraya bir türbe yaptırdı.

Bilmeyerek dahi olsa sünnete aykırı bir davranışta bulunduğu zaman günlerce tesiri altında kalan Bedâûnî on beş yıl istiğrak* halinde kalmış, sadece namaz vakitlerinde sahv* haline dönmüştü. Kendisine yapılan bağışları kabul etmemesi, okumak için dünya ehli bir kimseden ödünç olarak aldığı kitabı gafletlerinin karanlığı sarmıştır diye okumadan önce üç gün bekletmesi, yediklerinin helâl olduğundan emin olmak için ekmeğini kendi eliyle pişirmesi, Bedâûnî'nin dünya ehline duyduğu güvensizlik kadar zühd ve takvâ konusundaki titizliğini gösteren örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Ali Dihlevî, Makāmât-ı Mazhariyye, İstanbul 1986, s. 27-30; Gulâm Mustafa Han, Levâʾih-i Hankâh-ı Mazharî, Haydarâbâd 1392, s. 20, 258; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 200-201; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâ, İstanbul 1318, s. 115-117; Muhammed Murad el-Kāzânî, Tezyîlü'r-Reşehât (Reşehât içinde), Mekke 1300, s. 49-53; Muhammed er-Rehâvî, el-Envârü'l-kudsiyye, Kahire 1344, s. 201-202; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 246; Nurbahş Tevekkülî, Tezkire-i Meşâyih-i Nakşîbendiyye, Lahor 1976, s. 279-282.

Hamid Algar

BEDÂYİU'l-ÂSÂR

بدايع الآثار

Cinânî (ö. 1004/1595) tarafından kaleme alınan hikâye mecmuası.

Cinânî'nin bu eserini, hikâye ve latifeye düşkünlüğü ile tanınan, ancak meddah ve kıssahanlardan hep aynı hikâyeleri dinlemekten usanan III. Murad'ın kendisinden hiç duyulmamış hikâyeleri ihtiva eden yeni bir mecmua tertip etmesini istemesi üzerine hazırladığı kaydedilmektedir. Nitekim şair eserinin mukaddimesinde hikâyelerin işitilmemiş olmasına dikkat ettiğini belirtmiş, ancak Sultan Murad'dan hiç söz etmemiştir. Bu sebeple eserin önceden tertip edilip daha sonra padişahın arzusu üzerine kendisine takdim edildiği de düşünülebilir.

Cinânî'nin tek mensur eseri olan Bedâyiu'l-âsâr'daki hikâyelerde daha çok günlük hayata yer verildiğinden bunlar bazı millî ve mahallî çizgiler de taşımaktadır. Bu özelliğiyle yer yer tarihî olaylara da ışık tutan eser bilhassa folklor malzemesi bakımından zengindir ve benzerleri arasında ayrı bir önem taşımaktadır. Arap ve Acem kaynaklarından alınan hikâyelere çok az yer verilen eserde Anadolu ve Rumeli hayatını aksettiren orijinal hikâyeler çoktur ve bunlar

yer yer XVI. yüzyılda halkın yaşantısını ayrıntılarıyla yansıtmaktadır. Gezinti âlemleri, kervan hayatı, gemi yolculuğu vb. yerli hayat unsurları bu hikâyelerde canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Bu arada eski Şark masallarında geçen cin, peri, tılsım, büyü motiflerine de yer verilmiş, hatta bazı hikâyeler tamamen bunlar üzerine kurulmuş, böylece XVII ve XVIII. yüzyıllarda yetişecek olan büyük meddahlara zengin bir malzeme hazırlanmıştır.

Eserin en iyi kabul edilebilecek eksiksiz bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Ancien Fonds Turc, nr. 385; diğer nüshaları için bk. Özkan, Cinânî-Cilâü'l-kulûb, s. 32-33). Bu nüshada yetmiş iki hikâye ile, eserin sonuna eklenmiş "Acîbe ve Garîbe" başlığını taşıyan ve daha çok

yazarın şahit olduğu birtakım acayip olayların nakledildiği ayrı bir bölüm yer alır. Cinânî bu eserinden Divan'ında da söz etmiş ve tamamlanmasına, "Dendi nâmı Bedâyiu'l-âsâr" mısraını tarih düşürerek (bk. İÜ Ktp., TY, nr. 3096, vr. 104b) eserin 999'da (1591) yazıldığını belirtmiştir. Bedâyiu'l-âsâr'ın muhtevası bazı ilgi çekici örneklerle beraber C. Okuyucu tarafından geniş bir şekilde tanıtılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 396; Keşfü'z-zunûn, II, 169; Îzâhu'l-meknûn, I, 229; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 389-391; Cihan Okuyucu, Cinânî: Hayatı, Eserleri, Divanının Tenkidli Metni (doktora tezi, 1984), İÜ Ed.Fak., I, 179-208; a.mlf., "Mustafa Cinânî ve Bedayi'ü'l-âsâr'ı", TED, sy. 13 (1983-1987), s. 351-385; Mustafa Özkan, Cinânî-Cilâü'l-kulûb (Girişİnceleme-Metin-Sözlük), İstanbul 1990, s. 32-33; a.mlf., "Cinânî, Hayatı ve Eserleri", KAM, sy. 4 (1987), s. 25-50; Hüsnü Kınaylı, "Cenânî (Bursalı Mustafa)", İst.A, VII, 3489-3490.

Cihan Okuyucu

BEDÂYİU'l-LUGAT

بدايع اللغت

Ali Şîr Nevâî'nin şiirlerindeki kelimeleri açıklamak maksadıyla hazırlanan Çağatayca-Farsça sözlük.

Eserin yazarı Îmânî mahlaslı Tâli'dir. Mirza Mehdî Han'ın verdiği bilgiye göre Tâli', Çağatayca lugat yazmış olan Ferâgī, Nasr Ali ve Mirza Abdülcelil Nasîrî gibi dilcilerden biridir. Sultan Hüseyin Baykara'nın (1470-1506) arzusu üzerine hazırlanan Bedâyiʿu'l-lugat'ın XV. yüzyıl sonlarında yazılmış olduğu tahmin edilmektedir.

Eserin günümüze ulaşabilen tek yazma nüshası, Leningrad'da Saltıkov-Şçedrin Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunmaktadır (Yazmalar, nr. 35). 1117 (1705) yılında istinsah edilen bu nüsha seksen dokuz varaktan ibaret olup her sayfada ta'lik hatla yazılmış on beş satır bulunmaktadır. Yazmanın başından 9. sayfanın sonuna kadar genel olarak lugatçılık üzerinde durulur ve ayrıca eser hakkında bilgi verilir; esas sözlük 10. sayfadan (5^{a}) itibaren başlar. Ali Şîr Nevâî'nin şiirlerinde geçen Çağatayca kelimeler, Arap alfabesine göre isimler, sıfatlar, fiiller ve diğer kelime çeşitleri şeklinde madde başı olarak alınmış ve bunların Farsça karşılıkları verilmiştir. Eserde 863 madde başı kelime bulunmaktadır.

Bedâyiʿu'l-lugat, Çağatay Türkçesi'nin bilinen sözlükleri arasında en eskisi olduğu için daha sonra hazırlanan diğer lugatlara kaynak teşkil etmiştir. Eser A. K. Borovkov tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (Moskova 1961).

BİBLİYOGRAFYA

A. K. Borovkov, Bada'i al-lugat, Solovar' Tali Îmânî Geratskogo k Soçineniyam Alişera Navoy, Moskva 1961; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 238; Özbek Sovyet Entsiklopediyası, Taşkent 1972, II, 22; E. İ. Fazılov, Alişer Navâiy Asarlari Tilining İzohli Luğati, Taşkent 1983, I, 12-13.

Nuri Yüce

BEDÂYİU’l-VEKAYİ‘

بدايع الوقايع

Zeynüddin Mahmûd-i Vâsıfî’nin (ö. 959/1552 [?]) özellikle yaşadığı yıllardaki Horasan ve Orta Asya’nın kültür hayatını yansıtan hâtırat mahiyetindeki Farsça eseri.

890’da (1485) Herat’ta dünyaya gelen ve XVI. yüzyılın başlarında bu şehrin önemli simalarından biri olan Vâsıfî, müşahede ettiği olayları 1530’da Taşkent’te yazdığı bu eserinde alelâde bir vatandaş gözüyle sade ve anlaşılır bir ifadeyle anlatmaktadır. 1507’de Şeybânîler’in, 1510’da Safevîler’in Herat’ı işgal etmeleri sırasında halkın çektiği yoksulluk ve sıkıntıları da aynı şekilde dile getirmektedir.

Herat’ın Safevîler tarafından işgalinde Sünnî halkın uğradığı baskılar sonucu şehirden ayrılarak 1512’de Mâverâünnehir’e, daha sonra Semerkant, Buhara ve Taşkent’e giden Vâsıfî, Herat’ın ve gittiği diğer şehir ve bölgelerin sosyal, kültürel hayatını ayrıntılarıyla eserine aktarmıştır. Olaylar ve şahıslar hakkında çok sayıda hikâyeyi ihtiva eden Bedâyiʿu’l-vekāyiʿ Uluğ Bey, Ali Şîr Nevâî, Câmî, Hilâlî, Benâî gibi birçok idareci, edip, şair ve sanatkârdan söz eder. Nevâî’nin karakteriyle ilgili hikâyeler oldukça dikkat çekicidir. Eserde İbn Sînâ hakkında on beş kadar efsanevî hikâye, Vâsıfî’nin birçok şiiriyle bazı şairlerin şiirleri de yer almaktadır.

Rus bilginlerinden A. N. Boldyrev Bedâyiʿu’l-vekāyiʿi yirmi beş yazma nüshadan faydalanarak neşre hazırlamıştır (I-II, Moskova 1961). Eser 1825’te Dilâver Hâce adlı bir kişi tarafından Nevâdirü’l-hikâyât adıyla Özbek Türkçesi’ne çevrilmiştir. Boldyrev çalışmasında bu tercümeden de faydalandığını ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıfî, Bedâyiʿu'l-vekāyiʿ (nşr. A. N. Boldyrev), Moskova 1961 → Tahran 1972; Storey, Persian Literature, I/1, s. 373; I/2, s. 1301; Rypka, HIL, s. 501-502; A. N. Boldyrev, "Çağdaşlarının Hikâyelerinde Nevaî" (trc. Rasime Uygun), TDAY Belleten 1956, s. 197-237.

Adnan Karaismailoğlu

BEDBİNLİK

Genel olarak dünyayı özünde kötü sayan, kötülüğün iyiliğe hâkim olduğunu savunan ve iyimserlik düşüncesinin karşıtı olan felsefe-ahlâk teorisi, kötümserlik.

(bk. İYİMSERLİK)

BEDDUA

بد دعا

Bir kimsenin başına kötü şeyler gelmesi için yapılan dua.

Beddua, Farsça'da "kötü" anlamına gelen bed ile Arapça'da "dileme, isteme" gibi anlamlara gelen dua kelimelerinden oluşmuş bir bileşik isimdir. Dinin zulüm ve haksızlık saydığı geçerli sebeplere dayanması şartıyla beddua etmenin câiz olduğunu gösteren âyet ve hadisler vardır. Nitekim müfessirlerin çoğu, "Allah kötü sözün alenen söylenmesini sevmez; ancak zulme uğrayanlar hariçtir" (en-Nisâ 4/148) meâlindeki âyetin haksızlığa uğrayanların zalime beddua etmelerine izin verdiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in de müslümanlara işkence etmek, İslâm dinine şiddet ve baskı

yoluyla karşı koymak gibi kötülükleriyle tanınan bazı müşriklere beddua ettiğini ve bu bedduasının etkisini gösterdiğini bildiren hadisler vardır. Bu hadislerin birinde verilen bilgiye göre Resûl-i Ekrem, müşriklerin önde gelenlerinden Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef (veya Übey b. Halef), Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa ve Ukbe b. Ebû Muayt'ın içinde bulunduğu yedi kişi hakkında beddua etmiş ve hadisin râvisi İbn Mes'ûd'un bildirdiğine göre bu kişilerin hepsi Bedir Savaşı sırasında öldürülmüş, böylece Peygamber'in bedduası yerini bulmuştur (bk. Müsned, I, 393, 397). Yine Hz. Muhammed'in müslümanları uyarmak düşüncesiyle, paraya taparcasına düşkün olan (Buhârî, "Cihâd", 70, "Rikāk", 10), ana babaya âsi olan (Müsned, II, 346; Müslim, "Birr", 8) bazı kimselere ad vermeden beddua ettiği bilinmektedir.

Özellikle mazlumun bedduasının kabul olunacağına dair bazı hadisler vardır. Nitekim birçok kaynakta yer alan bir hadise göre Resûlullah Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken bazı görevlerini sıraladıktan sonra, "Mazlumun bedduasından sakın! Çünkü onunla Allah arasında perde yoktur" diyerek zulüm ve haksızlık konusunda onu uyarmıştır (Buhârî, "Mezâlim", 9). Ayrıca başka hadislerinde de misafirin duası ve babanın

çocuğu hakkındaki duası, adaletli devlet başkanı ve oruçlu kimsenin duasıyla mazlumun bedduasının kabul edileceğinden şüphesi olmadığını belirtmiş (Müsned, IV, 154; İbn Mâce, “Sıyâm”, 7, “Duʿâ”, 11), bizzat kendisi de mazlumun bedduasına uğramaktan Allah’a sığınmıştır (Müsned, V, 82-83; İbn Mâce, “Duʿâ”, 20).

Bununla birlikte beddua Hz. Peygamber’den en az duyulan sözlerdendir. Bunun sebebi, İslâm ahlâkında af ve ihsana adaletten daha çok önem verilmesidir. Nitekim, “Bir kötülüğün karşılığı onun dengi bir kötülüktür. Yine de bir kimse bağışlar ve böylece iyilik yolunu tutarsa artık onu ödüllendirmek Allah’a düşer” (eş-Şûrâ 42/40); “Kim sabreder ve bağışlarsa işte bu, muhakkak ki büyüklere yaraşır yüce davranışlardandır” (eş-Şûrâ 42/43) meâlindeki âyetler bağışlamanın üstünlüğünü açıkça göstermektedir. Hatta bazı tefsirlerde, Uhud’da müslümanlara karşı savaşan müşriklerle ilgili olarak Hz. Muhammed’e hitaben, “Senin yapacağın bir şey yok. Allah ya onların tövbelerini kabul edecek ya da kendilerine kötülük ettikleri için onları azaba uğratacaktır” (Âl-i İmrân 3/128) meâlindeki âyetin, bazı müşriklere beddua eden Hz. Peygamber’i ikaz etmek maksadıyla geldiği, nitekim bu kişilerin sonradan müslüman oldukları belirtilmektedir (bk. İbn Kesîr, II, 96-97; Buhârî, “Megāzî”, 21). Esasen Hz. Muhammed’in genellikle İslâmiyet’e karşı direnenlere beddua etmek yerine onların hidayete ermeleri için dua ettiği bilinmektedir (meselâ bk. Buhârî, “Daʿavât”, 59).

İslâm âlimleri, müslümanların olur olmaz sebeplerle birbirleri aleyhine beddua etmelerinin İslâm ahlâkıyla uyuşmayacağına dikkat çekmişlerdir. Bilhassa mutasavvıf ahlâkçılar bedduanın tasavvufî edeple bağdaşmadığını belirtirler. Nitekim Gazzâlî tevekkül ehlinin uyması gereken kuralları sıralarken bunlardan birinin de malı çalınan kimsenin hırsıza beddua etmekten kaçınması olduğunu, eğer beddua ederse tevekkülünün bâtıl olacağını kaydettikten sonra zâhid ve mutasavvıfların zalime beddua etmek yerine ona acıdıklarını, ıslah olması için dua ettiklerini anlatan rivayetler aktarır (bk. İhyâʾ, IV, 283; ayrıca bk. DUA).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “duʿâʾ” md.; Wensinck, Muʿcem, “duʿâʾ” md.; Müsned, I, 393, 397; II, 93, 346; IV, 154; V, 82-83; Buhârî, “Cihâd”, 70, “Rikāk”, 10, “Mezâlim”, 9, “Megāzî”, 21, “Daʿavât”, 59; Müslim, “Birr”, 8; İbn Mâce, “Sıyâm”, 7, “Duʿâʾ”, 11, 20; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 124, 126; IV, 283; İbn Kesîr, Tefsîr, II, 96-97; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XI, 91; Tecrîd Tercemesi, VII, 366-367; Elmalılı, Hak Dini, II, 1507-1508.

Mustafa Çağrıcı

BEDEL

البدل

Bazı ibadet ve borçlarda aslî şekliyle ifanın mümkün olmaması durumunda onun yerini alan ifa şekli.

Bedel sözlükte “karşılık, yok olan bir şeyin yerine geçen başka şey” anlamına gelir. İslâm hukuk literatüründe aynı anlamda kullanımı oldukça yaygındır. Meselâ toprakla teyemmümün su ile abdest almaya, fidyenin oruca, otuz günün bir aya bedel sayılması, iki veya üç kademeli kefaretlerde bir sonraki kefaret şeklinin öncekinin bedeli kabul edilmesi böyledir. Ancak bedel kelimesinin bazı ibadetlerde ve bir kısım akdî veya fiilî borçların ifasında özel bir kullanımı ve ıstılahî bir mânası vardır.

İbadetlerde Bedel. İslâm dininde dar anlamda ibadet, kulun yaratanına karşı sorumluluğu demek olup bunda da niyet ve şahsî ifa asıldır. Ancak bir kısım ibadetler üçüncü şahısların da haklarını ilgilendirdiğinden bu hakların korunması amacıyla bu nevi ibadetlerin bedel ve niyâbet* yoluyla ifası câiz görülmüştür. Bu açıdan ibadetler bedenî, malî, hem bedenî hem malî olmak üzere üç grupta ele alınır. Namaz, oruç, Kur’an okuma gibi bedenî ibadetlerde niyet ve şahsî ifa asıl olup bunlarda bedel ve niyâbet câiz değildir. Zekât, kurban, bazı kefaretler, sadaka-i fıtır gibi malî amellerin ibadet mahiyetini kazanması için asıl borçlunun bu yönde niyeti ön şart ise de bizzat ifa etmesi şart olmayıp bunları bedel veya vekil vasıtasıyla yapabilir. Hatta üçüncü şahısların haklarının ödenmesi açısından mücerret ifa dahi yeterlidir. Asıl borçlunun haberi olmadan malî ibadetlerin onun adına başkası tarafından ifa edilmesinin geçerliliği konusundaki tartışma, bu nevi ibadetlerde şahsî niyet ile üçüncü şahsın hakkının taalluku gibi iki ayrı yönün bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Hac ibadetinin hem malî hem de bedenî yönü bulunduğundan ibadetlerde bedel ve niyâbet konusu burada ayrı bir önem kazanmaktadır. Haccın ifasındaki bedenî ibadetler, ruhî ve mânevî eğitim göz önüne alınınca hacda niyâbetin geçerli olmaması ve haccın bizzat ifa edilmesi gereği

düşünülebilir. Fakat gerek haccın malî yönünün de bulunması, gerekse bedel haccı ile ilgili hadisler, acz ve zaruret halinde hacda niyâbete imkân vermektedir. İslâm âlimlerinin büyük ekseriyeti bu ibadetin belli şartlarda bedel yoluyla ifa edilebileceğini belirtmiş, bu yönde zengin bir fıkhî literatür ve uygulama ortaya çıkmıştır.

Hac ibadetini başkası adına ifaya bedel haccı veya hac ani'l-gayr, hac için bedel göndermeye ihcâc, gönderene âmir, menûb veya mahcûcün anh, gönderilene de nâib veya vekil denilir.

Bedel haccı ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler genelde aynı mahiyettedir. Hz. Peygamber, hayvana binemeyecek derecede yaşlı olan babası için haccetmek isteyen sahâbîye babası adına haccedebileceğini belirtmiştir (Buhârî, "Hac", 1; "Cezâʾü's-sayd", 23-24; Müslim, "Hac", 407-408; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 26). Bir başka hadiste sahâbeden bir kadın, haccetmeyi adadığı halde bunu yapamadan ölen annesinin

yerine haccedip edemeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber de, "Evet, onun adına haccet. Eğer annenin bir borcu olsaydı onu ödemeyecek miydin? Öyleyse Allah'a olan borcu da ödeyin. Allah'a olan borç ödenmeye en lâyık olanıdır" demiştir (Buhârî, "Cezâʾü's-sayd", 22, "İʿtisâm", 12). Benzeri bir rivayette ise hacda, yakını Şübrüme adına telbiyede bulunan sahâbîye Hz. Peygamber, "Önce kendin için haccet, sonra Şübrüme adına haccedersin" buyurur (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 26).

Görüldüğü gibi hadisler bedel haccına imkân vermekle birlikte şartları ve ayrıntıları açısından oldukça kapalıdır. Bu sebeple fıkıh âlimleri arasında bu yönde önemli görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Fakat bedel haccı üzerindeki tartışmalar genelde farz olan hac ile ilgili olup nâfile hac için bedel gönderme konusunda âlimler oldukça müsamahakârdır.

Bedel haccı, yaşayan adına veya ölen kimse için olmak üzere iki türlüdür. 1. Âlimlerin çoğunluğuna göre, üzerine hac farz olduğu halde sürekli hastalık, yaşlılık, sakatlık gibi ömür boyu devam edebilir mahiyette bir engel sebebiyle bizzat haccedemeyecek durumda olan kimseler yerlerine bedel gönderebilirler. Bu tür bedel göndermenin ihtiyarî mi, yoksa gerekli mi

olduğu hususu o kimseye haccın vâcip olup olmadığı hükmüne bağlıdır. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu vâciptir. Hanefî mezhebinde kuvvetli görüş de bu yöndedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayete göre ise bulûğdan itibaren bedenen mâlul olan varlıklı kimselere hac farz olmadığından onların bedel göndermeleri de gerekmez. Devam edecek zannedilen bu engelin sonradan ortadan kalkması, meselâ sakatlığın geçmesi halinde, daha önce hacca bedel gönderilmişse, tartışmalı olmakla birlikte yeniden hac gerekmez. İmam Mâlik'e göre hac, bedenî yönü ağır basan, malî yönü ise ârızî olan bir ibadettir. Buna göre bir müslüman yaşadığı sürece bedel gönderemez, haccı bizzat ifa etmek için beklemelidir. Eğer bizzat ifaya gücü yetmiyorsa o takdirde âyette (Âl-i İmrân 3/97) yer alan "güç yetirme" şartı gerçekleşmemiş olacağından kendisine hac vâcip olmaz. Yaşayan kimse bedel gönderecek olursa hac bedel için nâfile olarak vâki olur, gönderene de yapılan malî harcamanın sevabı yazılır.

Öyle anlaşılıyor ki iki farklı görüş, hac ibadetinde malî yönün mü, yoksa bedenî yönün mü esas alınacağı tartışması ve buna bağlı olarak hacca güç yetirmenin farklı tanımlanmasından ve bir de bedel haccına cevaz veren hadislerin, her şahsın mükellef olduğu ibadeti bizzat ifası şeklindeki genel ilkeyle çatışmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple olmalıdır ki İmam Muhammed bedel haccına, "esasında bedel haccının nâib için, malî harcamaların da gönderen için vâki olacağı, ancak gönderenin aczi sebebiyle bu malî harcamanın fidyenin oruç yerine geçtiği gibi hac fiili yerine geçeceği" şeklinde bir açıklama getirmişse de, bu görüş Hanefî mezhebi içinde de fazla benimsenmeyip bedel haccının doğrudan gönderen için vâki olacağı fikri ağır basmıştır.

2. Kendisine hac farz olduğu halde sağlığında gitmemiş veya gidememiş kimse ölümünden sonra adına bedel haccı yapılmasını vasiyet etmelidir. Ölenin vasiyeti mevcut olduğu ve bıraktığı malın üçte biri masraflarını karşıladığı takdirde mirasçıların onun adına hac için bedel göndermeleri gereklidir. Hatta ölenin vasiyeti olmasa bile mirasının üçte biri yeterli olduğu sürece Şâfiî ve Hanbelîler'e göre adına bedel gönderilmesi vâciptir. Mâlikîler'e göre de vasiyeti mevcut olup mirasının üçte biri yeterli ise ve başka yönde harcamayı gerektiren bir vasiyeti de bulunmuyorsa bedel gönderilmesi câizdir; bu durumda bedel olarak ölenin velilerinden birinin gitmesi daha doğrudur. Ölenin bedel haccı için vasiyeti yoksa Mâlikîler'e

göre ölü adına sadaka verilmesi hac yapılmasından faziletlidir. Bununla birlikte bedel haccı yapılırsa hac borcu yerine geçmeyip nâfile olarak vâki olur. Hanefîler'e göre ise ölenin vasiyeti yoksa veya malının üçte biri bu hac için yeterli değilse mirasçıların bedel haccı yükümlülüğü yoktur. Bununla birlikte bedel gönderecek olurlarsa ölenin hac borcunun sâkıt olması ihtimal dahilindedir.

Bedel haccının geçerliliği için fıkıh mezhepleri tarafından ayrı ayrı şartlar öngörülmüştür. Özetle belirtmek gerekirse, adına hac yapılacak kimsenin bizzat ifadan âciz olması, yaşıyorsa bedel göndermeyi istemiş bulunması gerekir. Nâibin de adına hac yapacağı kişi için niyet edip onun şart ve tâlimatına uyması, şer'an mükellef bir müslüman olması, yol masrafının tamamının veya çoğunun gönderen tarafından karşılanması gereklidir. Nâibin daha önce kendisi için hacca gitmiş olması Hanefî ve Mâlikîler'e göre efdal, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise şarttır. Nâibin, gönderenin izni olmaksızın görevini başkasına devretmesi câiz değildir.

Nâibin mûtat masrafları gönderen tarafından karşılanır, meblâğın artan kısmı iade edilir. Nâibin hac için sabit bir ücretle tutulması Hanefîler'e göre câiz olmayıp Mâlikî ve Şâfiîler'e göre câizdir. Nâibin haccı ifsat etmesi halinde aldığı parayı tamamen geri vermesi, kendi kusurundan kaynaklanan ceza ve kefaretleri de kendi parasıyla karşılaması gerekir. Nâibin erkek veya kadın olması câizdir. Bedel haccında mümkün olduğu kadar ölenin vasiyetine veya gönderenin tâlimatına uyulmalıdır (ayrıca bk. HAC).

Akitlerde Bedel. Her iki tarafa da borç yükleyen akitlerde (ivazlı akitler) karşılıklar arasında genelde mâkul bir denge bulunur. Bu nevi akitlerde mevcut iki karşılıktan biri "akdin mevzuu", diğeri de geniş anlamıyla "ivaz", daha dar anlamıyla "bedel"dir. Hatta her biri diğerinin karşılığı olduğundan her iki karşılık için de ivaz ve bedel tabirleri kullanılabilmektedir. Fakat gerek akdin mevzuu gerekse bedel her akit nevinde özel isimlerle anılmakta olup meselâ alışverişte "mebî" ve "semen", icârede "menfaat" ve "ücret", selemde "re'sü'l-mâl" ve "müslem fîh" olarak anıldığı gibi akit mevzuuna karşılık teşkil eden borca, para veya mislî eşya borcu olması halinde bile "bedel" tabir edilmesi pek yaygın değildir. Böyle olmakla birlikte bazı akit nevilerinde akdî karşılığın bedel olarak adlandırıldığı ve bunun belli hukuk ekollerinde yaygın bir kullanım

kazandığı görülmektedir. “Bedel-i sulh” ve “bedel-i hul‘” tabirleri böyledir.

Bedel-i Sulh. Sulh, mevcut anlaşmazlığı karşılıklı rıza ile ortadan kaldıran bir akit demek olup (Mecelle, md. 1531) taraflardan birinin bu amaçla karşı tarafa verdiği veya vermeyi üstlendiği şeye “bedel-i sulh” veya “musâleh aleyh” denir. Bedel-i sulh ayn ise mebî, deyn ise semen (Mecelle, md. 1545), menfaat ise icâre hükümleri geçerli olup bunlarda aranan şartlar bedel-i sulh için de söz konusudur. Hatta karşılıklı olarak açılan davalardan vazgeçme örneğinde olduğu gibi semen ve ücret olmaya elverişli bulunmayan bazı konular da bedel-i sulh olabilir. Fakat faize yol açabileceği endişesiyle dava konusu mal (musâleh anh) ile bedel-i sulhun aynı nevi ribevî mal olması doğru bulunmamıştır (bk. SULH).

Yabancı devletlerden harp edilmeksizin anlaşma gereği alınan mallara da bedel-i sulh veya bedel-i musâlaha denilir.

Bedel-i Hul‘. İslâm aile hukukunda boşama hakkı kural olarak kocaya aittir. Ancak kadın evlilik bağından kurtulmak istiyor, fakat koca boşamaya rıza göstermiyorsa kadının baş vuracağı yollardan biri de aldığı mehri geri vermek veya başka türlü bir ödemede bulunmak suretiyle kocasını boşamaya razı etmektir. İslâm hukukunda evliliğin bu yolla sona ermesine muhâlea, kadının vereceği bu karşılığa da bedel-i hul‘ denir. Kadının maddî bir karşılık vererek kocasını boşamaya razı etmesi, İslâm aile hukukunda eşlerin karşılıklı hak ve borçları açısından kurulan dengenin tabii bir gereğidir. Çünkü mehir alarak evliliğe razı olan kadın evlilik bağından belli bir maddî fedakârlıkla kurtulabilecek, erkek de yaptığı harcamayı kısmen veya tamamen karşılatarak yeni bir evliliğe malî yönden imkân bulacaktır.

Bedel-i hul‘un miktarı taraflar arasında varılacak anlaşmaya bağlı ise de geçimsizliğin kadından kaynaklanması halinde kocanın kadına verdiği mehir miktarını aşmayacak ölçüde bir bedel alması câiz görülmüş, geçimsizliğe kocanın sebep olması halinde ise kocanın böyle bir bedel alarak karısını boşaması, kazâen olmasa bile diyâneten doğru bulunmamıştır.

Evlenmede mehir olabilen her şey muhâleada bedel kabul edilebileceği gibi mehir olup olmayacağı tartışmalı bir kısım mal ve menfaatler de bedel-i

hul‘ olarak kabul edilebilir. Mâlikîler bu konuda daha müsamahakâr davranmaktadır. İhtilâf, bedel-i hul‘un alışverişteki ivaza mı, yoksa bağışlama veya vasiyetteki ivaza mı daha çok benzediği tartışmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bedel-i hul‘un hukuken geçersiz bir maldan belirlenmesi veya çocuğun haklarını ihlâl edici bir mahiyette olması câiz görülmemiş, böyle durumlarda bedelin yok sayılıp muhâlea değil talâkın vâki olacağı belirtilmiştir (ayrıca bk. HUL‘).

Borçların İfasında Bedel. Borçların ifası ve tazmin hukuku açısından bedel ise, asıl borcun ödenmesi imkânsız olunca onun yerine geçen yeni ödeme şeklini ifade etmekte olup bu husus Mecelle’de, “Aslın ifası kabil olmadığı takdirde bedeli ifa olunur” (md. 53) kaidesiyle belirtilmiştir. Bu açıdan bedel aslın halefi durumundadır. Bedel ile ifaya “kazâ” da denir.

Para borcu aynen değil de sayı ve cins itibariyle zimmette sabit olduğundan para borçlarında bedel söz konusu olmaz. Buğday, demir, basılmış kitap, kumaş gibi sayı, ölçü ve tartı ile alınıp satılan mislî eşya da, cins ve kalite eşitliği şartıyla yine zimmette misil olarak sabit olduğundan, bu nevi borçlarda da aynı miktar ve cins mislî malın ödenmesi “kazâ-yı kâmil” (tam ödeme) sayılır. Ancak para ve mislî mal borçlarında asıl ödeme nevi mümkün değilse, meselâ o nevi para tedavülden kalkmış veya buğday, kitap... bulunamaz olmuşsa o takdirde bunların bedeli ödenir. Bedel ise bu malların rayiç para ile kıymetleridir.

“Kıyemî mal” tabir edilen ve her birinin ayrı özellik ve değeri olan malların borca konu olması halinde ise bu malların aynen ifası asıl ödemedir. Fakat bu çeşitli sebeplerle mümkün olmazsa, o zaman bu nevi malların bedelleri sayılan kıymetleri ödenir. Bu ödeme şekli ise “kazâ-yı kāsır” (eksik ödeme) sayılır. Meselâ, Mecelle’de de ifade edildiği gibi (md. 891), gasbedilen mal telef ve zayi edilmiş olup sahibine aynen iadesi mümkün olmazsa bedeli, yani misliyattan ise misli, kıyemî mal ise kıymeti ödenir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Hac”, 1, “Cezâ ͗ü’s-sayd”, 22-24, “İ͑ tisâm”, 12; Müslim, “Hac”, 407-408; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 26; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Hucce ͑ alâ ehli’l-Medîne (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1375-90/1965-71 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 225-242; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 491-492; Serahsî, el-Mebsût, IV, 147-166; Bâcî, el-Münteka, Kahire 1331, II, 267-271; Kâsânî, Bedâ ͗i͑ , II, 121-122, 221-223; III, 144-151; VI, 42-48; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 345-347; II, 70-72; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1968, III, 220-228; IV, 366-373; VII, 323-325; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 205-206; III, 187-188; Erdebîlî, el-Envâr li-͑ amâli’l-ebrâr, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa Muhammed), I, 171-177; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1386/1967, III, 252-255; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, IV, 30-34; Mecelle, md. 53, 891, 1531-1545; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 332-334; Muhammed Zeyd el-Ebyânî, Şerhu’l-ahkâmi’ş-şer͑ iyye fi’l-ahvâli’ş-şahsiyye, Bağdad, ts. (Mektebetü’n-Nehda), I, 382-416; M. Yûsuf Mûsâ, Ahkâmü’l-ahvâli’ş-şahsiyye, Kahire 1958, s. 300-307; Bilmen, Kamus, II, 275-280; IV, 105; VIII, 1011; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 311-312; İstanbul 1982, II, 398-403, 410, 510-511; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, I, 553; Ahmed ez-Zerkā, Şerhu’l-kavâ͑ idi’l-külliyye, Beyrut 1983, s. 227-228.

Ali Bardakoğlu

BEDEL

البدل

Bir hadis terimi.

Bir haberin kaynağına en kısa yoldan varmak, bir başka deyişle haberin meydana geldiği zaman ile kayda geçtiği zaman arasındaki vasıtaları en aza indirmek, muhaddislerin fazlaca önem verdikleri bir konu olmuştur. Haberin muhtevasındaki hata ihtimalini ortadan kaldırmayı hedef alan âlî isnadın beş türünden biri olan nisbî ulüvvün muvafakat, müsâvat, musâfaha ve bedel adlı dört çeşidi vardır. Genel olarak Kütüb-i Sitte'nin veya diğer önemli hadis kitaplarından birinin müellifine en kısa isnadla yaklaşma şekillerini ifade eden nisbî ulüvvün bir kolu olan bedel (ibdâl), söz konusu müelliflerden birinin şeyhinin şeyhine, zincirinde daha az râvi bulunan bir başka senedle varmak demektir. Meselâ İmam Müslim'in Yahyâ-Mâlik-Nâfi'-İbn Ömer senediyle rivayet ettiği bir hadisi, bir başka muhaddisin değişik ve daha kısa bir senedle Müslim'in şeyhinin şeyhi olan Mâlik'ten rivayet etmesi halinde bu sened Müslim'in senedinden daha âlî olur. Bu ikinci senedde Mâlik'ten rivayet eden zat, Müslim'in şeyhi olan Yahyâ'dan bedel kabul edilir.

Bu konuda Ebü'r-Rebî' el-Kelâ'î'nin dört cüzden ibaret olduğu söylenen el-Ebdâl'i, İbn Teymiyye'nin el-Ebdâl ve'l-ʿavâlî'si, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Ebdâl ve'l-avâlî min Ebî Dâvûd et-Tayâlisî, Ebdâlü ʿAbd b. Humeyd ve muvâfakātühû, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî ve'l-muvâfakāti'l-hisân min Müsnedi'd-Dârimî ʿAbdillâh b. Abdirrahmân, el-Ebdâlü's-safiyyât mine's-sekafiyyât ve el-Ebdâlü'l-ʿaliyyât mine'l-hileʿiyyât'ı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 258-259; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 137; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 195; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 165-166; a.mlf., Nazmü’l-ʿikyân fî aʿyâni’l-aʿyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927 → Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 50; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-Fehâris, I, 337; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Hacer el-Askalânî, Bağdad 1978, I, 428; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 163; Tecrid Tercemesi, I, 195; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 57; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 40.

M. Yaşar Kandemir

BEDEL

Osmanlılar’da bir çeşit vergi terimi.

Bedel Osmanlı maliyesinde verginin veya mükellefiyetin cinsini gösteren kelime ile birlikte kullanılır ve onların karşılığı anlamını taşır. Bu karşılık, bazı belirli hizmetlerin yerine getirilmesi veya gerekli mühimmat ve levâzımın temini gibi mükellefiyetlerin nakde çevrilmesi şeklindedir. XV-XVI. yüzyıllarda bazı zümrelere ağır gelen ve artık önemi kalmayan yükümlülükler paraya çevrilmiş, böylece bir bakıma halka kolaylık sağlanmıştır. Meselâ Aydın ve Saruhan yöresinde deve yetiştirip vergilerini devlete her yıl belirli sayıda deve vermek suretiyle ödeyen yörüklerin bu mükellefiyetleri kaldırılarak buna bedel, hâne başına bir miktar akçe vermeleri kararlaştırılmıştır. XVI. yüzyılın sonlarına kadar, ordunun geri hizmet kıtalarını teşkil eden, ayrıca çeşitli devlet işlerinde çalıştırılan piyademüsellem ve ellici yörükler ise hizmetlerini avârız* bedeli olarak yerine getiriyorlar ve tekâlîf* vergilerinden muaf bulunuyorlardı. XVI. yüzyıl sonunda piyade ve müsellem teşkilâtı kaldırılınca bunlar avârız bedeli olarak belirli bir vergi ödemekle yükümlü tutuldular. Ayrıca donanmanın ihtiyacı için avârızhânelerine göre tesbit edilen kürekçiler hizmete gitmedikleri vakit kendilerinden alınan akçeye “bedel-i kürekçi” adı verilirdi. Eğer bir kürekçi veya piyade hizmete bizzat gitmeyip kendi yerine bir adam gönderirse buna “bedel tutma” denirdi (BA, Ali Emîrî-Kanûnî, Ahkâm Defteri, nr. 291, s. 3). XVI. yüzyıl sancak kanunnâmelerine göre aynî olarak alınmakta olan bağ, bahçe ve kovan öşürleri, mahsul miktarının belirsizliği sebebiyle, halka kolaylık olması için nakde çevrilmiş, “bedel-i öşr” olarak bir miktar akçe takdir edilmişti. Ziraatle meşgul olan çiftçiler başka bir iş tutar veya ziraat sahası üzerine bina vb. şeyler inşa ederlerse öşür bedelini nakdî olarak ödemek zorunda kalırlardı. 1516 tarihli Bosna kanununa göre voynuk* statüsündeki hıristiyan ahaliden “bedel-i cizye” olarak 30 akçe alınır, ispençe vb. vergiler talep edilmezdi.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren sık sık nakit sıkıntısı çeken Osmanlı maliyesi, muafiyet karşılığı yapılan çeşitli devlet hizmetlerini veya aynî mühimmat tedarikini nakde çevirmeyi ve para sıkıntısının önünü almayı

tercih etmiş, böylece bedel uygulamaları çok yaygınlaşmıştı. XVII. yüzyıl ortalarında devlet hazinesine giren gelirlerin hemen hemen yarıya yakını çok çeşitlilik kazanmış olan bedellerden sağlanıyordu. Bu yüzyıldaki yaygın uygulama sebebiyle en çok bilinen vergi türü “bedel-i nüzül” ve “sürsat” idi. Ordunun yiyecek ihtiyacını karşılamak için halktan aynî olarak alınan nüzül vergisi, büyük askerî yollar veya savaş sahasına yakın yerler dışındaki bölgeler için nakdî bir vergi haline gelmişti. Ayrıca ordunun konakladığı yerlere erzak getiren kimselere devletçe ödenen bedel için de “bedeleyn-i nüzül” veya “sürsat akçesi” adı verilirdi. XVII. yüzyıldan itibaren sefere katılmayan timar* sahiplerinden “bedel-i timar” adı altında para alınması kararlaştırıldı. Nitekim 1689’da cepheye gitmeyen timar erlerinden timar hasılatının % 68’i vergi olarak istendi. Ayrıca toprağın geliri belirli bir miktarı aştığı halde asker beslemeyen sipahilerden de “bedel-i cebelü” adıyla ayrı bir vergi talep edildi. Mâlikâne* timar tasarruf edenlerin cebelü*leri sefere gitmezlerse onların timarlarından birer yıllık mahsulleri devlet tarafından bedel olarak alınırdı. Eflak ve Boğdan voyvodalıkları ile Ragusa Cumhuriyeti’nin Osmanlı Devleti’ne her sene maktû olarak ödedikleri vergiye de “bedel-i cizye” denirdi. “Bedel-i gedik”, zeâmet sahiplerinin tasarruflarındaki dirliklerine gedik* ilhak ettiklerinde alınan bir vergi idi. “Bedel-i has” ise kendisine tahsis edilecek uygun bir has* bulunmayan kimselere has yerine ödenen bedeli ifade ederdi. Bu özellikle XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren yaygınlaştı ve böylece bir bakıma nakit maaş sistemi ortaya çıktı. 1787 savaşı sırasında devletin içinde bulunduğu malî sıkıntılar müsadere usulünün artmasına ve “muhalefat bedeli” adlı yüksek oranlı bir miras vergisinin yaygınlaşmasına sebep oldu. Bu bedel doğrudan Darphâne’ye giderdi. Savaş sebebiyle artık olağan üstü bir vergi niteliğine giren cebelü bedeliyyesi tahsiline girişildi ve bu vergi mâlikâne, mukātaa* ve esham* sahiplerinden alındı. XIX. yüzyılın hemen başlarında Tersane hazinesinin gelirini oluşturan kaynaklar arasında kalyoncu bedeliyyesi önemli bir yer tutuyordu. Bu vergi, kalyoncu neferi hizmetiyle yükümlü kılınan, fakat fiilen gemilerde hizmet görmeyen kimselerden alınıyordu.

Osmanlı maliyesinde XIX. yüzyılda çeşitli münasebetlerle bedel uygulaması devam etti. 1856 Islahat Fermanı ile Osmanlı tebaası arasında eşitlik prensibi ortaya çıkınca gayri müslimlerden de para alınmak suretiyle fiilî askerlik hizmetinden muaf tutulmaları kararlaştırıldı ve buna “bedel-i

askerî" adı verildi. Önceleri devlet memurları tarafından tahsil edilen bedel-i askerî daha sonra 1907'de kaldırılana kadar ilgili cemaatlerce toplanmaya başlandı. Şahsî bedel ise bizzat askerlik yapmak istemeyenlerin rediflik hizmetini yerine getirmek için maaşla kendi yerlerine adam göndermeleri idi. 1886'da bu usul yeniden ele alınınca askerlik çağına girmiş olanların muvazzaf askerlik hizmetinden istisna edilmek yahut muvazzaflık hizmetini kısaltmak için belirli nisbette para vermesi kararlaştırıldı ve buna "bedel-i nakdî" dendi. Ayrıca bedel-i nakdî, şahsen yol yapmak mükellefiyeti olanların bu yükümlülüğe karşı verdikleri para anlamına da gelirdi. Bedel uygulaması günümüzde de "bedelli askerlik" adı altında varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî-Kanûnî, Ahkâm Defteri, nr. 291, s. 3; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 117; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 101; III, 101; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, I, 130-142; II, 12, 14; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, II, 327-328, 332; Barkan, Kanunlar I, s. 4, 24, 66, 96, 118, 271, 288, 398; Lütfi Güçer, XVIXVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 81-90, 103-104, 107; H. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, Islamic Society in the Eighteenth Century, Oxford 1969, I/2, s. 4, 17, 30, 32, 34; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 59, 358; Yavuz Cezar, Osmanlı Mâliyesinde Bunalım ve Değişme Dönemi, İstanbul 1986, s. 69-70, 103, 110, 135, 215, 231; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 151-152; "Tımar Sistemi Hakkında Bir Risâle" (nşr. İlhan Şahin), TD, sy. 32 (1979), s. 924; B. McGowan, "Osmanlı Avârız-Nüzûl Teşekkülü, 1630-1830", TTK Bildiriler VIII (1981), II, 1327-1331; Pakalın, I, 185-186; Sıddık Sami Onar, "Bedel-i Askerî", "Bedel-i Nakdî", İA, II, 439-440; H. Bowen, "Badal", EI² (İng.), I, 855.

Feridun Emecen

BEDEN

(bk. CİSİM)

BEDENE

البدنة

Hac ve umre yapan kimselerin kestikleri deve ve sığır cinsinden kurbanlar için kullanılan bir terim.

Bedene, Arapça'da "semirmek" anlamındaki büdn kökünden türeyen bir isim olup büyükbaş hayvanlar için kullanılır. Kurban olarak kesilen küçükbaş hayvanlara da dem* denir. Hadislerde sık sık geçen bedene, Kur'ân-ı Kerîm'de çoğul şekliyle (büdn) yer almaktadır (el-Hac 22/36).

Hacca gitmeyenler gibi hacılar da kurban olarak küçük veya büyükbaş hayvan kesebilirler. Ancak hac sırasında işlenen bazı ihram yasakları kefâret olarak bedene kesmeyi gerektirir. Bu yasakların başında eşler arasındaki cinsî münasebet gelmektedir. Hanefîler'e göre Arafat vakfesinden sonra henüz ihramdan çıkmadan bulunulacak cinsî münasebetten dolayı ceza olarak bir bedene kesmek gerekir. Cünüp, hayızlı ve nifaslı iken yapılan ziyaret tavafının hükmü de böyledir; ancak temizlendikten sonra tavaf iade edilirse bedene cezası düşer. Hac için ihrama girmiş bir kimsenin Arafat vakfesinden önce cinsî münasebette bulunması halinde dört mezhebe göre haccı fâsit olduğu gibi Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ayrıca ceza olarak bir bedene (Hanefîler'e göre ise dem) gerekir. Şâfiîler'e göre Arafat vakfesinden sonra Akabe cemresini taşlama, ziyaret tavafı ve tıraş olma vazifelerinden ikisini yapmadan, umrede bulunanlar için ise henüz umre tamamlanmadan önceki cinsî münasebetin cezası da bedenedir. Ayrıca umre de kaza edilir. Hanbelîler'e göre Akabe cemresini taşlamadan cinsî ilişkide bulunan bir kimse için de bedene kesmek gerekir. Mâlikî mezhebinde hacc-ı kırân ve hacc-ı temettü'den dolayı şükür olarak, cemreleri taşlamayı terketmekten dolayı da ceza olarak bir bedene kesilir ki burada bedeneden maksat deve ise de deve bulamayan kimse sığır kesebilir.

Kurbanlık bedenelerden deve beş yaşını, sığır ise iki yaşını doldurmuş olmalıdır. Bir bedeneyi 1-7 kişi arasındaki bir topluluk kurban olarak

kesebilir. Ceza olarak kesilen bedenede ise iştirak sözkonusu değildir. Hacda kurban edilmek üzere işaretlenen (bk. HEDY; KILÂDE) bedenenin sütü sahibi tarafından içilmez. Bedene sağılmaya devam edilirse sütün kendisi, eğer süt içilmişse tutarı fakirlere tasadduk edilir.

Kâbe'ye sevkedilen bedenelere bu yolculuk sırasında binilip binilemeyeceği hususu tartışmalıdır. Câhiliye Arapları bedenelere atfettikleri kutsiyetten dolayı üzerlerine binmezlerdi. Yanında kurbanlık bir deve götürdüğü halde yaya olarak hac yolculuğuna çıkan birinin perişan halini gören Resûlullah ona devesine binmesini emretmiş, hacı adayının devenin bedene olduğunu ileri sürerek binmek istememesi üzerine ise emrini iki ya da üç kere tekrarlamış, bunun üzerine o da binmiştir (Buhârî, "Hac", 103, 112; "Vesâyâ", 12; "Edeb", 95). Hanefîler'e göre zaruret halinde, Hanbelîler'e göre bir zaruret olmasa da bedeneye binmek câizdir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise bir ihtiyaç olmaksızın bu kurbanlık deveye binmek mekruhtur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bdn" md.; Buhârî, "Hac", 103, 112, "Vesâyâ", 12, "Edeb", 95; İbn Mâce, "Edâhî", 6; İbn Abdülber, el-Kâfî, I, 403; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXIII, 3536; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), III, 485-487; Kurtubî, Tefsîr, XII, 60-61; Nevevî, Tehzîb, II, 21-22; Tecrid Tercemesi, IV, 146-147; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc [baskı yeri ve yılı yok], IV, 124, 175; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, İstanbul 1984, II, 560; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 388.

Abdülaziz Bayındır

BEDERGÂH

بدرگاه

Osmanlılar'da Acemi Ocağı'nda bir süre hizmet eden acemi oğlanlarının başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere öteki yaya kapıkulu ocaklarına geçmeleri hakkında kullanılan bir tabir.

Farsça be edatı ile "kapı" anlamındaki dergâh kelimesinden oluşan bedergâh, çoğunlukla "kapıya çıkma" (kapuya çıkma) veya sadece "çıkma" şeklinde kullanılırdı. Süvari Ocağı çıkmalarına ise "bölüğe çıkma" denirdi. Yeniçeri ve öteki yaya kapıkulu ocaklarına bedergâh yoluyla asker alımı genellikle İstanbul'daki ve Gelibolu'daki acemi ocaklarından yapılırsa da Bostancı Ocağı ile Galata ve İbrâhim Paşa saraylarında görevli neferlerden de asker temini yoluna gidilebilirdi. XVI. yüzyıl sonlarında kul oğullarından, ağa çıraklarından ve kul kardeşlerinden yapılan çıkmalar ocak nizamının bozulmasında önemli ölçüde rol oynamıştır.

Kapıya çıkmak için yedi sekiz yıl Acemi Ocağı'nda hizmet etmek gerekmekteydi. Ancak ihtiyaç halinde daha önce de bedergâh mümkün olabilirdi. Zira çıkmalar genellikle savaşlar sebebiyle baş gösteren boşlukları doldurmak için yapılırdı. Saltanat değişikliklerinden sonra yapılan çıkmalara "umum çıkması" veya "büyük çıkma" denirdi.

Bedergâh normal olarak yeniçeri ağasının Dîvân-ı Hümâyun'a arzı ile gerçekleşirdi. Ancak onun arzı olmadan da padişah emriyle Yeniçeri Ocağı'na adam alınabilirdi. Padişah emriyle olan çıkmalar için "kapu ferman olmak", herhangi bir sebeple ocakla ilişkileri kesilen yeniçerilerin tekrar alınmaları için de "tashih bedergâh" terimleri kullanılırdı. Ağa, kapıya çıkacak acemilerin en kıdemlilerinin memhûr denilen mühürlü tezkiresini vezîriâzama sunar onun uygunu alındıktan sonra yeniçeri kâtibi bu neferleri maaş defterine kaydederdi. Daha sonra, kapıya çıkan neferlerin Ağa Divanı kâtibince kontrolleri yapılırdı.

Kapıya çıkan bir nefere önceleri günlük iki akçe verilirken XVII. yüzyıl

başlarından itibaren bu miktar üç akçeye çıkarılmıştır. Bedergâh olan neferlere ayrıca bir defaya mahsus olmak üzere “düzen akçesi” adıyla ikişer altın verilirdi. Kapıya çıkan bostancı neferlerine ise biner akçe “silâh bahâ” verilmesi kanun gereğiydi.

BİBLİYOGRAFYA

Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 14[a], 20[a]; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 28, 71; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (nşr. N. Türsan - Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 3; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 61-65.

Abdülkadir Özcan

BEDESTEN

Osmanlı dönemi Türk şehirlerinde ticaret bölgesinin çarşı içindeki merkezi ve değerli malların saklanıp satıldığı bir bina türü.

Türkçe'de bedesten olarak yerleşmiş bulunan kelimenin bezzâzistandan veya bezistandan geldiği ileri sürülmüştür. Ahmed Vefik Paşa bedesteni "bez satılan bezzâz mahalli, akmişe-i nefîse satılan çarşı" olarak tarif eder. Bezzâz Arapça'da "bez satan" demektir. Bez Kāmus Tercümesi'ne göre "elbise, bez veya

silâh, kılıç" anlamına gelmektedir (II, 776). Bedestenler başta mücevher ve değerli taşlar olmak üzere silâhlar, müzeyyen koşum takımları ile değerli kumaşların da satıldığı yerlerdi.

Üzerinde durulması gerekli başka bir nokta da bugün pazar, çarşı, han, kervansaray, arasta ile bedestenin, yani çeşitli ticaret tesislerinin birbirine karıştırılmasıdır. Bunun için de önce bu gibi sabit yapıların adlarını ve bu adlara göre ne gibi bir hizmet yaptıklarının belirtilmesi gerekir. Bugün bedesten kelimesi çarşı, hatta Batı dillerinde pazar ile karıştırılmakta, bazan han ve hatta kervansaray da bedesten ile aynı şey sanılmaktadır. Çarşı alışverişin yapıldığı, iki tarafında dükkânların sıralandığı bir veya birkaç sokaktan meydana gelmiştir. Bir yerleşme yerinde kendiliğinden ortaya çıkan çarşılardan başka bir vakıf binasına gelir sağlamak ve eğer bu vakıf eser bir cami ise cemaati oraya çekmek için, böyle vakıf eserlerin yakınlarına veya uzaklarına da çarşılar kurulmuştur. Arasta kelimesi bu çeşit çarşıları ifade etmek için kullanılıyordu. Osmanlı devrinde Türk mimarisinde basit veya daha karmaşık yapıda çarşı tesisleri yani arastalar meydana getirilmiştir. Bunların bir veya iki sıra dükkânlı olanları bulunduğu gibi bazı arastalar cami veya bir başka hayır binasının genel düzenlemesinin bir parçasını meydana getirirler; hatta bazan da bu hayır binasının alt katını teşkil etmek suretiyle doğrudan doğruya onun mimari bünyesinde inşa edilmiş olurlar. Han ve kervansaray ise aslında şehir dışındaki yollarda menzil* yeri olarak kurulmuştur. Bunların şehir içlerinde inşa edilenleri de vardır. Şehir dışında büyük yolların üzerlerinde kurulan

han ve kervansarayların erken devirlere ait örneklerinin bir ribât* mahiyetinde olduğu da bilinmektedir. Bunlar ticarî gaye ile değil tamamen Allah rızası için yapılmış hayır binalarıdır ve yolcuları barındırmak suretiyle sevap kazanma gayesine yöneliktirler. Burada yapılması gereken hizmetler ise başlangıçta dinî bir teşkilâta bırakılmıştı. Ancak bu çok önemli konu bedesten çerçevesi dışında kalır ve ayrıca incelenmeye değer. Osmanlı devrinde bu uzun yol hanlarının benzeri olarak büyük menzil külliyeleri ile birlikte menzilgâh kervansarayları da yapılmıştır. Bu da bedesten konusu dışında kalmakla beraber bazı menzil külliyelerinin zamanla çevrelerinde bir kasaba, hatta bir şehrin doğup gelişmesi üzerine buradaki kervansaray halk arasında yanlış olarak bedesten diye adlandırılmış, bu gaye ile de kullanılmıştır. Fakat bilhassa Osmanlı devrinde şehir içindeki han ve kervansarayların çoğu dışarıdan mal getiren tüccarın malı ve hayvanı ile konakladığı tesislerdi. Bunlar genellikle belirli bir esnaf veya tüccar grubunun toplu olarak barındıkları, zenaatkârların çalıştıkları, mallarını sattıkları binalardı. Şu halde bir şehirde birçok tüccar ve esnaf-zenaatkâr hanı olduğu halde yalnız bir bedesten vardı. Bu genellemenin tek istisnası imparatorluğun başşehri olan İstanbul'dur. Burada ikisi şehrin merkezinde, biri de Galata'da olmak üzere üç bedesten inşa edilmiştir. Her ne kadar Evliya Çelebi başka birkaç büyük şehirde daha iki bedesten bulunduğunu yazmakta ise de bunun ne derecede doğru olduğunu tesbit etmek zordur. Çünkü bu şehirlerde günümüze yalnız bir bedesten gelmiştir.

Bedesten başlangıçta ahşap olarak yapılan mütevazi gözlerden ibaret dükkânların arasında, yani şehrin alışveriş merkezi ortasında kâgir kitlesiyle yükselen belirgin bir yapı idi. Böylece bedesten Türk şehirciliğinde ticaret bölgesinin özünü, çekirdeğini oluşturuyor, bütün alışveriş onun etrafında cereyan ediyordu. Çok hafif, ahşaptan ve pratik olarak kurulabilen malzemeden inşa edilen dükkân dizilerinin etrafını sarması, bazan bunların aralarında ticaret hanlarının da yapılması ile bedesten şehrin en canlı ticaret bölgesinin merkezi oluyordu.

Bedesten konusu incelenirken örneklerine Anadolu'nun güneydoğusunda rastlanan ve kaysâriyye (قيساريّة) denilen yapı çeşidine temas etmek gerekir. Kaysâriyye daha çok Arap şehirlerinde ve bunlara yakın çevrelerde kullanılmış bir bedesten şeklidir. Mimarisi bakımından Osmanlı-Türk bedesteninden ayrılmakta ise de gördüğü iş bakımından ona uyar. Ayrıca

kaysâriyye adının İslâm âleminde çok yaygın olduğu ve bunun değişik kamu binalarını ifade için kullanıldığı da dikkati çekmektedir. Bir bakıma kaysâriyye esas kapalı çarşı anlamının dışına çıkarak kışladan saraya kadar çeşitli yapılara verilen bir ad olmuştur. Osmanlı dönemi Türk çevrelerinin bedesteniyle Memlük çevrelerinin kaysâriyyesi esas bakımından birbirinin benzeridir ve aynı işi gören yapıların adlarıdır.

Eski Osmanlı-Türk şehirciliğinin ana prensiplerinden biri şehirlerde dinî ve ticarî merkezlerin kurulması olmuştur. Şehir ancak bu merkezlerin etrafında gelişerek çevreye yayılıyordu. Dinî merkez, erken dönemde hemen hemen bütün şehirlerde örneklerine rastlanılan ulucamidir. Şehir zenginleşip kalabalığı arttıkça bu nüvenin etrafında genişliyor, ulucaminin çevresinde başta medreseler olmak üzere çeşitli vakıf binaları inşa ediliyor, yeni kurulan mahallelerde ihtiyaca göre yeni cami ve mescidler açılıyor, fakat şehrin her bakımdan merkezi olarak yine ulucami ve etrafı kalıyordu. Ticaret hayatı da yeni Türkleşen her şehirde ilk kurulan tesislerden olan ve mimarisi bakımından ulucamiye benzeyen bir bedesten etrafında ve yakın çevresinde gelişiyordu. Bütün ticaret bölgesinin merkezi olarak kurulan bedesten, sağlam ve kâgir yapısı ile tüccarların değerli mallarını koruyan bir çeşit iç kale oluyordu.

Bedestenlerin kâgir ve sağlam yapılar olması, ahşap dükkânların dehşet verici bir âfet halinde yayılan yangınlarda yok olması göz önüne alınarak hiç değilse değerli malları koruyabilmek bakımından daha emniyetli olmasıyla izah edilebilir. Bunlarda tüccarların kıymetli malları dışında çarşı esnafının, tüccarların kasaları, evrakları, defterleri, yakın tarihlere gelinceye kadar önemli bir sosyal müessese olan esnaf ve zenaatkâr loncalarının belgeleri muhafaza ediliyordu. Şu halde bedesten çarşı ve endüstri mahallelerinin bir nevi çekirdeği durumunda idi. Çarşılar bunun etrafında biçimleniyor, yakınına tüccar hanları yapılıyor veya evvelce yapılanlar gittikçe yayılan sınırların içinde kalıyorlar, aralarda iki kenarında dükkânlar olan sokaklar meydana geliyordu. Bu gelişme İstanbul Kapalı Çarşısı'nın doğuşunun nasıl cereyan ettiğini gösterir. Önce yangınlar yüzünden ahşap dükkânlar kâgire dönüştürülmüş, ortadaki yolun da üstü yine kâgir tonozla örtülmek suretiyle Kapalı Çarşı oluşmuştur. Bu örgünün gelişmesiyle de bedestenler Kapalı Çarşı'nın içinde kalmıştır. İstanbul'un iki bedesteninin etrafında Paçavracı, Sarnıçlı, Ali Paşa, Camili, Çuhacı, İç ve Dış Cebeci,

Yağcı, Rabia, Baltacı, Sorguçlu, Yolgeçen, Sepetçi, Bodrum, Astarcı, Pastırmacı, Mercan Ağa, Perdahçı, Kızlarağası, İmameli, Tarakçılar, Zincirli, Kebeci, Esirpazarı vb. hanlar ve birçok çarşı yapılmış, bunların bir kısmı da çarşının içinde kalmıştır. Evvelce tesbit edildiğine

göre Büyük Çarşı denilen bu ticaret merkezinin sınırları içinde iki bedestenden başka 4399 dükkân, 2195 oda, bir hamam, bir cami, on mescid, iki şadırvan, bir sebilhâne, on altı çeşme, bir türbe, bir sıbyan mektebi ve yirmi dört han bulunuyordu. Silâhtar Mehmed Ağa'nın Nusretnâme'de yazdığına göre 1113'te (1701-1702) çarşı yandığında Sultan II. Mustafa'nın iradesiyle çarşının kâgir tonozlu olarak yaptırılması uygun görülmüştür. Böylece iki bedestenin ve çevrelerindeki hanların aralarındaki sokakların kâgirleştirilmesine bu tarihten itibaren başlanmıştır.

Kâgir ve sağlam bir yapıya sahip olan bedestenlerin içinde dolap denilen satış tezgâhları, dış duvarlarına bitişik dükkânlar vardır. Dört cephesinde demir kaplanmış sağlam kapıları, yüksekte ve pek az penceresi mevcuttur. Bunların da demir kepenklerle gerektiğinde korundukları anlaşılmaktadır. Binaların içi kalın kare pâyelere dayanan tuğla kemerlerle bölümlere ayrılmış, bunların üzerleri yine tuğladan kubbelerle örtülmüştür. Işık demir kapaklı az sayıdaki üst pencerelerden girer. Bu şekilde bedesten ulucami gibi çok kubbeli bir yapı olarak kendi içinde ayrıca gelişme imkânı bulmuştur.

Türk bedesten mimarisinin esaslarını Anadolu'nun eski medeniyetlerinde aramak kanaatimizce doğru değildir. Bir vakitler ortaya çıkan ve çok yanlış ve esassız bir görüş olmasına rağmen hâlâ inanılan İstanbul İç Bedesteni'nin bir Bizans yapısı olduğu fikri hiçbir ciddi dayanağa sahip değildir. İstanbul'un fethinden önce yapılmış olan çeşitli bedesten örnekleri, bu mimari türün İstanbul'un fethinden önce Türk mimarisinde doğmuş ve iyice yerleşmiş olduğunu açıkça gösterir. Antik mimarinin tesiri altında doğan Bizans çarşısı pek tanınmış değilse de tahminlere göre Geç Roma döneminin direkli cadde mimarisine sadık kalmıştır. Bu çeşit caddelerde dükkânlar belli başlı sokaklarda sıralanıyor, önlerindeki yaya kaldırımlarının dış kenarı sütunlarla sınırlanarak yaya kaldırımların üzerleri öne meyilli ahşap çatılarla örtülüyordu. Ana unsurları bakımından Bizans çarşısı Türk çarşısından farklıdır. Bizans çarşısı direkli caddeleriyle şehre

yayılıyor, Türk çarşısı ise kendi başına bedestenin etrafında kapalı bir çevre teşkil ettiğinden esas iskân bölgesi sâkin ve huzurlu kalıyordu. Diğer taraftan Bizans mimarisinde Türk bedestenine benzeyen veya ona ön örnek olabilecek bir bina tanınmamaktadır. İstanbul'da iç bedestenin bir kapısı üstünde görülen Bizans devrine ait taştan bir kartal kabartması bu binanın Bizans asıllı olduğu yolundaki iddianın tek kaynağıdır. Bunun oraya başka birçok emsali gibi binanın Türk devrinde yapımı sırasında konulduğu açıkça bellidir. Çünkü iç bedesten, mimarisinin hiç şüpheye yer vermeyecek şekilde gösterdiği gibi bir Türk yapısıdır.

Bedestenin, kaysâriyyenin Türk-Osmanlı mimarisine geçmiş şekli olduğunu da iddia etmek yersizdir. Memlük yapı sanatının Orta Asya mimari prensiplerinden ne kadar geniş ölçüde faydalanmış olduğu göz önünde tutulacak olursa her iki çevrenin de aynı esastan ilham aldıklarını ve bu ilhamı ayrı ayrı, kendi estetik duygularına en uygun şekilde ifade ettiklerini kabul etmek yerinde olur. Klasik biçimiyle Osmanlı devri bedesteni bir Türk yapı biçimidir ve Türk mimarisindeki köklü bir yeri olan çok kubbeli ulucami tipinin dinî olmayan bir işe tahsis edilmiş örneğidir. Böylece bedesten mimarisinin bilinen biçimiyle herhangi bir yabancı sanata bağlanmasına da imkân kalmamaktadır.

Bedesten Osmanlı devrinde ortaya çıkmış bir ticarî yapı çeşididir. XV ve XVI. yüzyıllarda çok sayıda inşa edilmiş, XVII. yüzyılda da sadece münferit ve mütevazi örnekler halinde pek az sayıda yapılmıştır. Şam'daki Esad Paşa Hanı ise XVIII. yüzyılda eski Türk bedesten mimarisinin ilhamı ile yerli üslûpta meydana getirilmiş son bir uygulamadır. Bedesten aynen ulucamiler gibi kubbeli eşit birimlerin çoğaltılması suretiyle düzenlenen bir yapıdır. Bilinen başlıca bedestenleri ileride sayılarının daha artabileceğini de hatırlatarak bulundukları şehir adlarının alfabetik sırasına göre bir liste halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

Amasya Bedesteni. Amasya'nın içinde, çevresinde ayrıca İstanbul ve Edirne'de pek çok hayratı olan kapı ağası Hüseyin Ağa tarafından vakıflarına gelir sağlamak üzere kitâbesine göre 888'de (1483) inşa edilmiştir. 1079'da (1668) zelzeleden büyük zarar gören bedestenin zamanın Amasya mutasarrıfı şair Ziyâ Bey (Paşa) tarafından 1864-1865'te imar adı altında üzerinden kurşunları aldırılarak kubbeleri yıktırılmıştır.

Hatta bu yüzden hakkında şikâyetler olmuş ve tahkikat açılmıştır. Dört duvar halinde kalan bedestenin üç birimi 1950'li yıllarda yıktırılarak yerine iş hanı yapılmış, 1957'de kalan bölümün yerine bir iş hanı daha yapılmak için ısrar edilmişse de bedesten bu defa bu satırların yazarının teşebbüsüyle kurtarılmıştır. 1970'e doğru Vakıflar İdaresi bedestenin kalan parçasını kubbelerini yeniden yaptırarak ihya etmiştir. Esasında dört pâyeli ve her biri bir kubbe ile örtülü dokuz bölümlü olan bedesten günümüzde üç bölümünü kaybetmiş bir durumda ayakta kalabilmiştir.

Ankara Bedesteni. 1464-1471 yılları arasında Sadrazam Mahmud Paşa tarafından yaptırılmıştır. 1881'den itibaren günden güne tahribe uğrayarak yarı yıkık bir duruma girmişken 1933'ten sonra kurtarılmış, ihya edilerek Anadolu medeniyetleri müzesi olmuştur. Bu güzel yapının içi bir sıra halinde dört kuvvetli pâye

ile on bölüme ayrılmış olup bunların her biri de birer kubbe ile örtülmüştür. Binanın dört kapısı ve cephelerinin dışında dükkânlar vardır. Son tamirde bu kısımlarla örtüleri değiştirilmiştir. Yanında ayrıca inşa edilmiş büyük han da şimdi müzeye bağlı olarak kullanılmaktadır. Aslında Ankara'nın XVIII. yüzyıla kadarki zenginlik döneminde büyük ve faal bir çarşı bölgesinin merkezi olan bu bedestenin çevresinde dört sokağın iki yanlarında uzanan dört arasta olduğu bilinmekteyse de bunlardan sadece esas bedesten duvarına bitişik olan dükkânlar biçimleri değişmiş olarak kalmıştır. Karşılarındakiler ise zamanla ortadan kalkmış ve restorasyonda da yeniden yapılmamıştır.

Bayburt Bedesteni. Şehrin merkezindeki ulucaminin doğusunda yer alan çarşı içinde bakımsız durumda bulunan bu binanın kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Esas bedestenin bitişiğinde muhtemelen sonradan ilâve edilen kubbeli bir sıra dükkânlardan meydana gelen dikdörtgen şeklinde bir ek bina vardır. Etrafı yeni yapılan dükkânlarla çevrili olan esas yapı takriben 17.20 x 17.20 ebadında tam bir kare olup ortada yükselen kare kesitli kalın bir pâyeye dayanan dört kemer içeride dört bölüm oluşturmuştur. Bu bölümlerin üzerleri yuvarlak kasnaklı tuğla kubbelerle örtülmüştür. Bunlardan biri orijinal şeklini kaybettiği gibi kubbelerdeki pencereler de sonradan açılmıştır. Kuzey ve kuzeydoğuda bulunan iki kapıdan kuzeydeki daha sonra kapatılmıştır. Bayburt Bedesteni

Vezirköprü'dekiyle birlikte tek pâye etrafında toplanan dört kubbeli tipin nâdir rastlanan iki örneğini teşkil eder. Çok harap durumdaki kubbeleri ile bu yapı dıştan dükkânlarla sarılmış, içerisi de duvarlarla bölünmüş bir halde günümüzde depo olarak kullanılmaktadır.

Bergama Bedesteni. Oldukça ufak, 21.40 x 13.90 m. ölçüsünde bir yapı olup inşa tarihiyle bânisi bilinmemektedir. Mimarisinden XVI. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bina iki pâyeli ve altı kubbelidir. Böylece bedesten mimarisinin en basit plan şemasını aksettirir. Etrafındaki dükkânların orijinal olup olmadıkları tesbite muhtaçtır. Bedesten ayakta olmakla beraber oldukça bakımsız ve harap durumdadır.

Beyşehir Bedesteni. Bir vakitler kapısı üstünde duran günümüzde Süleyman Bey Türbesi'nde bulunan manzum kitâbeden, adı bilinmeyen bir çavuşbaşı tarafından 998'de (1589-90) yaptırıldığı öğrenilmektedir. Eşrefoğlu Camii evkafı arasında bir han ile bedestenin adları geçmekte ise de bu bedestenin 1548'de belki caminin evkafı olarak daha eski bir çarşının yerinde yaptırıldığı ihtimali daha kuvvetlidir. Bu da Bergama Bedesteni gibi iki pâyeli ve altı kubbelidir. Evvelce dış duvarlarına bitişik dükkânları olduğu kalıntılardan anlaşılıyor. Kapılara geçit veren gözler, üzerleri kubbelerle örtülerek tonozlu diğer dükkânlardan ayırt edilmiştir. Gördüğümüzde bütün kubbeleri ve kemerleri tamamen çökmüş, yok olmaya mahkûm bir harabe halinde iken bugün onarılarak ihya edilmiştir.

Bursa Bedesteni. Türk sanatının en büyük bedestenlerinden olan bu eserin, evkaf kayıtlarından I. Bayezid (1389-1402) tarafından hayratına gelir sağlamak üzere 802'de (1400) yaptırıldığı öğrenilmektedir. 1958'de bir yangın felâketi geçiren bedesten harap olarak bazı kısımları yıkılmış, fakat yeniden yapılmıştır. Enlemesine uzanan dikdörtgen mekân, altı masif pâye ile on dört bölüme ayrılmıştır. İçeride de duvarlara bitişik dükkânlar bulunur. Herhalde dışında da dört çarşı vardı. 1958'den sonra yapılan tamirde dış dükkânlar beton olarak tamamlanmış ve çevre çarşılarının dış dükkân dizileri, eski kompozisyonu tamamlamak kaygısıyla yine betonarme olarak ihya edilmiştir. Yangından önce bunların yerlerinde belirli üslûpları olmayan dükkânlar bulunuyordu. Bursa Bedesteni etrafında teşekkül eden çarşı, yakınındaki ulucami ile bedesten arasını kaplamaktadır. Bunların arasında Emir, Bey (Bezzâzistân-ı Atîk), Koza, Fidan, Geyve-İvaz Paşa,

Pirinç, Karacabey, Katır, Tuz, Çukur, Eski Tahıl, Yeni Tahıl hanları ile Gelincik, Sipahi, Okçular vb. çarşıları bulunmakta, çok geniş bir alanı kaplayan bu tesislerin aralarındaki muayyen bir düzeni olmayan sokaklarla da çarşı kompleksi tamamlanmaktadır. Bu sokaklardan bir kısmının sonradan üstleri örtüldüğünden Bursa'da da bir Kapalı Çarşı meydana gelmiştir. Bu arada Makedonya'da bedestene "Bursa Bedesteni" denilmek suretiyle onun diğer çarşılardan ayırt edildiğini belirtmek gerekir.

Edirne Bedesteni. Çelebi I. Mehmed (1413-1421) tarafından Eskicami evkafı olarak 1417-1418 yıllarına doğru yaptırılmıştır. Yapımına Mûsâ Çelebi tarafından başlandığı söylenmektedir. Bursa Bedesteni'ne çok benzeyen bu yapı son yıllarda geniş ölçüde tamir görmüştür. Burada da tek sıra halinde altı pâye ile on dört bölüm meydana gelmesi ve binanın on dört kubbe ile örtülü oluşu benzerliği çok açık duruma sokar. Bursa'da olduğu gibi burada da içeride duvarlara bitişik iç dükkânlar vardır. Kapı yanı ile köşelere isabet eden dükkânlar ustalıkla yerleştirilmiştir. Yapının sadeliğine rağmen dış mimaride az da olsa bir süsleme ile karşılaşılır. İstanbul ve Ankara'da olduğu gibi Edirne Bedesteni'nde de çevrede birçok han ve çarşı kurularak geniş ölçüde bir ticaret sitesi meydana gelmiştir. Bunlardan Sultan Selim ve Ali Paşa çarşıları (arastaları) durmakta, fakat İki Kapılı Han gibi birçokları ortadan kalkmış bulunmaktadır. Evliya Çelebi Edirne'de Eski ve Yeni Bedesten

adlarında iki ayrı bedesten bulunduğunu yazmaktaysa da bugün yalnız bir tanesi mevcut olup diğerinin yeri dahi bilinmemektedir.

Ereğli (Konya) Bedesteni. Şehrin tam ortasında olan 32 m. kadar uzunlukta ve 10 m. kadar genişlikte, dikdörtgen biçimindeki yapı bedesten olarak bilinmektedir. Cigalazâde Sinan Paşa (ö. 1605) evkafından olduğu söylenen bu klasik yapıda bir Osmanlı dönemi bedesteni hüviyeti görülmez. Bina dar ve uzun olup duvarlara bitişik altışar pâye, enlemesine atılmış altı kemerle desteklenmiş bir beşik tonoz ile örtülüdür. Üç kapı ile geçilen iç kısımda hiçbir dükkân gözü olmadığı gibi duvarların dış taraflarındaki yeni dükkânların eskiden beri mevcut olup olmadığı anlaşılamamaktadır. Buranın evvelce tamir edildiğini bildiren bir kitâbe yerinden sökülmüş olarak 1963'te görülmüştü. Son yıllarda tekrar tamir edilen ve içinde dükkân hücreleri olmadığından arasta grubuna da girmeyen bu yapı,

kasabanın çarşı bölgesinin ortasında olmayıp bir kervan yolu kenarında bulunsa Şarapsa (Şerefza) Hanı gibi basit tipte bir kervansaray olarak da kabul edilebilirdi. Ereğli Bedesteni bu çeşit yapıların içinde bir istisna teşkil eder.

Filibe (Plovdiv) Bedesteni. Yakın bir tarihe gelinceye kadar sağlam bir halde duran Muradiye Camii'nin yakınındaki bu bedestenin caminin evkafından olabileceği hatıra gelmektedir. Elde edilen eski resimlerinden anlaşıldığı kadarıyla muntazam işlenmiş taşlardan yapılmış bir bina idi ve üzeri altı kubbe ile örtülü bulunuyordu. Bu duruma göre içinde iki büyük kare kesitli pâye olması gerekir. 18.25 x 27.06 m. ölçülerinde olduğu bir Bulgar yayınından öğrenilen bedestenden günümüzde hiçbir iz kalmamıştır.

Galata (İstanbul) Bedesteni. Tamamen ayrı bir şehir gibi gelişen Galata'daki bu bedesten Fâtih Sultan Mehmed evkafından olarak XV. yüzyılın ikinci yarısında yaptırılmıştır. Çevresine Yelkenciler, Rüstem Paşa hanları ile bazı ahşap dükkânlı çarşılar kurulmuştu. Böylece etrafında bir ticaret sitesi teşekkül eden bina benzerlerinden farklı olarak dikdörtgen değil kare şeklinde inşa edilmiştir. Dört pâye ile ayrılan mekân dokuz bölüme ayrılmış ve bunların her biri bir kubbe ile örtülmüştür. Cephelerde devrin sokak dokusuna uygun biçimde şekillendirilmiş dış dükkânlar vardır. Moloz taşlardan inşa edilmiş olmakla beraber âhenkli çizgileriyle heybetli bir görünüşü olan Galata Bedesteni 1966'da modern bir çarşı haline getirilirken çok kötü bir biçimde değişikliğe uğratılmış ve bu sırada içinde çok eskiden kalmış olan kalın meşe ağacından katlar sökülmüştür.

Gelibolu Bedesteni. Başbakanlık Arşivi Kâmil Kepeci tasnifindeki bir belgeye göre bu eser Saruca Paşa evkafındandı. Saruca Paşa'nın Gelibolu'daki imareti 846 (1442-43), vakfiyesi ise 858 (1454) tarihli olduğuna göre bedesteninin de bu tarihler etrafında yapılmış olması gerekir. Büyük Cami'ye komşu olan bedesten Bergama ve Beyşehir'dekiler gibi dikdörtgen planlı olup içinde iki pâye ile kubbeli altı bölüme ayrılmıştı. Kalan bazı izlerden evvelce dış cephelerde dükkânlar olduğu anlaşılıyordu. Harap halde olmakla beraber 1952 yılına kadar ayakta kalabilen bu tarihî eser bu tarihten sonra tamamen yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır.

Isparta Bedesteni. Çarşının ortasında Mimar Sinan tarafından 1561-1562'de

inşa edilen Firdevs Bey (Paşa) Camii'nin parçasıdır. Fakat cami ile beraber yapıldığı veya gelir sağlamak için sonradan ilâve edildiğine dair kesin bir bilgi edinilememiştir. Evliya Çelebi'nin bahsetmediği bina, içten içe uzunluğu 26.30, genişliği ise 7.50 m. kadar olan dikdörtgen, ince uzun tek mekândan ibarettir. İki dar yüzünde birer kapısı vardır. Enlemesine atılmış iki kemerle desteklenen örtüsü boydan boya bir beşik tonoz halinde uzanır. Burada Konya Ereğlisi'ndeki tertibin az farkla tekrarlandığı görülmektedir. Dış cephelere bitişik dükkânlar olmakla beraber içeride dükkân hücreleri olmadığından bu yapı da arasta grubuna değil bedestenler grubuna girmektedir. Son yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından tamir ettirilmiştir.

İstanbul-Büyük Bedesten (İç Bedesten). Fâtih Sultan Mehmed tarafından hayratına gelir sağlamak üzere 1453-1481 tarihleri arasında yaptırılmıştır. Kaynaklar ve belgeler bunu açıkça belirtmesine rağmen bedestenin Bizans yapısı olduğu yolunda ilmî ciddiyetten uzak bir iddia vardır. Dört kapısından birinin üstünde süs unsuru olarak kullanılmış yukarıda adı geçen kartal kabartmalı bir devşirme parça, binanın Bizans yapısı olduğuna dair efsanenin doğmasına yol açmıştır. Halbuki plan, inşa tekniği ve yapı sistemiyle nisbetleri, Cevâhir Bedesteni de denilen bu eserin tamamen Türk yapısı olduğunu açık olarak göstermektedir. Sekiz masif pâye yapının içini on beş eşit bölüme ayırır. Bunların her birini bir kubbe örter. Yakın yıllara gelinceye kadar geç döneme ait olmakla beraber yapısına ve eski geleneğe uygun teşhir ve satış camekân ve "dolap"larını muhafaza eden bedesten, 1959'dan sonra yapının asıl mimarisini bozan vitrinli modern dükkânların inşası ile iç

görüntüsünün haşmetini kaybetmiştir. Etrafı tamamen Kapalı Çarşı ile sarıldığından dış mimarisini görmek imkânı artık kalmamıştır. Sadece çevre duvarlarının muntazam işlenmiş taşlardan örüldüğü tesbit edilebilmiştir. Evvelce etrafında dış duvarlarına bitişik dükkânların bulunduğu da anlaşılmaktadır. Son yıllarda yapılan değişikliklerden önce iç duvarlarda dolaplar sıralanıyordu. Bugün bunların hepsi modern dükkânların içinde kalmıştır. Muhteşem ve çok geniş tuğla kemerlerle bunların taşıdığı yine tuğla kubbeler bu büyük yapıya heybetli bir görünüm verir.

İstanbul-Yeni Bedesten (Sandal Bedesteni). İstanbul'un ikinci bedesteni öncekinin pek az ilerisinde, tahmin edildiğine göre Kanûnî Sultan

Süleyman (1520-1566) devrinde değerli dokumaların satış yeri olarak yapılmıştır. Sandal, Asya'nın güneyinden Hint'ten ithal edilen yollu, çizgili bir tür kumaştır. Bedesten de adını bundan almıştır. Gerek Evliya Çelebi gerekse Fransız seyyahı Du Loir burada kumaş satıldığını bildirirler. Du Loir seyahatnâmesinde eski bedestende güzel koşumlar, kılıçlar ve değerli kaplar, diğerinde ise halı ve kumaş satıldığını yazar. İkinci bedestenin yakınında Esirpazarı'nın da bulunduğunu kaydetmesi, burasının yeni bedesten olduğunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Gerçekten geçen yüzyılın ortalarına gelinceye kadar Esirpazarı bu bedestenin komşusu idi. Yapının içinde bulunan on iki masif pâye, binayı yirmi tuğla kubbe ile örtülü yirmi eşit bölüme ayırır. İç mimarisi çok heybetli olan Yeni Bedesten uzun yıllar İstanbul Belediyesi'nin mezat salonu olarak kullanılmıştır.

İştip Bedesteni. Yugoslavya'daki bu bedesten, bu türden bilinen yapıların en değişik biçimde olanıdır. Enlemesine bir dikdörtgen şeklinde inşa edilmiş olup iki pâyeye dayanan kemerlerle üç bölüme ayrılmıştır. Bunlardan ortadaki büyük bir kubbe, yanlardakiler ise aynalı tonozlarla örtülmüştür. Bedestenin üç girişi vardır. Duvarların iç yüzlerinde buradaki dükkânlara ait nişler mevcuttur. Son yıllarda İştip Bedesteni sergi salonu haline getirilmek üzere tamir edilmiştir. Plan bakımından normal ve klasik bedestenlerden farklı olan bu yapı Beçin'de Kızılhan, Edirne'de Ekmekçioğlu Ahmed Paşa (Ayşe Kadın) kervansaraylarına benzer.

Kahramanmaraş Bedesteni. Evliya Çelebi burada "dörder demir kapılı kâgir" iki bedesten bulunduğunu bildirir. Fakat daha o vakit bunlardan biri "muattal" halde idi ve kullanılmıyordu. Bugün Kahramanmaraş'ta eski bir bedesten binası mevcut olup ulucaminin az ilerisindedir. Dört pâye ile dokuz bölüme ayrılan bu yapıda bölümlerin üzerleri çapraz tonozlarla örtülmüştür. Böylece burada mimari daha fazla kaysâriyye tipine uymaktadır. Sahipleri tarafından tapu tesis tarihinin 1291 (1874) olduğu yolundaki iddianın ne derecede gerçeğe uygun olduğu bilinememekle beraber mimarisi bakımından eski bir yapı olduğu tesirini bırakır. Dört kapılı bu bedestenin Evliya Çelebi'nin bahsettiği bedestenlerden birisi olduğuna ihtimal vermemek için bir sebep yoktur. 1966 yılında mülkiyetine sahip olanlarca, üzerine bir otel inşa etmek üzere ruhsat alınmışsa da Anıtlar Kurulu'nun müdahalesi üzerine inşaattan vazgeçilmiştir. Halen kapalı çarşı olarak kullanılmaktadır.

Kastamonu Bedesteni. Mahallî rivayetlere göre 1468-1474 yılları arasında burada vali olarak bulunan Şehzade Cem Sultan tarafından yaptırılmıştır. Ancak Cem Sultan Kastamonu valiliği sırasında henüz on on beş yaşlarında bir çocuk olduğundan bu söylenti ciddi şekilde araştırılmalıdır. Bedesten her bir kenarı 23 m. uzunluğunda kare planlı, dört kapılı bir yapı olup dört pâye içini, her biri bir kubbe ile örtülü dokuz bölüme ayırır. İtinasız duvar tekniği ve sade görünümü ile diğer örneklere nisbetle daha az gösterişlidir. Çevresinde dükkânlar vardır. 1217'de (1802-1803) ve 1951'de tamir görmüştür.

Kayseri Bedesteni. Ulucaminin hemen yanında ve hanların arasında olan bu bedesten, üzerinde inşa kitâbesi bulunan bu türden nâdir eserlerdendir. Gündüz Özdeş bu bedestenin 903'te (1497-98) Mustafa b. Abdüllatif tarafından yaptırıldığını bildirir. Mahmut Akok ise şifahî rivayetlere dayanarak inşa tarihinin 921 (1515-16) olduğunu söylemiştir. Bugün kitâbenin tam önüne bir dükkân yapıldığından ve yazının tarih kısmı duvar içinde kaldığından tamamı okunamamakta ve kontrol edilememektedir. Bu eser hakkında etraflı bilgi toplayan M. Çayırdağ kitâbe metninin tamamını yayımlamıştır. Buna göre bedesten 903 yılında Emîr Mustafa b. Abdülhay tarafından geliri oradaki mescidine harcanmak üzere yaptırılmıştır. Bu hususu Şevval 907 (1502) tarihli vakfiyesi (VGMA, Defter 584, s. 150, sıra 76) açıkça ortaya koymaktadır. Kayseri Bedesteni de Galata ve Kastamonu'dakiler gibi kare planlı olup ortada dört pâyesi vardır. Bölümleri eşit pandantifli dokuz kubbe ile örtülmüş muntazam bir yapıdır. Evliya Çelebi bu şehirde iki bedesten olduğunu bildirmekte ise de ikincisinin yeri tesbit edilememiştir.

Konya Bedesteni. Kitâbesine göre 945'te (1538-39) Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılmıştır. Fransız şarkiyatçısı Cl. Huart, 1891'e doğru burasını

harap ve terkedilmiş durumda gördüğünü bildirmiştir. Kısmen toprağa gömülü olan binanın içinde o sırada eski eserler depo edilmişti. Yerine şimdiki Erkek Sanat Enstitüsü yapılmak üzere 1901'de tamamen yıktırılarak ortadan kaldırılmış, kitâbesi de müzeye konmuştur. Eski bir belge (Şer'iyye Sicili, XLIII, 43) ve yıkılmadan önce çekilmiş bir fotoğrafı

sayesinde bu bedestenin aynen Galata, Kastamonu ve Kayseri'dekiler gibi olduğu ve dokuz bölümünün üstlerinin dokuz kubbeyle örtüldükleri anlaşılmaktadır. Yine bu fotoğrafta dış cephelerinde tonozlu, kâgir dış dükkânların sıralandıkları farkedilmektedir.

Manisa Bedesteni. Evliya Çelebi burada da iki bedesten olduğunu bildirir. Ancak bunlardan "kavî" kubbeli Eski Bedesten'in yarısı bölünerek Bezasten adıyla cami yapılmış, diğer yarısı kazazlar tarafından "ibrişim taft etmek üzere" kullanılmıştır. Günümüze kadar gelmeyen bu binayı kimin, hangi tarihte yaptırdığı bilinmemektedir. Evliya Çelebi'ye göre Yeni Bedesten denilen diğer bina da eski bir yapı olup yüksek kubbelere sahiptir ve değerli eşya burada satılmaktadır. Bu ifadeden Manisa'nın gerçek bedesteninin bu ikincisi olduğu anlaşılmaktadır. Bugün mevcut olan bu bina dikdörtgen şeklinde uzun bir mekân halindedir. İçinde pâye olmayıp enine atılmış beş kemerle desteklenen uzunlamasına büyük bir beşik tonozla örtülüdür. Manisa Bedesteni bu şekliyle klasik bedesten şemasından farklı ve daha çok arastayı andırır bir yapıdır. Fakat Ereğli (Konya) ve Isparta örneklerinde de olduğu gibi bu yapıların içlerinde dükkân gözleri bulunmadığından bunlar arasta olarak kabul edilemezler. Manisa Bedesteni dört kapılıdır ve bütün dış cephelerine bitişik dış dükkânlara sahiptir. Bunlardan kapılara komşu olanları kubbelidir. Dıştan âdeta hıristiyan devrinin bazilikalarını hatırlatan bir görünüşü olan yapının üstü kiremit kaplıdır.

Mardin Bedesteni. Bu yapının Osmanlı dönemi Türk bedestenleri mimari tipinin tamamen dışında kalan bir karakterde, kaysâriyye denilen ve Memlük çevrelerinde yaygın fakat gördüğü iş bakımından normal bedestenlerden farkı olmayan binaların bir örneğidir. Mardin Kaysâriyyesi'nin kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Akkoyunlu Emîri Kasım Padişah tarafından 1480-1500 yılları arasında yaptırıldığı söylenir. Esası zâviye olan Kasım Paşa Medresesi'nin evkafı olan bu binada 1526'da yetmiş dört dükkân bulunduğu bilinmektedir. 1540'ta 13.716 akçe gelir sağlayan seksen dükkânı vardı; 1546'da ise artık buraya kaysâriyye değil bezâzistan denilmektedir ve yıllık geliri 23.220 akçe tutan doksan dokuz dükkândan başka boş on iki dükkânı daha vardı. XVI. yüzyıla ait kanunnâmeler bu bedestende ipek kumaş alım satımı yapıldığını açıkça belli ederler. Bugün

yarısı yıkık halde olan bu tarihî eser dikdörtgen planlı olup üstü, ortalarında aydınlık menfezleri olan tonozlarla örtülmüştür. Tonozlar on altı pâye tarafından taşınmaktadır. İçeride ve dış cephelerden birinde dükkân gözleri (dolap) vardır. Mardin Bedesteni Anadolu'daki bedestenler içinde istisnaî bir örnek teşkil eder. Mardin'de Necat Kaya'dan öğrenildiğine göre 1950'ye kadar ticaret merkezi olarak kullanılan kaysâriyyebedesten 1950-1952 yıllarında Belediye ahırı olmuş, 1952'de temizlenerek pazar yeri yapılmışken 1954'te tekrar kendi haline terkedilmiştir. 1979-1980'de bir daha temizlenmiş ve yıkılmış tarafındaki dükkânlar değişik mimaride yenilenmiştir. Bu tarihten itibaren de Belediye pasajı olarak kullanılmaktadır.

Merzifon Bedesteni. Bu şehirde Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa tarafından 1077'de (1666-67) kurulan cami, kütüphane, han ve hamamdan oluşan külliyenin parçası olarak bir de bedesten yaptırılmıştır. Şehrin merkezinde, külliyenin diğer unsurları arasında, caminin sol tarafında Taşhan ile hamamın arasındaki çukur arazide inşa edilmiştir. 30 x 30 m. ebadında kare planlı ve dört kapılı olup, içini dört masif pâye dokuz bölüme ayırır. Bu bölümlerin üzerleri eşit ölçüde sekizgen kasnaklı dokuz kubbe ile örtülmüştür. İtinalı işlenmiş malzeme ile yapılmış temiz, gösterişli bir görünümü vardır. Dış cephelerinde çepeçevre tonozlu dükkânlar bulunmaktadır. Emsalleri arasında çok iyi durumda sayılabilecek bedesten depo olarak kullanılmakta olup dış kısmındaki dükkânlarda ticarî faaliyet sürdürülmektedir.

Saraybosna (Sarajevo) Bedesteni. Bilindiği kadarıyla 1551'e doğru Sadrazam Rüstem Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bu da tipinin en sade ve basit örneklerindendir. Dikdörtgen biçiminde dış duvarların sınırladığı yapının içinde kare kesitli iki masif pâye, mekânı altı eşit bölüme ayıran kemerleri taşımaktadır. Bunların da üzerleri altı kubbe ile örtülmüştür. Dış duvarların bitişiğinde bazıları yıkılmış, bazıları ise orijinal mimarileri değiştirilmiş dükkânların bulunduğu anlaşılmaktadır.

Selânik Bedesteni. Sultan II. Bayezid'in evkafı olarak 1481-1512 yılları arasında yaptırılmıştır. Bazı Yunan yayınlarında ilme ve sağ duyuya ters düşen bir düşünceyle bu yapının Türk yapısı olduğu inkâr edilmeye çalışılırsa da bina bedesten mimarisinde en yaygın düzen olan, dikdörtgen

planlı ve ortasında iki pâye bulunan altı bölümlü ve altı kubbeli tipin bir temsilcisidir. Taş ve tuğla dizileri halinde düzenli bir yapısı olmakla beraber yarım yuvarlak kemerli ikiz pencereler çok geç bir devirde açılmış olmalıdır. Yüksek kasnaklı kubbeleri kurşun, diğer kısımları kiremit örtülüdür. Bugün çarşı olarak kullanılmaktadır.

Serez Bedesteni. Batı Trakya'da günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalmış olan Serez'in merkezindeki bu

bedesten, Çandarlı İbrâhim Paşa tarafından 899'a (1493-94) doğru yaptırılmıştır. İnşa tekniğinin mükemmel oluşu bakımından dikkati çeken bina, bedestenler arasında dış mimarisiyle en gösterişli olanların başında gelir. Dikdörtgen planlı olup iki masif pâyenin taşıdığı kemerlerle altı bölüme ayrılmış ve bunların da üzerleri altı kubbe ile örtülmüştür. Kubbeler kurşun yerine alaturka kiremitle kaplanmıştır. Dış dükkânların tamamı ortadan kalkmıştır. İç duvarların alt kısımlarında dolap gözleri, yukarı kısımlarında ise muntazam ve âhenkli diziler halinde klasik biçimli pencere sıraları bulunan bina 1969'da biraz harap olmakla beraber yıkılmış değildi.

Sofya Bedesteni. Bir görüşe göre Sultan II. Bayezid (1481-1512) devri ricâlinden Rumeli Beylerbeyi Yahyâ Paşa tarafından yaptırılmıştır. Bazıları ise bânisinin, Sofya'da Mimar Sinan'ın eserleri arasında yer alan 954 (1547-48) tarihli bir camii olan Sofu Mehmed Paşa'nın olabileceğini ileri sürerler. 1719'da bu yapıyı gören Alman seyyahı Von der Driesch burayı taştan yapılmış mükemmel bir eser olarak tarif eder. 1871'de ise kısmen ayakta kalmış bir harabe halinde olduğu bildirilir. Sofya Türk idaresinden çıktıktan sonra 1879'da çizilen bir şehir planından öğrenildiğine göre Banyabaşı denilen cami ile Mahmud Paşa'nın vakfı olan Ulucami (şimdi Arkeoloji Müzesi) arasındaki alanda ve Çuhacılar Hanı'nın karşısında idi. 1882'de çekilen bir fotoğrafta ise yüksek masif duvarlı bir ön cephesi olduğu farkedilmekte, fakat üst örtüsü görülememektedir. Jireček'in yazdığına göre evvelce dokuz kubbeli olduğu hatırlanan bu bedestenin o sıralarda sadece dış duvarları ayakta kalmış ve bunların içlerine ahşap dükkânlar yapılmıştır. Bugün en ufak izi kalmayan Sofya Bedesteni'nin yerinde şehrin en büyük meydanı bulunmaktadır.

Şam Bedesteni. Çok büyük bir ticaret şehri olmasına rağmen Şam'da

Osmanlı idaresinin başlarında klasik tipte bir bedesten yapılmamıştır. Ancak XVIII. yüzyıl içinde, kapısı üstündeki kitâbesine göre 1166'da (1752) Esad Paşa tarafından tamamen yerli bir üslûpta bir bedesten-han yaptırılmıştır. Hamidiye Medresesi ile Bisuriye Hamamı'na bitişik olan bu yapı iki katlı ve hayli büyüktür. Etrafında ortaya açılan iki kat halinde dükkânlar vardır. Osmanlı bedestenleriyle han birleşimi olan bu değişik yapıda, bir avlu gibi olan orta kısmı dört pâyenin yardımıyla dokuz eşit bölüme ayrılarak bunların üzerleri kubbelerle örtülmüştür. Bu şekilde bu orta kısım, Osmanlı devri Türk mimarisindeki klasik dokuz kubbeli bedestenlerin bir benzeri olmuştur. Fakat yerli üslûp kubbelerin şekillendirilmesinde de tesirini göstermiş, kasnaklarında pencereler açıldıktan başka ortalarına da aydınlık fenerleri yapılmıştır. Bir zelzelede kubbelerinden ikisi yıkılan Şam'ın en büyük ve en tanınmış hanı olan bu binada öteden beri değerli malların satışa sunulduğu bilinmektedir. Tam ortadaki bölümde ise bir havuz vardır. Esad Paşa Bedesten-hanı Türk mimarisinin ilhamı ile yapılmış, fakat itina ile işlenmiş renkli taşları ve zengin süslemesiyle Suriye yapı geleneklerine bağlı kalınmış bir yapıdır.

Şumnu (Kolarovgrad) Bedesteni. Şehrin en büyük ve önemli eseri olan Şerif Halil Paşa Camii'ne giden cadde üzerindeki bu yapının bedesten olduğu kesin değildir. Turistik broşürlerde ve üzerindeki levhada Adriyatik kıyısında Raguza tüccarlarının (!) eseri olarak gösterilmesi de kasıtlıdır. Yakınındaki Şerif Halil Paşa Camii evkafından olması muhtemel olan binanın içindeki bir pâye üzerinden söküldüğü söylenen 1221 (1806-1807) tarihli tamir kitâbesi müzededir. Arka cephesinde bulunan tuğra da yerinden sökülmüştür. Eser, enlemesine dikdörtgen bir yapı olup dört kapılıdır. Cadde üzerindeki esas girişinin güzel bir sivri kemeri vardır. Çıkıntı halinde ileri taşan geniş dehlizinin iki yanında odalar yer alır. İçeride ortada bir sıra halinde pâyeler bulunur. Binanın üstü, Büyükçekmece ve Edirne'de Ekmekçizâde Ahmed Paşa kervansarayları gibi çifte meyilli çatı ile örtülüdür. Bir kervansaraya da benzeyen bu yapının bedesten olabileceği düşünülebilirse de bu hususun açıklığa kavuşturulması için dikkatli şekilde incelenmesi gerekir.

Tekirdağı Bedesteni. Mimarisi bakımından XVI. yüzyıl eseri olduğu tahmin edilen bu yapının şehrin önemli ve zengin külliyesi olan Rüstem Paşa evkafından olması mümkündür. Misinli köyündeki köprüde bulunan ve

Rüstem Paşa adına bir handan bahseden, şimdi Edirne Müzesi'ne kaldırılmış olan kitâbenin bu bedestene ait olabileceğini sanmıyoruz. Dikdörtgen planlı yapının iki masif taş pâyenin taşıdığı kemerleri altı bölüm meydana getirir. Bunların her biri bir kubbe ile örtülmüştür. Dış dükkânlar tamamen yıkılmışsa da evvelce var olduklarını gösteren izler halen görülmektedir. Dış duvarlarının taş örgüsü pek düzenli sayılmaz. Yıktırılıp ortadan kaldırılması için harcanan bütün gayretleri atlatarak kurtulmuş, son yıllarda tamir ve ihya edilmiştir.

Tire Bedesteni. Evliya Çelebi bu eseri, "kal'a-misâl metânet üzere mebnî bir kârgir binâ-yı metîn sekiz kubbeli bir bezzâzistan" olarak tarif eder. XIV. yüzyıl sonlarında yapıldığı yolunda bir iddia varsa da bunu doğrulayacak bilgi elde edilememiştir. İçinde aynı sırada üç pâye bulunur. Böylece meydana gelen sekiz bölümün üzerleri kubbeler ile örtülüdür. Çepeçevre dış dükkânları olduktan başka ayrıca içinde bir duvarında Edirne ve İstanbul'daki bedestenlerde olduğu gibi küçük gözler sıralanır.

Tokat Bedesteni. Yaptıranı ve yapıldığı tarih tesbit edilememiştir. Oldukça ilgi çekici bir planı ve iki yanına bitişik olarak uzanan arastaları ile kendisine has bir tertibi olan bu bedesten, benzeri diğer yapıların monotonluğundan uzaklaşmış bir görünüşe sahiptir. İstanbul'daki Eski Bedesten gibi her ne kadar on beş bölüme ayrılmışsa da bunlardan

esas yapının iki tarafındaki bölümler diğerlerine nisbetle daha dar olduklarından üzerleri tonozla örtülmüştür. Bu bakımdan Tokat Bedesteni, birçok benzeri olan dokuz kubbeli şekille on beş kubbeli arasında bir çeşitleme teşkil eder. Kuzey ve güney yönlerinde karşılıklı birer kapısı bulunmaktadır. Bütün bedestenler arasında apayrı biçimiyle tek örnek olan Tokat Bedesteni çok yıl önce harap ve terkedilmiş bir durumda idi; günümüzde ise depo olarak kullanılmaktadır.

Trabzon Bedesteni. Yavuz Sultan Selim'in annesi Gülbahar Hatun evkafından olan bedestenin 6322 akçelik gelirine dair bir belge olduğuna göre yapı XVI. yüzyıl başlarına ait olmalıdır. Zaten Trabzon'da Gülbahar Hatun'un bir cami-imareti de vardır. İngiliz seyyah Lynch'in bu yapıyı bir Ceneviz eseri olarak göstermesi ve günümüze kadar bazı yazarların bu iddiayı tekrar etmesi yanlıştır. Minas Bjışkyan, 1818'de bedestenin doğu

tarafındaki kapısı üstünde teşhis edilemeyen bir kitâbe bulunduğunu, dört demir kapısı ile ortasında bir kuyusu olduğunu yazar. Ayrıca çok yüksek olan yapının dört pâyesi olduğunu, evvelce ikinci bir kat varken şimdi içinde tek katlı dükkânlar bulunduğunu da belirtir. Trabzon Bedesteni 1043'te (1633-34) bu şehre yapılan bir Rus saldırısında yanmıştır. Kubbesi (veya kubbeleri) o sırada muhtemelen çökmüş olabileceğinden Minas bedestenin üstünü açık olarak gördüğünü ifade eder. 1847'de yazılan bir raporda bedestenin yangınlardan kararmış bir yapı olduğu, ortasında bir kuyu bulunduğu ve içinde terzi ve pamukçuların barındıkları bildirilmektedir. Çarşı bölgesinin sahile yakın bir kısmında olan bu bedesten bugün kısmen harap halde olup dört duvarı ile ortasındaki kare kesitli dört büyük pâye ayaktadır. İçinde ise gelişi güzel yapılmış barakalar vardır. Bu bedesten mimari özellikleri ve çözüm bekleyen problemleri bakımından bütün bedestenler arasında tek örnektir. İç ölçüleri 19.90 x 17.48 m. kadar olduğuna göre hemen hemen kareye yakın bir biçimdedir. Dört kapısı vardır. İç duvarlarda oyulmuş dolap nişleri yapının bedesten karakterine işaret eder. Fakat binada garip bir örtü sistemi bulunur. Köşelerde yapılmış dört büyük tromptan ortadaki pâyelere atılmış kemerler vardır. Bu trompların aralarında ise evvelce beşik tonozların uzandığı kalan izlerden anlaşılmaktadır. Dört pâyenin ortasında olan kare bölümün üstünde evvelce bir kubbe bulunduğu tahmin edilmektedir. Dokuz kubbeli bedestenlere çok benzemekle beraber yapının onlardan çok farklı bir üst yapı mimarisine sahip olduğu anlaşılmakta ve örtü sisteminin nasıl olduğu çözülememektedir.

Urfa Bedesteni. Vakfiyesine göre Behram Paşa tarafından 976'da (1568-69) yaptırılan bu bina ve mimarisi hakkında yeteri kadar bilgi edinilememiştir.

Üsküp (Skopje) Bedesteni. Vakfiyelere göre, 842'de (1438-39) burada bir zâviye-cami yaptırmış olan Gazi İshak Bey tarafından şehrin merkezinde hayratının evkafı olarak 1445'e doğru inşa edilmiştir. Etrafında geniş bir de çarşı bulunan bedesten, Üsküp Çarşısı'nı mahveden 1669 yangınında harap olmuş ve pek uzun süre yarı yıkık bir harabe halinde kalmıştır. Bugün görülen tamir kitâbesinden öğrenildiğine göre Gazi İshak Bey soyundan Hacı Hüseyin, Osman ve Yaşar beyler bu harabeyi 1317'de (1899-1900) şimdiki şekliyle yeni bir biçimde tekrar inşa etmişlerdir. Şimdiki binanın taş ve aralarında dikine yerleştirilmiş tuğlalardan yapılmış duvarlarının dış

yüzlerinde bilhassa alt kısımlarda XV. yüzyıl duvar tekniğinin açık delillerini bulmak mümkündür. Bu yeni şekliyle bedesten, iki duvarı boyunca içinde dükkânlar sıralanan, üstü açık bir orta koridoru olan bir iş hanı görünümündedir. Halbuki 1880'lere doğru Üsküp'e gelen J. A. Evans'ın yayımladığı bir gravürde, harap ve yıkık bedestenin ortada kare şeklinde iki kalın taş pâyeli, altı bölümlü ve dolayısıyla da altı kubbeli klasik bir bina olduğu açıkça görülmektedir. 1964-1965 yıllarında yapılan sondajlarda bu eski resmin verdiği bilgilerin gerçek olduğu anlaşılmış, hatta iki ana pâyenin temelleri bulunmuştur. Esas bedestenin dört kapılı ve zemininin şimdikinden 1 m. aşağıda olduğu da bu vesile ile öğrenilmiştir.

Vezirköprü Bedesteni. XVII. yüzyıl içinde Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa (ö. 1676) tarafından yaptırılmıştır. Tam bir kare biçiminde olup kendi türünün en küçük örneklerindendir. Ortadaki tek pâye, her biri bir kubbe ile örtülmüş dört bölümü ayırır. Bedesten mimarisinin son eserlerinden olan Vezirköprü Bedesteni, çok kubbeli bu yapı tipinin kubbeleri en aza indirilmiş bir uygulanışını gösterir. Dış cephelere bitişik dükkânların yanında bu küçük bedestenin etrafı onunla bir bütün teşkil eden arastalarla çerçevelenmiştir. Ortalarındaki bedestenle bu arastalar şehircilik bakımından güzel bir kompozisyon oluştururlar. Ayrıca ortadaki çok iri, kare planlı pâyenin içi boş bırakılarak burada ufak bir mekân meydana getirilmiştir.

Yanbolu Bedesteni. Günümüzde Bulgaristan'ın sınırları içinde kalmış olan bu şehirdeki bedesten, Sultan II. Bayezid'in sadrazamı Atik Ali Paşa evkafından olarak XVI. yüzyıl başlarında yaptırılmıştır. Şehrin tam ortasında enine uzanan bir yapıdır. Dört kapılı ve tepelerinde aydınlık fenerleri olan dört kubbesi vardır. Tam ortada ise daha dar beşinci bir bölüm yer alır. Bina dar bir dikdörtgen biçiminde olup bölümler peşpeşe sıralanırlar. Genişliği ancak 9 m. olan Yanbolu Bedesteni'nin dış dükkânları 1924'te yeniden yapılmışsa da 1187 (1773) tarihli bir belgeden burada önceden de dükkânlar bulunduğu öğrenilmektedir. Binanın mahya hatları ve bazı dış aksamı Batı mimarisi üslûbunda olduğundan bu kısımların çok geç devirde yenilendiği anlaşılır. 1960'larda hal olarak kullanılan bedesten daha sonraları 1973'te büyük ölçüde bir restorasyon görmüştür.

Yanbolu Bedesteni ince uzun bir yapı olup üzerinde kubbeler sıralanan değişik bir örnektir.

Yenişehir (Larissa) Bedesteni. Bir tapu defteri kaydına göre XVI. yüzyıl başında mevcut olan bedesten, Turhan Bey oğlu Ömer Bey tarafından XV. yüzyıl sonlarına doğru yaptırılmıştır. Günümüzde Yunanistan'da kalan Tesalya Yenişehri'ndeki bu bina çok yıkık bir durumdadır. Yaklaşık 27 x 18 m. ölçülerinde olan yapının dört kapısı vardır. Harap halde olduğundan mimari özellikleri anlaşılamazsa da evvelce içinde iki pâye ile ayrılmış altı bölümün ve bunları örten altı kubbenin bulunduğu tahmin edilmektedir.

Zile Bedesteni. Tâceddin Paşa tarafından 900 (1494) yılında yaptırılmıştır. Ancak bilinmeyen bir tarihte iki birimi, belki bir zelzelede yıkıldığından ortadan kalkmış, burası bir duvarla kapatılarak geri kalan parçası cami haline getirilmiştir. Evvelce iki pâyeli, altı bölümlü ve altı kubbeli olduğu anlaşılan bina bugün hâlâ cami olarak kullanılmaktadır.

Eksiksiz olduğu iddiasını taşımayan bu listede yer almayan önemli bazı ticaret merkezlerinin bedesteni yoktur. Nitekim bunlardan bazılarının bedesteni olmadığı Evliya Çelebi tarafından açık surette vurgulanarak kaydedilmiştir. Tam bir araştırma yapmadan Halep, İzmit, İzmir, Kuşadası, Niksar, Uşak, Üsküdar vb. yerlerin de bedestenleri olmadığı söylenebilir.

Bunun yanında bazı bedestenler ise aslında kilise olarak yapılmıştı. Evliya Çelebi Belgrad'da iki bedesten olduğunu, bunlardan birinin Sadrazam Süleyman Paşa, diğerinin Sokullu Mehmed Paşa evkafından olduğunu bildirir. Bu ikincisi esasında bir kilise iken bedestene çevrilmişti. Kıbrıs Lefkoşe'de de şehrin tam ortasında, adanın Venedik idaresinde bulunduğu sırada Ortodoks cemaatinin metropolitlik kilisesi olan Aya Nikola (Hagios Nikolaos) Kilisesi bir süre bedestene çevrilerek kullanılmıştır. Burası 1700 yıllarına doğru önce kapalı pazar yeri olmuş, 1847'de hububat ambarına dönüştürülmüştür. 1522'de fethedilen Rodos'ta Evliya Çelebi'nin, "... ve bezesteni vardır, kefere zamanında dahi bezesten imiş, gayet musanna moloz kemer binadır" cümlesiyle tarif ettiği bir bina vardı. Gerçekten burada Gotik üslûpta Basilica Mercatorum denilen eski tüccarlar loncası Türk devrinde bedesten yapılmıştı. Karadeniz kıyısında Amasra'da ise Antikçağ'dan kalmış çok büyük bir bina harabesine bedesten denilir.

Halbuki bu bina Roma devrinde yapılmış olup hiçbir vakit bir bedesten olarak kullanılmamıştır.

Evliya Çelebi'nin bedesten olarak adlandırdığı her ticaret binasının da bedesten şema ve prensiplerine uygun olmadığından bedesten sayılamayacağına işaret etmek doğru olacaktır. Nitekim Kırklareli'nde bedesten denilen yapı, bugün hâlâ kullanılmakta ve halk tarafından da böylece adlandırılmakla beraber bu çeşit mimari eserlerin tarifine uymamaktadır. Bu L biçiminde bir arastanın sadece iki kolunun birleşme köşesinden ibarettir. İleride bu köşeden itibaren kollar uzatıldığında İstanbul'daki Mısır Çarşısı gibi bir arasta meydana gelmiş olacaktı.

Ayrıca Evliya Çelebi'nin varlığından bahsettiği bazı bedestenlerin hiçbir izi bulunamamış, bazılarının ise var olup olmadıklarına dair bilgi edinilememiştir. Antalya, Afyonkarahisar, Aydın, Bağdat, Belgrad, Bitlis, Bolu, Denizli, Diyarbakır, Elazığ, Eski Zağra, Erzincan, Erzurum, Kırşehir, Lâdik, Lazkiye, Malatya, Nazilli, Rumiye, Sivas, Şebinkarahisar, Tosya ve Van'daki bedestenlere dair başta Evliya Çelebi olmak üzere çeşitli kaynaklarda bilgi olmakla beraber bunların bir kısmı yıkılıp kaybolmuş, bir kısmını ise araştırmak mümkün olmamıştır. Ancak bunlardan Kırşehir Bedesteni'nin 1938'de, Lâdik'tekinin 1943'te yıktırıldığı, bu sonuncunun kalıntılarının da 1956'da tamamen ortadan kaldırıldığı bilinmektedir. Erzincan Bedesteni ise 1932'de harap halde idi. 1939 zelzelesinden sonra tamamen yıkılarak yok olmuştur.

Bedesten olarak gösterilen veya adlandırılan bazı tesisler ise açık bir arastadır. Nitekim Adana, Gaziantep, Dârende, Ilgın, İşkodra, Karaman, Kilis, Kırklareli, Kütahya, Manastır (Bitola), Niğde, Tarsus ve Üsküdar'da bedesten olarak adlandırılan yapılar hep üstü açık veya kâgir tonoz örtülü, bir yolun iki tarafında sıralanan kâgir dükkân gözlerinden ibaret kapalı çarşı-arastalardır.

Bazı kervansaray veya ribâtlara da bedesten denilmiştir. Alanya, Aksaray, Erzurum, Prilep, Ulukışla ve Yenihan'daki (Sivas yakınında) binalar esasında kervansaray olup bedesten tarifine mimari bakımdan uymayan yapılardır.

Bu maddede Osmanlı dönemi Türk mimarisinde kendi başına bir yapı çeşidi teşkil eden bedestenler hakkında, belli başlı bilgiler bir araya getirilmiştir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, bedestenler listesine ileride bazı ilâveler yapılması mümkündür. Fakat bu yapı tipinin esasları burada ortaya konulduğu gibidir. Tamamen bir Osmanlı-Türk yapısı olan bedesten, kendi içinde çeşitlemeler gösterir. Bu ana tipin esaslarına uymayan çeşitli yapılar, halk tarafından veya bazı kaynaklarda bedesten olarak anılsa bile, bu tipin çerçevesi içine girmemelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Maddede adları geçen her esere dair bibliyografya verildiği takdirde bunun çok uzayacağı düşünüldüğünden burada sadece belli başlı bazı yayınlara işaret edilmiştir. Bedestenlerin birçoğu hakkında bilgi, bilhassa plan ve rölöveler için bk. Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I-IV; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri II-IV; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V; Ayrıca şu eserler de bu konudadır: Gündüz Özdeş, Türk Çarşıları, İstanbul 1954; Behçet Ünsal, Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times, London 1959, s. 56-59; Semavi Eyice, “Les «Bedesten»s dans l'architecture turque”, Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca Venezia 1963, Napoli 1965, s. 113-117; G. Goodwin, History of Ottoman Architecture, London 1972; Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985; Hamdija Kresevljakovič, “Naši Bezisteni”, Naše Starine, II, Sarajevo 1954, s. 233-244; Enver Behnan Şapolyo, “Bedestenler”, Önasya, III/32, Ankara 1968, s. 12-13; Emre Madran, “Kuzeydoğu Anadoluda İki Bedesten”, a.e., VI/63, Ankara 1970, s. 89; E. Wirth, “Zum Problem des Bazars (Sūq, Çarşı), Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des traditionellen Wirtschaftszentrums der Orientalisch-Islamischen Stadt”, Isl., LI (1974), s. 203-260; LII (1975), s. 6-46; K. Kreiser, “Bedesten-Bauten im Osmanischen Reich”, Istanbuler Mitteilungen, XXIX, Tübingen 1979, s. 367-400; M. Çayırdağ, “Kayseri'de Kitabelerde XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yapıldığı Anlaşılan İlk Osmanlı Yapıları”, VD, XIII (1981), s. 545-547; Nurettin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 34-41;

Osman Ergin, “Bedestan”, İA, II, 440-442; M. Streck, “Kaysâriye”, a.e., VI, 482-483; Pakalın, “Bedesten”, I, 187-191. Türk bedestenlerine dair üzerinde yirmi beş yıl çalışarak hazırladığımız monografi basıldığında etraflı bibliyografya orada verilecektir.

Semavi Eyice

BEDEVÎ

البدوي

Çöl ve vahalarda develeriyle birlikte konar göçer olarak yaşayan Araplar'a verilen ad.

"Başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek" mânaları yanında "çölde yaşamak, sahrada oturmak" anlamında da kullanılan Arapça bedâvet (bidâvet) kelimesi,

"yerleşik hayat, medeniyet" anlamına gelen hadâretin karşıtıdır. "Kır, sahra, çöl" anlamına gelen bâdiyede yaşayan kimselere bedevî veya ehlü'l-bâdiye, ebnâü'l-bâdiye denir. Bedevîler deve veya keçi kılından yapılmış çadırlarda göçebe hayatı yaşadıklarından ehlü'l-veber, ehlü'l-hıyâm veya sekenetü'l-hıyâm adlarıyla da anılırlar. Buna karşılık köy, kasaba ve şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat yaşayanlara ehlü'l-meder adı verilir.

Sâmî dillerde "çöl" mânasına gelen arab (عرب) kelimesi eski devirlerde aynı zamanda çölde yaşayan kimse yani bedevî için kullanılıyordu. Nitekim Tevrat'ta (İşaya, 21/13; 13/20; Yeremya, 3/2), ayrıca Asur, Bâbil, Yunan ve hatta Câhiliye dönemine ait bazı metin, rivayet, tablet ve kitâbelerde arab kelimesiyle Arap yarımadasında çölde yaşayan bedevî Araplar kastediliyordu. Buna karşılık bir kabile adıyla veya oturdukları yerlerin ismiyle anılan yerleşik hayat yaşayanlara arab denilmiyordu. Nitekim Tevrat'ta geçen Kahtân (Yaktân), Sebe', Hadramut, İsmâil, Teymâ, Medyen kabilelerine arab denmemiştir. Milâttan sonraki dönemlerde ise yerleşik hayat yaşayan Araplar için de bu kelime kullanılmaya başlanmıştır.

İlk defa Kur'ân-ı Kerîm'de, yerleşik hayat yaşayan Araplar'la bedevî Araplar açık bir şekilde birbirinden ayrılmış ve bedevîler a'râb (أعراب) olarak adlandırılmıştır. Böylece bir ırkın adı olmakla birlikte yarımadanın köy ve şehirlerinde yaşayanlarına arab, çölde göçebe olarak yaşayanlarına ise a'râb (bedevî) denilmiştir (bk. A'RÂB).

İktisadî ve Günlük Hayat. Cemiyetler, üzerinde yaşadıkları coğrafî muhitin, iklim şartlarının ve geçimlerini sağlamak için başvurdukları üretim şekillerinin tesiriyle birbirlerinden ayrılırlar. Göçebe olanlarla yerleşik hayat sürenler birbirinden çok farklı iki ayrı zümre meydana getirirler. Nitekim İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında bilhassa Orta ve Kuzey Arabistan'da yaşayan, kuzey ve güney (Adnânî veya Kahtânî diye bilinen) bütün Arap kabileleri bedevî ve hadarî diye ikiye ayrılıyordu.

İbn Haldûn insanları diğer canlılardan ayıran özellikleri sıralarken bunlar arasında "umran"ı da (medeniyet) zikreder; umranın yalnızca hadarîlerde değil bedevîlerde de olduğunu belirtir. Bedevîliğin ve hadarîliğin, geçimlerini sağlamak için bir araya gelen insanların takip ettiği farklı yol ve şekiller sebebiyle meydana geldiğini söyler. Daha açık bir ifadeyle gıda, barınak ve elbise gibi en zaruri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelen toplumlar bedevîdir. Buna karşılık o günkü şartlarda lüks sayılan tüketim maddelerini kullanmaya başlayan toplumlar ise hadarî yani medenîdir. Bedevîlikten hadarîliğe geçişi sağlayan vasıtalar şehirlerdeki iktisadî imkânlardır. Bedevîler, gıda maddelerini ateşle pişirmeleri hariç, bu maddeleri hemen hemen olduğu gibi veya çok az değiştirerek tüketirler.

Hayvan yetiştirmek, avlanmak, ticaret yapmak, baskın düzenlemek gibi işlerle geçimlerini sağlayan bedevîler çiftçilik, el işleri ve sanatları ile denizcilikten hoşlanmazlar, hor gördükleri bu işleri asil insanlara yakıştıramazlardı.

Yemen ve Hîre gibi suyu bulunan, iklimi mutedil, ziraata uygun yerler dışında Arabistan'ın büyük bir bölümünde tabiat şartları elverişsizdir. Kurak iklim buradaki hayatın devenin etrafında teşekkül etmesine sebep olmuştur. Dişi develerden oluşan bir sürü bedevî için en büyük servettir. Bedevî, hem yük hem de binek hayvanı olan devesinin sütünden, etinden, derisinden, gübresinden, yününden ve gölgesinden faydalanır. Açlığa ve susuzluğa günlerce dayanabilen bu hayvan sayesinde çölün zorluklarına göğüs gerer. Bedevîler iklim şartlarına ve otlattıkları develere bağlı olarak sürekli göç etmek zorunda kalmışlardır. Esasen Arap yarımadasında yaşayan bedevîleri başka bölgelerde ve kıtalarda yaşayan göçebelerden ayıran özelliklerden biri de onların yalnızca deve yetiştirmesidir. Çünkü

buradaki iklim ve tabiat şartları deveden başka hayvan yetiştirmeye elverişli değildir. Halbuki diğer göçebeler (meselâ Berberîler ve Türkmenler) deve ile birlikte koyun ve sığır da yetiştirirler.

Orta Arabistan'ı güney, kuzey ve doğudan kuşatan çöl, yağmur mevsimini takip eden birkaç hafta içinde hayvanlar için çok uygun bir mera haline gelir. Bedevîler bu yerleri hemen tesbit edip etrafına çadırlarını kurarak hayvanlarını otlatırlar. Bu mevsimde bolca süt içilir, yağ ve peynir yapılır, kadınların topladığı filiz ve sürgünler pişirilerek yenilir, kuruyan otların tohumları toplanarak buğday ve arpa ile karıştırılır ve yemek için saklanırdı. Bedevîler bu geçici meraların yerlerini tayin edebilmek için yıldızlardan faydalanır ve yağmurun ne zaman yağacağını hesap ederlerdi. Bu sebeple fırtınanın ne zaman çıkacağını, yağmurun ne zaman yağacağını tesbit bilgisi demek olan "ilmü'l-envâ"' (علم الأنواء) bedevîler arasında oldukça gelişmiştir. Bedevîler devamlı göçebe hayatı yaşamalarına rağmen her kabilenin kendine mahsus meraları vardı. Geçici meralardaki otların birkaç hafta içerisinde tükenmesinden sonra bedevîler, kendi topraklarına göç ederler.

Bedevîler genellikle deveye, âni baskınlarda ve komşu kabilelerin çadırlarını ziyaret esnasında ise ata binerler. At susuzluğa karşı deve gibi dayanıklı olmadığından bu hayvanlar için develerle yedek su taşınır. Çölde yetiştirilmeleri ve bakımları çok zor olduğu için sayıları da azdır. Kuraklık baş gösterince kendi topraklarında yiyecek bulamayan bedevîler başka yerlerde bazan dostça,

bazan da zorla kendilerine bir yurt temin etmeye çalışırlar; sonbahar mevsimini zahire ve hurma tedarik edebilecekleri yerlerde, kışı ise soğuğu en az bölgelerde geçirirlerdi.

Bedevîlerin çok çabuk çoğalmaları da onların sık sık yer değiştirmelerine sebep olan faktörlerden biridir. Şartlar uygun olduğu takdirde küçük bir aile, çok kısa denilebilecek bir süre içerisinde kalabalık bir kabile haline gelebilir. Bu durumda komşu kabilelerin bulundukları yerlerden çıkarılmaları veya kendiliklerinden göç etmeleri kaçınılmaz olur. Bedevîler çoğunlukla deve yününden yapılan, hafif, çabuk kurulup toplanabilen ve kolayca taşınabilen çadırlarda yaşarlardı. Irak ve Suriye'de yaşayan

bedevîler ise siyah keçi kılından yapılmış çadırları kullanırlardı. Çadırlarda silâhlar, ailenin ve hayvanların yiyecekleri, kırba, tulum ve benzeri deriden yapılmış kaplar, koşum aletleri vb. gibi zaruri eşyalar saklanırdı. Çadırların kurulması, toplanması, eskiyen ve yırtılan yerlerinin tamiri kadınlara aitti.

Bedevîlerin temel besin maddesi, vahalarda elde edilen hurma ile süttür. Sütten yağ ve bir nevi peynir yapar, sonra da su ile karıştırarak yerlerdi. Et ancak misafir şerefine ve şenlik günlerinde hayvan kesildiğinde yenilirdi. Av hayvanları da onlar için önemli bir besin kaynağıdır. Bedevîler avlanmaya çok düşkündürler. Av hayvanları arasında dağ keçisi, yaban sığırı, ceylan, yaban eşeği, tavşan, keklik, deve kuşu ve büyük kertenkeleler sayılabilir. Zaman zaman çöle gelen çekirge sürülerinden de faydalanan bedevîler bunları bazan pişirip bazan da hurma ile karıştırıp ezme yaparak yerlerdi. Yağmurlardan sonra ortaya çıkan beyaz mantarlar da yenilirdi.

Bedevî kabileleri arasında rekabet eksik olmazdı. Bu rekabet yüzünden birbirlerine sık sık baskın düzenlerlerdi. Hayatî ihtiyaçlarını elde etmek üzere komşu şehir ve köylere veya kervanlara baskın yaptıkları da olurdu. Çöldeki iktisadî ve içtimaî şartların sebep olduğu bu baskın ve savaşların bedevîlerin hayatı üzerinde çok önemli tesiri vardır. Deve ve yiyecek çalmak, kadın ve çocukları kaçırmak için yapılan bu baskınlar sırasında, kan davasına sebep olmaması için adam öldürmemeye azamî gayret gösterilirdi. Kaçırılan kadın ve çocukların fidye karşılığında iade edilmesi de bedevî geleneklerindendi. Elde edilen ganimetlerin taksiminde bazı esaslara riayet edilir ve kabile şeyhine büyük hisse ayrılırdı. Baskına mâruz kalan kabile mensuplarının zararı da müştereken karşılanır, kabile şeyhi büyük bir hisse ile bu dayanışmaya öncülük ederdi. Bu şekildeki baskınlar sonucunda uzun ve kanlı savaşlara sebep olan kan davaları bedevîleri tehdit eden büyük bir felâketti (bk. EYYÂMÜ'l-ARAB).

Arap yarımadasında yaşayan insanlar, ister şehirli ister bedevî olsun, hayatlarını devam ettirebilmek için ticaret yapmaya mecbur kalmışlardır. Bedevî muhtaç olduğu şeyleri şehirlilerden mübâdele usulü ile temin ederdi. Bu durum, yağ ve yün yanında deve ve keçi kılından kumaşlar, halı, deriden tulum ve kırba, çuval, ip ve hasır gibi bazı el işleri yapıp satmaya bedevîyi mecbur etmiş, bunlara karşılık hububat, hurma, elbise ile kapkacak satın almıştır. Bu ticaretin gerçekleşmesi için bedevîler, yarımadanın

muhtelif yerlerinde kurulan panayırlara mal götürüp getirmek üzere kervancılığa başlamışlardır. Milâttan itibaren dünya ticaretindeki gelişmeler bedevî hayatını değiştirmiştir. Hint ve Çin'den Yemen'e, oradan da kervanlarla kuzeye gönderilen ticaret malları sayesinde bedevîlerin yaşadıkları çöller, dünya ticaretinin ana damarlarının geçtiği, develerle aşılan birer ticaret yolu haline gelmiştir. Bu ticaret kervanlarına kılavuzluk ve muhafızlık yapan bedevîlerin hayatı yeni bir canlılık kazanmıştır. Yarımadanın batısında başta Mekke olmak üzere bazı önemli ticaret merkezleri meydana gelmiş, vahalar ve vadiler de ticaret kervanlarının uğramak mecburiyetinde kaldığı birer menzil olmuştur. Böylece çölde yaşayan bedevîler yanında vadi ve vahalarda yaşayan yarı göçebe zümreler ortaya çıkmıştır. Bedevîler Arap yarımadasının çeşitli yerlerine giden büyük ticaret kervanları için deve temin etmek, ücret karşılığında kervanların yol emniyetini sağlamak ve onları çeşitli saldırılardan korumak suretiyle gelir temin etmeye başlamışlardır. Ayrıca ticaret kafileleri ve yolcular bedevîlere ait topraklardan geçerken onların saldırılarına uğramamak için ücret ödemek zorunda kalmışlardır. Böylece bedevînin iktisadî hayatı canlanmış ve kapalı bir ekonomik modelden uzaklaşmıştır.

Çölün insanı korkutan bu ağır şartları bedevîleri yabancı işgalinden koruduğu gibi bölgede büyük devletlerin kurulmasına ve insanların hukukuna riayeti sağlayan bir sisteminin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Hatta tarihte, Arap yarımadasının kuzey ve güneyindeki bölgelerin aksine, Hicaz ve Orta Arabistan hemen hiçbir yabancı işgaline mâruz kalmamıştır.

Sosyal Hayat. Bedevî toplumu, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanır. Daha çok erkek soyundan gelen akrabalık bağına dayanan kabilede, hilf, câr ve velâ yoluyla da akrabalık bağı kurulur, böylece kabileye yeni katılmalar olurdu. Bu şekilde kurulan bağlar ile kan bağı arasında uygulamada bir fark yoktu. Hilf ve câr bağı, kabilesini terkeden veya kabilesinden kovulan bir kimsenin başka bir kabile mensubunun himayesine (câr) girmesi veya müttefiki (halîf) olmasıyla, velâ bağı ise savaş veya baskın sonucunda ele geçen veya satın alınan kölenin âzat edilmesiyle kurulurdu. Böylece göçebe cemiyetlerde çok kuvvetli olan kabile bağı, kan bağının ötesinde sosyal bir râbıta haline geliyordu.

Çetin çöl şartlarında hayatın devamı için kabile dayanışmasına fazlaca

ihtiyaç duyuluyordu. Bedevî, hem ağır tabiat şartlarına hem de hasım kabilelerden gelebilecek tehlikelere karşı kabilesinin yardımına muhtaçtı. Bedevîlerin birlikte yaşamak, birlikte harekete geçmek, haksızlıklara birlikte karşı koymak, kabileyi birlikte savunmak ve sürekli bir dayanışma içinde olmak gibi özellikleri vardı. Mülkiyetin kollektif oluşu, kabile içindeki irtibatı ve dayanışmayı güçlendiriyordu. Günlük kullandığı eşyaları dışında bedevînin ferdî mülkiyeti çadır ve deveden ibaretti. Toprak, av, ot ve ateş kabile mensuplarının ortak malı idi. Hatta deve sürülerinin bile kabilenin ortak mülkiyetinde olduğuna dair işaretler vardır. Kabile fertleri diyet ödemede de ortak bir mesuliyet taşırlardı. Kabile fertleri arasında körükörüne bir tarafgirlik duygusu demek olan bu dayanışmaya

asabiyet denilirdi. Bu anlayışta haklıyı haksızdan ayırmak, suçun ferdîliğini kabul etmek söz konusu değildir. Bunun tabii sonucu da kan davasıdır. Kan davaları kabile dayanışmasını daha da artırıyordu. Öldürülen kimsenin en yakın akrabası, katilden veya onun yakın akrabalarından yahut kabilesinden bir kimseyi öldürüp intikam almak zorundaydı. İntikamdan başka bir ceza tanımayan bedevî kana kan isterdi. Böylece sosyal hayata anarşi hâkim olmakla birlikte kan davalarında zaman zaman diyet ödenmesi veya kabile mensuplarından birinin işlediği suçun benimsenmeyerek o kimsenin kabile üyeliğinden atılması suretiyle kan gütme âdeti azaltılabiliyordu. Kabilesinden ihraç edilen kimse başka bir kabilenin himayesine giremezse mahvolurdu. Kabile fertleri arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar kabile asabiyeti sayesinde önleniyordu.

İbn Haldûn, bedevî zümrelerdeki sosyal düzen ve hukukî hükümlerin ecdattan kalan örf ve âdetlerden meydana geldiğini, bunların dayanağını ve gücünü ise “aynı nesepten gelen kimseler arasındaki yardımlaşma ve şeref duygusu” diye tarif ettiği asabiyetin oluşturduğunu söyler. Kabileler arası ittifaklar dışında her kabile kendi başına hareket eder ve bağımsız bir zümre teşkil ederdi. Devlet müessesesinin yalnızca şehirlerde görülebileceğine işaret eden İbn Haldûn, bedevî toplumlarda devlet yerine yalnızca kabile reisliğinin bulunduğunu belirtir. Kabilenin basit bir siyasî teşkilâtı vardır. Kabile reisi kabilenin eşit hak sahibi yaşlıları arasından kabile toplantısında seçilir ve genel olarak o kabilenin en şereflisi kabul edilirdi. En yaşlı ve hürmete en fazla lâyık olan kabile reisine şeyh, emîr, rab isimleri de verilirdi. Şeyh kabile mensuplarına yol göstermekten çok onların his ve

düşüncelerine uygun hareket eder, kimseye vazife yükleyemez, ceza veremezdi. Yaptırım gücü olmadığı için daha çok hakemlik yapardı. Esasen bedevî Araplar hükümdarlıktan, amme cezası gibi mefhumlardan nefret ederlerdi. Reisin belli başlı görevleri kabilenin toplantılarını idare etmek, diğer kabilelerle münasebette kabilesini temsil etmek, kabile fertleri arasındaki ihtilâfları halletmek, savaş ilân etmek, savaş sırasında kabileye kumanda etmek, ganimetleri taksim etmek, seyahat ve göç zamanlarını ve yerlerini tayin ve tesbit etmek, kabilenin fakirlerine yardım etmek, misafirleri ağırlamak, antlaşmaların yapılması, esirlerin kurtarılması, diyetin ödenmesi gibi işleri yerine getirmekti. Adalet işlerini hakem veya arîf*e havale ederdi. Aynı reise bağlı olmayanlar ihtilâf halinde sık sık savaşa tutuşurlardı. Zaman zaman da bir hakeme veya arîfe başvurdukları olurdu. Hakemin kararına uymayanlar âsi ilân edilerek kabileden atılırlardı. Kabilenin işleri, kabileyi teşkil eden bütün üyelerin katıldığı, ancak aile reislerinin temsilcilik ettiği meclislerde halledilirdi. Kabilenin sözcüsü durumundaki bu meclis reise müşavirlik yapardı. Bu toplantılarda herkes söz alabilirdi; ancak başta reis olmak üzere otorite kabul edilen kimselerin sözüne itibar edilirdi. Ceza ve mükâfatı yalnızca kabile meclisi verirdi.

Göçebe toplumlarda hâkim olan değer ölçüleri cemiyetin yapısına, sosyal ve ekonomik şartlarına uygun olarak teşekkül etmiştir. Şehirlerden ve birbirlerinden uzak bölgelerde yaşadıkları için göçebeler kaba ve sert tabiatlı olurlar. Ancak kabilenin dar çevresinde herkesin birbirini tanıması ve ne yaptığını görmesi sebebiyle şehirlilere göre ahlâk bakımından bozulmaya daha az müsaittirler. İbn Haldûn’a göre bedevîler ihtiyaçlarının, buna bağlı olarak da ihtiraslarının azlığı sebebiyle hayra, iyiliğe, fazilet ve güzel ahlâka şehirlilerden daha yatkındır. Bolluğa ve rahata alışmadıkları için son derecede kanaatkâr olurlar. Kabilenin şerefini kendi menfaatlerinin üstünde tutarlar; kabiledaşlarına karşı egoist olmayıp onlar için icabında hayatlarını feda etmesini bilirler. Bundan dolayı metanet, cesaret ve şecaat gibi vasıflar onların en bâriz hususiyetleridir. Zira onlar tabiata yakın oldukları, tabiattaki basitlik, temizlik, sadelik ve sükûnet onların psikolojisine aksettiği için şehirlilere nisbetle daha saf ve samimidirler.

Bedevî toplumu kendi mensuplarına, dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı daima hazır olma gereğini telkin eder; kendisinden olmayana güvenmemeyi öğretir. Onun için bedevî ne kendisini ne ailesini ne de kabilesini hiçbir

zaman emniyette hissetmez; yaşamak için kendinin ve kabilesinin gücünden başka şeye güvenmez; kendisini savaşçı ve cesur olmaya mecbur hisseder. Bu sebeple ata ve deveye binmeyi, silâh kullanmayı çok iyi bilir ve her an savaşa hazır durumdadır. Esasen bedevî toplumu birbirine sıkı sıkıya bağlanan, kendine aşırı derecede güvenen, mahrumiyete dayanıklı olan fertlerden meydana gelir. Böyle toplumlar kendilerinden daha zayıf olanlarla yerleşik hayat yaşayanlar için daima bir tehlike oluştururlar.

Kabilenin temelini aile teşkil ettiği için bedevîler mümkün olduğu kadar fazla erkek çocuğa sahip olmak isterler. Böylece aile güçlendiği için diğer kabile ve aileler arasında itibar ve üstünlük kazanılmış olur. Bedevî kadınlar çocuk doğurmak ve yetiştirmek yanında yemek hazırlamak, süt sağmak, yağ yapmak, çamaşır yıkamak, örtü, çadır ve elbise için kumaş dokumak, yün eğirmek, çadır kurmak ve toplamak, su bulmak, yakacak toplamak gibi işleri de yaparlar. Buna karşılık erkekler, basit kıyafetleri içinde oldukça zayıf fakat güçlü vücutlarına rağmen vakitlerinin büyük bir kısmını işsiz güçsüz oturarak, boğucu sıcak altında çadırlarında uyuyarak ve birbirleriyle kadın, sevgi ve kahramanlık üzerine konuşarak geçirirler. Bedevî iyi ve güzel konuşmayı, kelime oyunları yapmayı, secili ve şiirli ifadeyi sever. Bedevîlerin Arap dilini en temiz ve doğru şekilde kullandıkları bilinmektedir. Güzel ve doğru Arapça öğrenmeleri için şehirli çocuklar çöle bedevîlerin yanına gönderilir, bazı Arap dil âlimleri de bu dilin kullanılışını en saf ve doğru şekliyle öğrenmek için onların yanına giderlerdi. Nitekim Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda dil tartışması yapan Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ahfeş el-Ekber gibi büyük dil âlimleri kendilerine bir bedevîyi hakem seçmişlerdi. Şiire büyük önem verilen kabile toplumunda şair aşkı, şarabı, savaşı, avcılığı, dağların ve çölün insanı ürperten manzaralarını, kabilesinin övülecek, rakip kabilelerin de yerilecek yanlarını dile getirirdi. Bedevî de kabilesinin duygularını, zaferlerini, düşmanlarına karşı besledikleri kin ve intikam duygularını işlemesini ve onları hicvetmesini şairinden beklerdi. Bedevî bu sosyal çevre ve anlayış içerisinde kendisini kabilesinin diğer fertleriyle eşit görür, aynı hak ve vazifelere sahip olduğunu kabul ederdi. Onun üstün ahlâk anlayışı mürüvvet veya yiğitlik şeklinde kendisini gösterirdi; o kavgada cesaretli, felâket esnasında sabırlı, intikam almada ise ısrarlı idi. Zayıfı himaye eder, kuvvetliye karşı koyardı. Bütün bunlar her bedevînin sahip olmak istediği meziyetlerdi (Câhiliye çağındaki bedevîlerin dinleri için bk. ARAP).

İslâm ve Bedevîlik. İslâm dininin yasakladığı Câhiliye devrine ait kötü alışkanlıklar arasında bedevîlerin bazı davranış ve tavırları da bulunmaktadır. Bedevîler müslüman olunca Medine'ye hicret etmeleri istenmiş ve İslâmiyet'in yayılması uğrunda cihad ile mükellef tutulmuşlardır. Hicretten sonra yerleşik hayatı terkederek tekrar bedevîliğe dönmek de cemaatten uzaklaşmak, İslâm'ı müdafaa hususunda müslümanlara verilen vazifeyi terketmek, iyi ve güzel şeyleri, cemiyeti kalkındıracak işleri bırakmak anlamında kabul edilerek büyük günahlardan sayılmış ve yasaklanmıştır (Buhârî, "Fiten", 14; Müslim, "İmâre", 82; Müsned, I, 409).

Hz. Peygamber'in hicretten sonraki siyasî hedefi, Câhiliye devri bedevî kabile teşkilâtına son vermek, onun yerine inananlardan oluşan bir şehir toplumu kurmaktı. Bu düşünce ile aile, ceza ve savaş hukuku gibi sahalardaki değişiklikleri gerçekleştirdi. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in çağdaşı olan bedevîleri açık bir şekilde tenkit etmiş, onların büyük bir çoğunluğunun takındığı menfi tavırları gözler önüne sermiştir. Hendek Savaşı'nda müslümanlara karşı Kureyş ile birleşen bedevîlerin savaşla ilgili gelişmeleri uzaktan takip edip çok defa savaşa katılmamayı düşündüklerini ortaya koymuştur (el-Ahzâb 33/20). Hicretin 6. yılında (628) umre için Mekke'ye hareket eden Hz. Peygamber Cüheyne, Müzeyne, Gıfâr, Eşca' ve Eslem kabilelerine mensup bazı bedevîlere haber göndererek kendisiyle birlikte umreye katılmalarını teklif etti. Ancak onlar, Hz. Peygamber ve ashabının Kureyş'in tuzağına düşüp geri dönemeyeceklerini sandıkları için bazı bahaneler ileri sürerek bu daveti reddettiler. Fakat daha sonra gelip özür dilediler. Kur'ân-ı Kerîm onların bu halini şöyle tasvir eder: "Bedevîlerden geri kalmış olanlar, 'Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah'tan bizim bağışlanmamızı dile' diyecekler. Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. De ki: Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse onu savmağa kimin gücü yeter? Hayır! Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Aslında siz, peygamber ve müminlerin ailelerine bir daha dönmeyeceklerini sanmıştınız. Bu sizin gönüllerinize güzel göründü de kötü zanda bulundunuz ve helâk edilmeyi hak etmiş bir topluluk oldunuz" (el-Fetih 48/11-12). Aynı zümre için başka bir âyette, onların Allah yolunda cihada davet edilerek imtihan edilecekleri ve âkibetlerini bu imtihanın tayin edeceği şu şekilde beyan edilmektedir: "Bedevîlerden geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir

kavme karşı savaşmaya veya savaşmadan onların müslüman olmalarını sağlamaya çağırılacaksınız. Eğer itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Fakat daha önce döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır" (el-Fetih 48/16).

Bedevîlerin davet edildikleri bu savaşın Tebük Gazvesi, Ridde savaşları veya Bizans ve Sâsânîler'e karşı başlatılan savaşlar olduğu hakkında rivayetler vardır. Bedevîler ilk İslâm fetihleri sırasında, orduların büyük bir kısmını meydana getiren çok sayıda askerle savaşlara katıldılar. Başta Irak ve Suriye olmak üzere daha sonraları batıda Mısır ve Kuzey Afrika ile Endülüs'e, doğuda İran, Afganistan, Horasan ile Sind'e, bazan eski, bazan da yeni kurulan ordugâh şehirlerine yerleştirildiler; böylece İslâm medeniyetinin önemli bir parçası oldular. Hz. Ömer kendisinden sonra halife olacak şahsın Arap'ın aslı ve İslâm'ın yardımcıları olan bedevîlere iyi davranmasını tavsiye etmiştir. İslâm fetihleri neticesinde Arap yarımadasında bedevî nüfusu azalmış, bazı kabileler birleşmeye mecbur kalmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı bedevîlerin gerçek anlamda iman etmedikleri anlatılmaktadır. Esedoğulları'ndan bir topluluk bir kıtlık yılında Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e müslüman olduklarını söyleyerek zekât istediler. Bunun üzerine menfaatlerine düşkün olan bedevîlerin gerçekten iman etmediklerini, zekât alabilmek için müslüman olmuş göründüklerini ortaya koyan şu âyet nâzil oldu: "Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, fakat 'Müslüman olduk' (teslim olduk) deyin! Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz Allah amellerinizin sevabından hiçbir şey eksiltmez; çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir" (el-Hucurât 49/14). Taberî tefsirinde yer alan bazı rivayetlerde, bedevîlerin hicret etmeden önce kendilerine muhacir denilmesini istemeleri üzerine bu âyetin nâzil olduğu ve onlara "a'râb" yani bedevîler şeklinde hitap edildiği nakledilmektedir (Tefsîr, XXVI, 90). Bedevîlerin müslüman olduklarını söyleyerek Hz. Peygamber'i minnet altında bırakmak istedikleri de şöyle ifade edilmiştir: "Onlar müslüman olmakla seni minnet altında bıraktıklarını sanırlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın; eğer imanınızda samimi iseniz sizi doğru yola ilettiği için Allah'a minnet borçlusunuz" (el-Hucurât 49/17).

Bedevîlerden en fazla bahseden ve onları en çok tenkit eden âyetler Tevbe (Berâe) sûresinde yer almaktadır. Tebük Gazvesi'ne iştirak etmeyen müslümanlar arasında bulunan bedevîler hakkındaki bu âyetlerden ilki, onların bu gazveye katılmamak için bahane ileri sürmek üzere Hz. Peygamber'e geldiklerini, halbuki savaşa katılmamalarının uygun bir davranış olmadığını ifade etmekte (et-Tevbe 9/90, 120), Medine halkının içinde olduğu gibi bedevîler arasında da münafıkların bulunduğunu belirtmektedir (et-Tevbe 9/101). Onları en ağır bir şekilde tenkit eden âyet ise şudur: "Bedevîler küfür ve nifak bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın resûlüne indirdiği hükümleri tanımamaya daha yatkındır" (et-Tevbe 9/97). Bedevîlerin yaşadığı hayat şartları onları sert karakterli ve katı yürekli yapmış, bilgisizlikleri ve kimseden emir almak istemeyen tabiatları

sebebiyle âyette belirtilen duruma düşmüşlerdir. Hz. Peygamber'in, "Kim çölde oturursa katılaşır..." (Müsned, II, 371, 440) meâlindeki hadisi bu gerçeği dile getirmektedir.

İslâm toplumu ile bütünleşmede sıkıntı çeken bedevîlerin psikolojisini belirten diğer bir âyetin meâli de şöyledir: "Bedevîlerden öyleleri vardır ki Allah yolunda harcadığını ziyan sayar ve sizin başınıza belâ gelmesini bekler. Belâ onların başına gelsin. Allah her şeyi işiten ve bilendir" (et-Tevbe 9/98). Kur'ân-ı Kerîm bedevîler arasında samimi müminlerin de bulunduğunu, bunların yukarıda zikredilen küfür, nifak, fırsatçılık ve menfaatçilik gibi kötü vasıflardan uzak olduğunu belirtir: "Bedevîlerden öyleleri de vardır ki Allah'a ve âhiret gününe inanır; harcadığını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını almaya vesile sayar" (et-Tevbe 9/99).

Hz. Peygamber bedevîlerin sert, katı yürekli ve kibirli olduklarını çeşitli hadislerinde dile getirmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Menâkıb", 1, "Megāzî", 74; Müslim, "Îmân", 81, 85-87, 89, 91). Zira onlar bu haşin tavırlarını birçok defa Resûlullah'a karşı bile sergilemekten geri durmamışlardır. Huneyn Gazvesi'nde ele geçirilen ganimetlerin Ci'râne'de taksimi sırasında bazı bedevîler ganimet istemek üzere Hz. Peygamber'in etrafını sarmışlar, onu son derece üzerek dikenli bir semüre ağacının altına sığınmaya mecbur etmişlerdir. Ağacın dikenleri ridâsına takılınca Hz. Peygamber onlara şöyle demiştir: "Ridâmı bana veriniz! Şu iri dikenli ağacın dikenleri sayısınca

elimde ganimet devesi ve sığır bulunsa muhakkak ben onları aranızda taksim ederim. Siz beni ne cimri ne yalancı ne de korkak diye itham edebilirsiniz!" (Buhârî, "Cihâd", 24, "Humus", 19). Bir başka defa kendisine beytülmâlden yardım edilmesini arzu eden bedevînin Hz. Peygamber'in ridâsını sert bir şekilde çektikten sonra isteğini söylediği bilinmektedir (Buhârî, "Humus", 19). Bedevîlerin kendilerinden başkasını önemsemediğinin tipik örneği Hz. Peygamber ile namaz kılan bir bedevînin, "Ey Allahım, beni ve Muhammed'i bağışla! Bizimle birlikte bir başkasına rahmet eyleme!" diye dua etmesidir. Hz. Peygamber selâm verince bu bedevîyi, "Allah'ın geniş olan rahmetini daralttığı için" uyarmıştır (Buhârî, "Edeb", 27).

Diğer taraftan Hz. Peygamber, müslümanlarla birlikte cihad etmedikleri takdirde müslüman olan bedevîlerin fey ve ganimetten pay alamayacaklarını beyan etmiştir (Ebû Ubeyd, s. 303-335). Mâverdî, Mekke'nin fethinden sonra müslümanların, muhacir ve a'râb (bedevî) diye ikiye ayrıldıklarını, Hz. Peygamber zamanında zekât alanlara a'râb, fey alanlara da muhacir adı verildiğini belirtir. Esasen Hz. Peygamber de bedevî ile şehirlinin hicretini birbirinden ayırarak bedevînin hicretinin emredildiğinde itaat etmesi, cihada davet edildiğinde icabet etmesi olduğunu söylemiştir (Müsned, II, 191, 193).

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra bedevîlerden hediye alınmasını yasaklamıştı. Medine çevresindeki bedevîlerden Ümmü Sünbüle el-Eslemiyye Hz. Peygamber'in evine süt getirmiş, ancak Hz. Âişe bu hediyeyi kabul etmemişti. Bu sırada eve gelen Hz. Peygamber, "Hediyeyi al! Zira bunlar artık bedevî değil bizim çölde yaşayanlarımızdır; biz de onların şehirlileriyiz. Biz onları davet edince icabet ederler; kendilerinden yardım istediğimizde bize yardım ederler" buyurmuştur (Müsned, VI, 133). Nitekim Hz. Peygamber bir bedevî olan Zâhir b. Harâm ile karşılıklı olarak hediyeleşir ve, "Zâhir bizim köylümüzdür" derdi (Müsned, III, 161). Bu hadisleriyle Hz. Peygamber bir taraftan köy ve şehirlerin çevresinde yaşayan yarı göçebelerle bedevîleri birbirinden ayırmakta, öte yandan da cihada katılmaları halinde artık bedevîlerin de fey ve ganimetten pay alabileceklerini ifade etmektedir.

Bazı bedevî zümreler Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra isyan

ettiler. Kanun ve nizam tanımayan, kendilerine hükmedenlere karşı kin duyan, alıştığı şeylere düşkün olan, sosyal açıdan terbiye edilmeyen bu kimseler İslâmiyet'in kendilerine yüklediği bazı vazifeleri yadırgadılar. Zekât verilmesi, suçun ferdîliği, intikam almanın ve kan davası gütmenin yasaklanması gibi hususları zihniyetlerine uygun görmediler. Ayrıca onlar Hz. Peygamber'den sonra halife olan Hz. Ebû Bekir'in de Kureyş'ten olmasını, şehirlerde yaşayanların bazı imkânları ve iktidar gücünü ellerinde bulundurmalarını kıskandılar; kin ve intikam duygularıyla ihtiraslarını tatmin için isyan ettiler. Esasen kabile reislerine uyarak İslâmiyet'i kabul eden bedevîler nefislerini terbiye edecek, huylarını yüceltecek kadar Hz. Peygamber'le beraber olamadıkları için onun sohbet ve irşadından yeterince feyiz alamamışlardır. Kur'an ve İslâm üzerinde yeterince düşünme, onları anlayıp sevme fırsatını bulamamışlardır. Bu sebeple bir kısmı Hz. Peygamber'in vefatını fırsat bilerek zekât vermeyi reddetti; bir kısmı da aralarından çıkan yalancı peygamberlere (mütenebbî) uydu. Hz. Ebû Bekir'in dirayetiyle bu isyanlar bastırıldı. Ancak gerek irtidad savaşları sırasında gerekse ilk İslâm fetihleri esnasında orduların hep ön saflarında yer alan bedevîler, düşmanın sayı ve silâh gücü bakımından üstün olduğunu görünce hemen kaçma alışkanlıkları yüzünden orduları zaman zaman zor durumlara düşürmüşlerdir.

Hz. Ali'yi tekfir ederek ona karşı isyan eden ilk Hâricîler'in de bazı bedevîler olduğu bilinmektedir. Bunlar bedevî karakterini daima koruyarak din ve siyaset alanlarında bedevîliğin açık izlerini taşıyan görüşler ve davranışlar sergilediler. İslâm'ı ve Kur'an'ı bedevî kültürü sınırları içerisinde anlayıp yorumladılar. Halifenin seçimle iş başına gelmesini ısrarla istemeleri bedevî kabile geleneklerinin tabii bir sonucudur. "Hüküm vermek ancak Allah'a aittir" şeklindeki dinî mefhumu dar ve sakat anlayışlarına göre değerlendirerek kendileri gibi düşünmeyen müslümanları rastladıkları her yerde kılıçtan geçirdiler. Yalnız yetişkinleri değil kadınları ve bulûğ çağına gelmemiş çocukları bile öldürdüler. Mallarını ganimet saydılar. Yalnızca gayri müslimlere dokunmadılar. Bununla beraber çok sayıda bedevî de gerçek müslümanlar arasında yer almıştır.

Sayıları az da olsa bir kısım bedevîler kervanları yağmalama, hac ve umre için Hicaz'a giden yolcuları öldürüp soyma gibi sahip oldukları birçok kötü

alışkanlıkları İslâm dininin yasaklamasına rağmen muhafaza etmişler ve bu şekilde varlıklarını zamanımıza kadar devam ettirebilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿArb", "bdv", md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ʿArb", "bdv" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿArb", "bdv" md.leri; Müsned, I, 409; II, 191, 193, 371, 440; III, 161, 361-362; IV, 55; VI, 133; Buhârî, "Menâkıb", 1, "Megāzî", 74, "Edeb", 27, 95, "Fiten", 14, "Cihâd", 24, "Humus", 19; Müslim, "Îmân", 21, 81, 8587, 89, 91, "İmâre", 19, 20, 82; Yahyâ b. Âdem, el-Harâc, s. 19-20; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 303-318, 324-335; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 339; VIII, 215, 294; İbn Zencûye, el-Emvâl (nşr. Şâkir Zib Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 510-522; III, 1266-1267; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Kahire 1404/1983, IV, 3-88; Taberî, Tefsîr, XXI, 91; XXVI, 90; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 3280 vd.; II, 94 vd., 148, 565, 568, 590, 825, 864, ayrıca bk. İndeks; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 163; İbn Haldûn, Mukaddime, s. 235-242, 469-473, 485, 507, 513, 516-517, 868-869, 941, 1280; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, I, 266, 346-347, 349-350, 415-476; II, 866-871, 955-956, 966-967, 1335 vd., ayrıca bk. İndeks; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, I, 11-15; III, 425-436; Mirʾâtü'l-Haremeyn, III, 339; Robert Montagne, Çöl Medeniyeti (trc. Avni Yakalıoğlu), İstanbul 1950, s. 3-31; Hâmide Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi, Ankara 1963, s. 343-359; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 13-32, 261-262, 272-289; IV, 276-278, 286-291, 292-299, 300-307, 313-314, 395, 603, 606-608; VIII, 18-23, 107-110, ayrıca bk. İndeks; Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ankara 1977, s. 194-195, 202, 204; Seyyid Kutub, Fî Zılâl-il Kur'an (trc. M. Emin Saraç v.dğr.), İstanbul, ts. (Hikmet Yayınları), VII, 378-384; Hitti, İslâm Tarihi, I, 45-53, 68-69; Mustafa Fayda, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 155-160; Mv.F, VIII, 4548; M. J. de Goeje, "Arabistan (etnografya)", İA, I, 481-486; H. Lammens, "Bâdiye", İA, II, 194; Ömer Rıza Doğrul, "A'rab", İTA, I, 457-

459; W. Montgomery Watt, “Badw”, EI² (Fr.), I, 916-919; N. Elisséeff, “Bādiya”, EI² Suppl. (Fr.), s. 116-117.

Mustafa Fayda

BEDEVÎ, Seyyid Ahmed

(bk. AHMED el-BEDEVÎ)

BEDEVÎ, Şeyh Ali

الشيخ علي بدوي

(ö. 1868-1943'ten sonra)

Tanınmış Mısırlı hattat.

20 Zilhicce 1284 (13 Nisan 1868) Pazartesi günü Kahire'de doğdu. Beş yaşında iken babasının ölümü üzerine annesiyle beraber dedesinin himayesine girerek iyi bir terbiye ve öğrenim gördü. Hâfızlığını tamamladıktan sonra ilk tahsilini Şeyh Sâlih Medresesi'nde yaptı. Kahire'nin din âlimlerinden Şeyh Düssûk el-Arabî, Şeyh Kandîlü'l-Fakı'den nahiv, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini öğrendi. Hat sanatına ilgisi sebebiyle Şeyh Sâlih Medresesi'ndeki hat hocası Râsim diye bilinen Şeyh Muhammed Zağlûl'den yazı meşketti. Üstün başarı göstermesi üzerine hocası onu Mısır'ın en büyük hat üstadı kabul edilen Muhammed Efendi Mûniszâde'ye götürdü. Ondan hat sanatının inceliklerini öğrenerek icâzet aldı. Yazıya olan sevgisi, kabiliyeti ve çalışkanlığı bu sahada yükselmesine vesile oldu. Şöhreti kısa zamanda yayıldı ve Mısır'ın önde gelen hattatları arasına girdi.

Bedevî 1896'da Âbidîn Emîriyye Medresesi'nde hat hocası olarak vazife aldı. Daha sonra görevi Port Said Medresesi'ne nakledildi. Bu arada bir müddet serbest çalıştı. Ardından Ezher'e hat hocası oldu. Burada on dört yıl hizmetten sonra Ümmü Abbas Medresesi'ne geçti. Bu görevinin yanında, 1922'de I. Fuâd'ın isteğiyle Kur'ân-ı Kerîm yazmak üzere İstanbul'dan Kahire'ye davet edilen Hattat Aziz Efendi'nin kurduğu Medresetü tahsîni'l-hutûti'l-melikiyye'de hat hocalığı yaptı. Bu medresede pek çok öğrenci yetiştirerek icâzet veren Bedevî, 1936 yılında Ümmü Abbas Medresesi'nden emekliye ayrılmasına rağmen Tahsînü'l-hutût'taki görevini sürdürdü. Nitekim Kahire'de 1943'te neşredilen Mecelletü Medreseti tahsîni'l-hutûti'l-melikiyye mecmuasındaki kayıtlardan anlaşıldığına göre bu tarihlerde görevine devam etmekteydi. Ancak aynı mecmuanın 1947'de çıkan 2. sayısında ismine rastlanmaması, bu tarihten önce Tahsînü'l-

hutût’taki görevinden ayrılmış veya vefat etmiş olduğunu düşündürmektedir.

Bedevî hat sanatına pek çok eser kazandırdı. Hüseyin Paşa için yazdığı Kur’ân-ı Kerîm ile Mısır Hidivi İsmâil Paşa’nın âzatlı kölelerinden Heyâtim için cüzler halinde yazdığı, daha sonra Mescidi Nebevî’ye hediye edilen Mushaf-ı Şerif, yine cüzler halinde bir Mısırlı zengin için yazdığı Kur’ân-ı Kerîm onun güzel eserleri arasındadır.

Bedevî, Mısır cami ve mescidlerinin cümle kapısı ve duvarları üzerine celîsülüs yazılar da yazmıştır. Asyût Ma‘hed Mescidi, Mısır’ın batısında Libya sınırına yakın bir yerleşme merkezinde Mescidü’s-Sellûm ve Mescidü’ş-Şa‘rânî’deki (Kahire) yazıları onun en güzel celî hatlarındandır. Pek çoğu bugün mevcut olan, Kahire’nin cadde, meydan ve sokak isimlerini gösteren levhalar da onun hattıyladır. Ayrıca I. Fuâd’ın Mina’da hacılar için yaptırdığı çeşme üzerinde daire şeklinde yazdığı “ وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ : Biz her şeyi sudan yarattık” (el-Enbiyâ 21/30)

âyet-i kerîmesi de onun Mısır dışındaki güzel bir eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelletü Medreseti tahsîni’l-hutûti’l-melikiyye, Kahire 1362/1943, I, 45; Fevzi Sâlim Afîfî, Neşʾe ve tetavvürü’l-kitâbeti’l-hattiyyeti’l-ʿArabiyye, Küveyt 1400/1980, s. 458; Tâhir el-Kürdî, Târîhu’l-hatti’l-ʿArabî ve âdâbih, Riyad 1982, s. 432-434; Kâmil Baba, Rûhu’l-hatti’l-ʿArabî, Beyrut 1983, s. 260; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1989, s. 29.

Muhittin Serin

BEDEVİYYE

البدويّة

Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) tarafından kurulan ve daha çok Mısır'da yaygın olan bir tarikat.

Ahmediyye olarak da bilinen bu tarikatın temelinde Bedevî'nin fikirleri bulunmakla birlikte âdâb ve erkânının büyük bir kısmı daha sonraki asırlarda teşekkül etmiştir.

Genellikle müstakil bir tarikat olarak değerlendirilen Bedeviyye, Ahmed el-Bedevî'nin mürşidlerinden Şeyh el-Berrî'nin silsilesinin Ahmed er-Rifâî'ye ulaşması sebebiyle Rifâiyye'nin, kendisinin Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ile görüşmesi sebebiyle de Şâzeliyye'nin bir kolu olarak da ele alınmıştır. İthâfü'l-asfiyâʾ (s. 167) ve ʿİkdü'l-cevher'de (s. 20) bu tarikatı Şâzeliyye'nin büyük bir kolu olarak gösteren Zebîdî, Harîrîzâde'nin iktibas ettiği Refʿu'n-nikāb adlı risâlesinde de Bedevî-Şâzelî münasebetleri üzerinde durmuştur (Tibyân, I, 48b).

Tarikatın silsilesi şöyledir: Ahmed el-Bedevî, Abdülcelîl, Hüseyin b. Ali, Abdülcelîl b. Abdurrahman, Abdülmecîd el-Mağribî, Ali b. Hasan, Abdürrezzâk el-Endelüsî, Abdülkuddûs el-Mağribî, Muhammed b. Yûsuf el-Fâsî, Ahmed-i Tebrîzî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî, Hz. Ali. Tarikat pîrinden sonra Tanta'daki merkez dergâhta postnişin olan sûfîler ise şunlardır: Abdül'âl b. Fakıh, Abdurrahman Ali Nûreddin, Şemseddin Muhammed, Şehâbeddin Ahmed, Muhammed Abdurrahman, Abdülkerîm b. Ali, Sâlim, İbrâhim el-Esmer, Muhammed el-Ebyaz, Abdülkerîm, Abdülmecîd, Abdül'âl b. Sâlim, Abdülkerîm. Bedevî'nin ilk halifesi Abdül'âl'in (ö. 733/1332), tarikatın kuruluş ve teşekkülünde önemli hizmetleri olmakla birlikte hayatı hakkında bilgi yoktur. Aynı aileye mensup olan bu şeyhlerden Sâlim ve İbrâhim el-Esmer gibi bazıları çeşitli sebeplerle şeyhlikten azledilmişlerdir. Bu sebeplerin başında cehrî zikir tartışmaları, mevlid törenleri ve beşik şeyhliği (Tibyân, I, 50b) gibi ulemâ ile meşâyihin farklı baktıkları konular gelmektedir.

Tarikat pîrinin Vesâyâ’sında (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1397) özellikle üzerinde durduğu şu konular tarikatın esasları haline gelmiştir: Kur’an ve Sünnet’e bağlı kalmak, kalbî zikre devam etmek, teheccüd namazı kılmak, sıkıntılara karşı sabır ve tahammül göstermek, sözünde durmak, kötülüklere iyilikle karşılık vermek, gariplere ve misafirlere ilgi göstermek, mütevazi olmak, şeyhlere hürmet etmek, dervişliğin âdâbına dikkat etmek. Ahmed el-Bedevî’ye göre zikirde esas olan kalbî zikirdir. Buna rağmen Bedeviyye’nin zikri tarihî seyir içinde cehrî, kıyâmî-kuûdî olarak icra edilir hale gelmiştir. Bedevî dervişleri âyin sırasında heyecanları artınca birbirlerine sarılarak zikre devam ederler. Buna “Bedevî topu” adı verilir.

Tarikata giriş merasimi şeyh ile mürid arasında cereyan eden soru ve cevaplarla başlar. “Arzu ve isteğin nedir?” sorusuna mürid adayı, “Âriflerin yoluna girmek için bana rehber olmanızı istiyorum” diye cevap verir. Şeyh, “Ben size sadece iyi şeyleri emrediyor ve kötü şeylerden sakınmanızı istiyorum” dedikten sonra adayın şu ifadeleri tekrarlamasını ve mânalarını her zaman düşünmesini söyler: “Allah benimle beraberdir, Allah bana bakmaktadır, Allah bana şahittir”. Namaz ve zikirden sonra biat merasimi başlar. Bu sırada şeyh müridin baş parmağını elinin içine alır ve Feth sûresinin 10-18. âyetlerini okur.

Tarikatın hizb ve evrâdı şöyledir: Eûzü besmele, Fâtiha sûresi (bir defa), Kevser sûresi (on defa), İhlâs sûresi (on defa), Muavvizeteyn (bir defa), “ve ilâhüküm ilâhün vâhid” (el-Bakara 2/163), Âyetü’l-kürsî, “Lillâhi mâ fi’s-semâvâti...” (el-Bakara 2/284-286), “Yâ erhame’r-râhimîn...” (krş. el-A‘râf 7/151; Yûsuf 12/64), “İnnemâ yürîdüllâhü li-yüzhibe anküm...” (el-Ahzâb 33/33), “İnnallāhe ve melâiketehû yüsallûne...” (el-Ahzâb 33/56). Evrâd, salli ve bârik dualarından sonra uzunca bir salavât-ı şerife ile son bulur. Tesbih şekli ise şöyledir: Sübhânellah, el-hamdü lillâh, Allâhü ekber (otuz üçer defa), kelime-i tevhid (bir defa), istiğfar (100 defa), salâtü selâm (100 defa). Bu tesbihler her farz namazdan sonra günde beş defa, bu mümkün olmazsa sabah ve yatsı namazlarından sonra, o da mümkün olmazsa günde bir defa okunur. Bedeviyye’de haftanın günlerine göre de evrâd ve ezkâr vardır. Pazar: Salât ve selâm (elli veya 100 defa), el-hamdü lillâh, Allâhü ekber (en az 100 defa). Pazartesi: Sübbûh, kuddûs (en az 100 defa). Salı:

Sübhâne'l-kadîr, el-muktedir. Çarşamba: Sübhâne zi'l-mülki ve'l-melekût. Perşembe: Sübhānellâhi ve bi-hamdihî (1000 defa). Cuma: Sübhâne zi'l-izzi ve'l-ceberût (100 ilâ 1000 defa). Cumartesi: Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi'l-aliyyi'l-azîm (100 defa).

Bedevî hırkası ile tarikatın alem ve sancağı kırmızıdır. Bir gün Abdül'âl bu sancağı taşıyan insanda bulunması gereken şartları mürşidine sorduğunda şu karşılığı almıştı: Yalan söylememek, fuhuştan uzak durmak, haramlardan yüz çevirmek, iffetli olmak, Allah'tan korkmak, Kur'an'ın emirlerine boyun eğmek, zikre yapışmak, tefekküre devam etmek. Bedevî dervişlerinin kullandığı tac da iki terekli olup lenger kısmına kırmızı sarık sarılır.

Bedeviyye'nin Mısır'da bugün mevcut olan kolları şunlardır: Hamûdiyye, Kinâsiyye, Zâhidiyye, Enbâbiyye, Münâviyye, Selâmiyye, Fergāliyye, Sâibiyye, Merâzıkıyye, Şinâviyye, Halebiyye, Sütûhiyye, Beyyûmiyye.

Bedeviyye'nin Mısır kültüründeki yeri, Bektaşîliğin Anadolu ve Rumeli'deki tesirine benzetilebilir. Ahmed el-Bedevî'nin tarikat silsilesinin Hz. Ali'ye ulaşması, Hüseynî olması, nûr-ı Muhammedî'den bahseden ilk sûfî kabul edilmesi gibi sebeplerle Bedeviyye zaman içinde Alevîmeşrep bir tasavvufî mektep hüviyetini kazanmıştır. Gerçekte Ahmed el-Bedevî'nin fikir ve görüşleriyle bu meşrep arasında bağlantı kurmak mümkün olmamakla birlikte yine de o "Fâtımî casusu" olmakla suçlanmıştır. Ahmed el-Bedevî'nin etrafında oluşan kültürün halk üzerindeki hâkimiyeti asırlar içinde tarikatın yaygınlığı ile birlikte tekkenin de çok zengin malî kaynaklara sahip olmasını sağlamıştır. Devlet yöneticilerinin, özellikle el-Melikü'z-Zâhir Baybars ve Sultan Kayıtbay'ın Bedevîler'e ve Tanta'daki Bedevî Tekkesi'ne ilgi göstermeleri, tarikat mensuplarının siyasî hayatla olan münasebetleri konusunda bilgi vermektedir.

Zilhicce ayının son haftasında Ahmed el-Bedevî için düzenlenen mevlid törenleri yüzyıllardan beri devam etmektedir. Bir panayır şenliği gibi kutlanan bu haftada Mısır'ın çeşitli bölgelerinden ve diğer ülkelerden gelen 100.000'lerce insan aynı dinî ve mistik havayı teneffüs etmektedir. Zeki Mübârek'in ifadesiyle, birçok Mısırlı sadece bu törenler sebebiyle Kahire ve Kuzey Mısır'ı görebilme fırsatını elde edebilmektedir. Ulemâ-meşâyih tartışmaları bazı dönemlerde bu törenlerin yasaklanmasına sebep olmuştur.

Mısır’daki Bedeviyye kültürü sadece tasavvuf tarihi araştırıcılarına değil ediplere de bolca malzeme verebilecek bir zenginliğe sahiptir. Abdülhakîm Kāsım’ın Eyyâmü’l-insân adlı romanının esas malzemesi bu kültürdür.

Bedeviyye Mısır dışında pek yaygınlık kazanmamıştır. Hatta Kuzeybatı Afrika’da yaygın olan tarikatlar arasında bile görünmemektedir (L. Rinn, s. 551-552). Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Vâkıʿât adlı eserinde Bedevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasında vuku bulan kerametlerden bahsetmesi de dikkat çekicidir. Evliya Çelebi Bursa’da bir Bedevî tekkesinin varlığından bahseder. Kocamustafapaşa Bedevî Tekkesi’nin ilk şeyhinin 1739’da vefat ettiği, Kasımpaşa Uzunyol’daki Arapzâde Bedevî Tekkesi’nin 1828’de yapıldığı dikkate alınırsa bu tarikatın Osmanlı topraklarındaki tarihçesi daha kolay anlaşılmış olur.

Ahmed el-Bedevî’nin dua ve hizipleriyle tarikatın âdâb ve erkânını konu alan eser ve menâkıbnâmelerin en meşhurları şunlardır: 1. Abdüssamed b. Abdullah el-Mısrî, el-Cevâhirü’s-seniyye fi’nnisbe ve’l-kerâmâti’l-Ahmediyye (Mısır 1288). 2. Nûreddin b. İbrâhim el-Halebî, en-Nasîhatü’l-ʿaleviyye fî beyâni hüsni’t-tarîkati’l-Ahmediyye (Ezher Ktp., nr. 1540). 3. Zebîdî, Refʿu’n-nikāb (Tibyân, I, 47ª-52b). 4. Hasan Râşid el-Meşhedî, en-Nefehâtü’l-Ahmediyye ve’l-cevâhirü’s-Samedâniyye (Mısır 1321). Bunların dışında bazı kaynaklarda şu eserler de zikredilmektedir: Muhammed b. Selâme, el-Makāsıdü’l-Muhammediyye fi’l-menâkıbi’l-Ahmediyye; Ali b. Muhammed Adevî el-Mâlikî, Şerhu salavâti Seyyid Ahmed el-Bedevî; Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî, el-Feyzü’l-ehadi’r-rûmî ʿalâ salavâti Seyyid Ahmed el-Bedevî; Harîrîzâde, Fevâʾihu ezhâri’l-hakāʾik ve levâʾihu envâri’t-tarâʾik.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1348/1929, VII, 252; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 299-300; Şaʻrânî, et-Tabakāt, Kahire 1317, I, 155, 214; Keşfü’z-zunûn, II, 532; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 345; İbnü’l-Mülakkın, Tabakātü’l-evliyâʾ, s. 422-423; Zebîdî, İthâfü’l-asfiyâʾ, s. 167; a.mlf., ʿİkd,

s. 20; Hârîrîzâde, Tibyân, I, 41b-47b, 48b, 50b, 52b; Muhammed Veffâk en-Nakşibendî, Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Ahmed Bedevî, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 587; Muhammed Saîd, ed-Dürrü'l-manzûm, Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 421; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 219-226; Hasan Adevî, Meşâriku'l-envâr fî nûri ehli'l-iʿtibâr, Bulak 1275, s. 186; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 181, 547; II, 382, 448; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 551-552; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 246; Zeki Mübârek, et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk, Kahire 1356/1937, I, 389; Brockelmann, GAL, I, 450; Suppl., I, 808; Mahmûd Fehmi Abdüllatîf, es-Seyyid el-Bedevî ve devletü'd-derâviş, Kahire 1367/1948, s. 46, 61; İbrâhim Ahmed Nûreddin, Hayâtü'sSeyyid el-Bedevî, Tanta 1369; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 180; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 314; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 309; II, 70; Ali Safî Hüseyin, el-Edebü's-sûfî fî Mısr, Kahire 1964, s. 146-148; Ahmed Hicâb, el-ʿİzatü ve'l-iʿtibâr, Kahire 1389, s. 113, 130; Saîd Abdülfettâh Âşûr, es-Seyyid Ahmed el-Bedevî, Kahire 1389, s. 24, 52; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 14, 38, 45; F. De Jong, Turuq and TuruqLinked Institutions in Nineteenth Century in Egypt, Leiden 1978, s. 8, 18, 28, 36, 45, 157, 178; Fâruk Ahmed Mustafa, el-Binâʾü'l-ictimâʿî li't-tarîkati'ş-Şâzeliyye fî Mısr, İskenderiye 1980, s. 300; Âmir en-Neccâr, et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr, Kahire 1983, s. 159-192; K. Vollers - E. Litmann, "Ahmad al-Badawī", EI² (İng.), I, 280; Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevî", DİA, II, 47-48.

Mustafa Kara

BEDÎ‘

البديع

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi icat etmek, iş yapmak; ilk olmak, eşsiz ve benzersiz olmak” anlamındaki bed‘ kökünden türeyen bedî‘, “bir şeyi yoktan var eden, bir işi ilk defa yapan; benzeri bulunmayan ilk varlık ve yaratılan şey” mânalarına gelir. Yaratılan şeylere bedî‘ denmesi, geçmiş bir örneği bulunmaması itibariyle olup izâfîdir. “Dinde sonradan icat edilen her şey” anlamındaki bid‘at kelimesi de aynı kökten gelir. Bedîin, “örneksiz olarak yaratmak” anlamındaki ibdâ‘ kökünden türeyen mübdi‘ yerine kullanıldığı kabul edilirse de bedî‘ kelimesinde mübdiin ihtiva etmediği devam ve sübût mânası da mevcuttur. Bedîin ibtidâ‘ kökünden türeyen mübtedi‘ ile eş anlamlı olduğunu kabul edenler de vardır. Bununla birlikte “dinde bulunmayan bir hususu sonradan ihdas eden (bid‘atçı)” mânasını taşıyan mübtediin Allah’ın isimlerinden olan bedî‘ ile eş anlamlı kabul edilmesi uygun görülmemektedir.

Bedî‘ Kur’ân-ı Kerîm’in iki âyetinde “göklerin ve yerin yaratıcısı” anlamında Allah’a nisbet edilmekte ve her ikisinde de yüce yaratıcıya oğul veya kız izâfe eden yahudi, hıristiyan ve Arap müşriklerinin inancı reddedilerek Allah ile kâinat arasındaki münasebetin baba-evlât münasebeti değil yaratan-yaratılan ilgisinden ibaret olduğu vurgulanmaktadır (bk. el-Bakara 2/116-117; el-En‘âm 6/100-101). Hadislerde ise Allah’ın güzel isimleri sayılırken ve kabul edilmesi umulan dualar sırasında söylenmesi gereken isimlerden bahsedilirken bedî‘ de zikredilmektedir (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 99; Müsned, III, 120).

İslâm âlimleri bedî‘ ismini, bütün unsurlarıyla âlemi yaratan ve benzeri bulunmayan Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biri olarak kabul etmekle birlikte ifade ettiği anlam konusunda başlıca iki farklı görüş ortaya koymuşlardır: 1. Bedî‘, “bütün varlıkları, başka herhangi bir şeyden değil yoktan (lâ şey’) yaratan varlık” demektir. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere Ebü’l-

Hasan er-Eş‘arî, Halîmî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî gibi pek çok Ehl-i sünnet kelâmcısının yanı sıra Mu‘tezile âlimleri de bu görüşü benimsemiştir. Ebû Zeyd el-Belhî, “yaratılan şeyler” mânasına gelebileceği için bedîin mutlak olarak değil sadece Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği şekilde (bedî‘u’s-semâvâti ve’l-arz=göklerin ve yerin yaratıcısı) bir terkip halinde Allah’a atfedilebileceğini söylemiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu ise bedîin esmâ-i hüsnâ hadisinin yanında diğer bazı hadislerde de terkip

halinde olmadan Allah’a nisbet edilmesini ve ayrıca cebbâr, mütekebbir gibi bazı isimlerin de yaratıklar nezdinde zât-ı ulûhiyyetle bağdaşması imkânsız birtakım anlamlar taşımalarına rağmen ilâhî isimler arasında yer aldıkları noktasında bir ihtilâf bulunmamasını delil göstererek bedî‘ isminin mutlak olarak Allah’a izâfe edilebileceğini söylemişlerdir. “Varlıkları yaratan” anlamına geldiği hususunda kelâm âlimleriyle aynı görüşü paylaştıkları halde Aristo felsefesinden etkilenen İslâm filozofları ile onların tesirinde kalan bazı bilginler bedîin “yoktan yaratmak” anlamına değil “şekilsiz olarak mevcut olan maddeye şekil verip örneği bulunmayan varlıklar meydana getirmek” mânasına geldiğini iddia etmişlerdir (Bağdâdî, vr. 65[a]). 2. Bedî‘, “benzeri bulunmayan yegâne varlık” demektir. Başta Gazzâlî olmak üzere bir kısım Sünnî âlimler bu görüşü benimsemiştir. Bunlara göre bedîin ihtiva ettiği asıl mâna Allah’ın zât, sıfat ve fiil açısından benzeri bulunmayan bir varlık oluşudur. Herhangi bir varlık için zât, sıfat ve fiil açısından herhangi bir benzerlik söz konusu edilirse bu o varlığın mutlak olarak bedî‘ oluşuna engel teşkil eder. Bu bakımdan mutlak bedî‘ Allah’tır. Ancak ilâhî ilham, ilim, fazilet veya sanatta meslektaş veya çağdaşları arasında sivrilen, yenilikler meydana getiren kişiler için bedî‘ lakabının izâfî olarak kullanılması mümkündür. Arap edebiyatında makame türünün mûcidi sayılan Ebü’l-Fazl elHemedânî (ö. 398/1008) için “Bedîüzzaman” lakabının kullanılması bunun örneklerinden birini teşkil eder.

Öyle görünüyor ki bedî‘, kelâmcılarca benimsenen her iki anlamı da ihtiva etmektedir. Ancak birinci anlamda kabul edilirse kâinatla ilgili ilâhî bir isim, ikinci anlamda kabul edilirse zâtı niteleyen bir isim olur. Kelâmcıların bedî‘ ismine verdikleri birinci anlamın onların kâinatın yoktan yaratıldığına ilişkin görüşleriyle uyum halindedir. İslâm filozoflarının bedî‘ kavramına

verdikleri mâna pek isabetli görünmemektedir. Çünkü teistik açıdan yoktan yaratmak mevcuttan (şey’) yaratmaktan daha tutarlı olduğu gibi aşkın, üstün ve mükemmel bir tanrı anlayışına da daha uygun düşmektedir. Akıl nazarında yoktan yaratan bir ilâh anlayışının mevcuttan yaratan ilâh anlayışından daha mükemmel olduğu tartışmasız kabul edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bdʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “bdʿa” md.; Tehânevî, el-Keşşâf, “bedîʿ” ve “ibdâ” md.leri; Wensinck, Muʿcem, “bedîʿ” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “bdʿa” md.; Müsned, III, 120, 185; İbn Mâce, “Duʿâ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 99; Taberî, Tefsîr (Şâkir), II, 540-541; Mâtürîdî, Teʾvîlât (nşr. Muhammed Mustafîzurrahman), Bağdad 1404/1983, s. 233; Halîmî, el-Minhâc, I, 192; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makālât, s. 48; Abdülkahir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 64ªb-65ª; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, s. 37-48; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 158-159; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, IV, 25; XIII, 118; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât (Sa‘d), s. 349-350; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, İstanbul 1253, s. 8; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 437-438; Elmalılı, Hak Dini, III, 2006, 2008-2009.

Suat Yıldırım

BEDÎ‘

البديع

Belâgat ilminin ifadeyi güzelleştirme usul ve kaidelerinden bahseden dalı.

Bedî‘ kelimesinin sözlük anlamı “örneksiz ve modelsiz olarak bir şey icat eden, örneği ve modeli olmadan yaratılmış olan” demektir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır” (el-Bakara 2/117) meâlindeki âyette yer alan bedî‘ bu mânayı ifade etmektedir. Bir edebiyat terimi olarak bedî‘, edebî sanatlarla örülü ifadenin lafız bakımından kusursuz, mâna bakımından mâkul ve aynı zamanda bir âhenge sahip olmasının usul ve kaidelerini inceleyen ilim demektir.

Sözlük anlamıyla ilgili olarak, Beşşâr b. Bürd, Külsûm b. Amr el-Attâbî vb. II. (VIII.) yüzyılda yaşamış yeni (muhdes) şairlerin, lafız ve şekle dayanan edebî sanatlarda eski (kadîm) şairlerin üslûbundan ayrılıp şiire getirdikleri yeniliğe bazı münekkitler “yeni tarz” anlamında bedî‘ adını verdiler. Câhiz (ö. 255/869) el-Beyân ve’t-tebyîn’de, bedî‘ kelimesinin râviler tarafından şiire renk ve güzellik kazandıran her türlü edebî ve belâgatla ilgili maharetler için kullanıldığını misallerle anlatır. Aynı zamanda bu kelimenin artık belâgatın değişik konularını içine alan ve kapsamı genişleyen bir edebiyat terimi hüviyetini kazanmaya başladığına da işaret eder (I, 51; IV, 55-56).

Temellerini Câhiz’in attığı kabul edilen belâgat ilminin bir bölümü olan bedîi edebî bir sanat olarak ilk inceleyen, prensiplerini açıklayan, ana konularını tarif eden kimse şair Halîfe İbnü’l-Mu‘tez’dir (ö. 296/908-909). Kitâbü’l-Bedîʿ adıyla kaleme aldığı, sahasının ilk müstakil eseri olan çalışmasında bedî‘in muhdes şairlerin bir icadı olmayıp aksine bunun Kur’an’da, hadiste, eski Arap şiirinde ve hatta bedevîlerin konuşma dilinde esasen var olduğunu, ilmî bir terim haline gelmeden önce şairlerin teşbih, cinas, istiare vb. bedîî sanatları, onların tesir ve güzelliklerini idrak ederek kullanageldiklerini bol misal ve delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Muhdes şairler bu edebî sanatları sadece daha çok benimseyip işleyerek

yaygınlaştırmışlardır. İbnü'l-Mu'tez eserinde, kelimeyi mecazi anlamda kullanmak (istiare), bir kelimeyi iki mânada kullanmak (cinas), zıt anlamlı iki kelimeyi kullanmak (mutâbaka), söz veya beyit sonundaki kelimeyi başında da kullanmak (reddü'l-acüz ale's-sadr) ve belâgatı temin gayesiyle söze delil getirmek (el-mezhebü'l-kelâmî) adlarıyla tesbit ettiği beş unsur için "bedî'" terimini kullanır (Kitâbü'l-Bedîᶜ, s. 57). Bedîî sanatların bunlardan ibaret olduğunu ifade etmekle beraber başkalarının buna ilâveler yapabileceğini söyler ve kendisi de "nesir ve nazım güzellikleri" (mehâsinü'l-kelâm ve'ş-şi'r) başlığı altında on iki sanat daha zikreder (a.g.e., s. 58-75).

IV. (X.) yüzyılda bedî' teriminin şümulü biraz daha genişler. Sonra gelen müelliflere en az İbnü'l-Mu'tez kadar tesir eden Kudâme b. Ca'fer, şiir tenkidine bir sistem getirdiği Nakdü'ş-şiᶜr adlı eserinde bedî' terimini kullanmamakla beraber onun ortaya koyduğu edebî sanatlara yenilerini ilâve eder. Ebü'l-Hasan el-Cürcânî el-Vesâta adlı eserinde bedî' terimine yer vererek cinas, istiare, teşbîh-i belîğ gibi konular üzerinde ısrarla durur ve bunlara bedî' adı verildiğini söyler (s. 34). Aynı asırda Ebû Hilâl el-Askerî, belâgat konusunda bir sistem dahilinde kaleme alınmış ilk eser sayılabilecek, nesir ve nazım sanatlarına dair Kitâbü's-Sınâᶜateyn adlı eserinin dokuzuncu babını otuz beş fasıl halinde bedî' ilmine ayırır. Önceki müelliflerin çalışmalarına altı tür ilâve ettiğini söyleyerek sanatları otuz yediye çıkarır. Bâkıllânî'de bedî' kelimesi eskilerde olduğu gibi umumi bir kavram olma niteliğini muhafaza eder ve ona göre bedî', Kur'ân-ı Kerîm'in taklidinin imkânsızlığını (i'câz) ispat etmeye yetmez, ancak onu anlamaya yardım eder, çünkü bedî'

hârikulâde bir şey değildir. Bir insan bütün konuşmalarını kafiyeli yazabileceği gibi bir diğeri bütün nutuklarını secili söyleyebilir. İ'câz Kur'ân-ı Kerîm'deki bedîî sanatlarda değil onun nazmında, fesahatında aranmalıdır (İᶜcâzü'l-Kurân, s. 35 vd., 111-112).

V. (XI.) yüzyılda İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Sinân el-Hafâcî ve Abdülkahir el-Cürcânî gibi bu sahanın en önemli müellifleri yetişmiştir. İbn Reşîk el-ᶜUmde adlı eserinde önceki müelliflerin tesbit ettikleri altmış kadar edebî sanatı izah etmiş ve ihtirâ' ile ibdâ' kavramlarının bedî' ile olan münasebetlerini açıklamıştır (I, 265). Kuzey Afrika ve İspanya'da büyük

tesir bırakan ve belki de bedîʻ ilminin buralarda tanınmasına vesile olan eserinde müellif edebî sanatlara bazı ilâvelerde bulunmuş ve terimlerde bazı değişiklikler yapmıştır. Meselâ “reddü’l-acüz ale’s-sadr” adıyla bilinen iade sanatı İbn Reşîk’te (II, 3) tasdîr adını almıştır. Hafâcî Sırrü’l-fesâha adlı eserinde kelâmın fesahatından bahsederken lafızların yerinde kullanılması ve mânalarının birbirine uyumlu olması gereğine temas ederek (s. 93-232) fesahatın temininde lafız ve mâna güzelliklerinin esas unsur olduğu bedîî sanatların bulunması gerektiğine işaret eder. Cürcânî ise Esrârü’l-belâga adlı eserinde bedîʻ kavramını umumi mânasıyla alır (s. 20, 368, 371) ve cinas, tıbâk, tevşîh, reddü’l-acüz ale’s-sadr ve istiare gibi ana konuların bedîʻin bölümleri olduğunu ifade eder. O da Bâkıllânî gibi lafızlara fazla itibar etmez. Bu konudaki titizliğinden ötürü de eserlerinde bedîʻe dair sanatlara fazla yer vermez.

VI. (XII.) yüzyıl müelliflerinden Reşîdüddin Vatvât, sadece bedîî sanatları ihtiva eden Hadâʾiku’s-sihr adlı eserinde elli kadar edebî sanatı Arapça ve Farsça örneklerle anlatır. Bunları büyük çapta Muhammed er-Râdûyânî’nin (V. yüzyıl) Tercümânü’l-belâga adlı eserinden naklettiği sanılmaktadır. Vatvât’ın sonraki müelliflere -özellikle Türk edebî sanatlarının tesbitinde- önemli tesiri olmuştur. Yine bu asırda yetişen Üsâme b. Münkız, el-Bedîʿ fî nakdi’ş-şiʿr adını verdiği kitabında çoğunu bedîî sanatların meydana getirdiği doksan beş belâgat terimi toplamıştır.

VII. (XIII.) yüzyıl edebî sanatların geliştiği, müstakil eserlerin yazıldığı ve bedîʻin ilim olarak ortaya çıktığı devirdir. Bu asrın başlarında Fahreddin er-Râzî, Abdülkāhir el-Cürcânî’nin belâgat sahasındaki iki meşhur eserini Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz adıyla hülâsa eder. Râzî’nin, Cürcânî’de bulunmayan bedîî sanatların büyük bir kısmını Vatvât’ın adı geçen eserinden naklettiği görülür. Hafâcî’nin başlattığı lafız ve mâna güzellikleri Râzî’de daha belirgin bir şekil almıştır. Onun konuları çok ayrıntılı bölümlere ayırarak bedîʻ ilminin müstakil olarak ortaya çıkmasına öncülük ettiği de söylenebilir. Aynı asırda yaşayan Ebû Yaʻkūb es-Sekkâkî ise Abdülkahir el-Cürcânî’nin “güzel söz söyleme sanatı”na (belâgat) dair vazettiği felsefî umdelere istinaden, Miftâhu’l-ʿulûm adlı eseriyle, edebî sanatları mantıkî bir sistem dahilinde gruplandırarak belâgatın bünyesinde bir bölüm sayılan bedîʻe müstakil bir edebî sanat hüviyetini kazandıran müellif olmuştur. Sekkâkî bedîʻ terimini kullanmadan lafız ve mânaya ait

olmak üzere yirmi dokuz kadar edebî terim zikreder ve konuları iç içe olmaktan ayırarak belâgat adı altında meânî ve beyân ilimlerini ayrı ayrı açıkladıktan sonra bedî‘ ilmine, “tahsînü’l-kelâm” gayesiyle kullanılan sanatlardan olmak üzere meânî ve beyândan sonra yer verir. Eserindeki üslûp ve örneklere bakılırsa tamamen Râzî’nin tesirinde olduğu görülür. Bu arada Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî (ö. 651/1253) yetmişe yakın edebî sanatı ihtiva eden el-Bedîʿ adlı eserini yazar. Bu asrın en meşhur simalarından İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî Tahrîrü’t-tahbîr ve Bedîʿu’l-Kurʾân adlı eserlerini kaleme alır. Birinci eserinde, İbnü’l-Mu‘tez’den zamanına kadar gelen bütün gelişmeleri göz önüne alarak konu ile ilgili kırka yakın eseri inceledikten sonra kendisinin de ilâve ettiği otuz bir tür ile edebî sanatları 126’ya çıkarır. İkinci eserinde, Bâkıllânî ile Cürcânî’nin görüşlerinin aksine Kur’ân-ı Kerîm’deki i‘câzın bedîî sanatlarla da ortaya konulabileceğini iddia edip sadece âyetlerden misaller vererek bunu ispata çalışır. İbn Ebü’l-İsba‘, ikinci eserin birincisinden ihtisar edildiğini (s. 5) söylemesine rağmen orada zikredilmemiş altı kadar edebî sanata daha yer verir (s. 154, 226, 238, 305, 313, 321). Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/1287), Sekkâkî’nin meânî ve beyâna zeyil olarak gösterdiği ve “tahsînü’l-kelâm” adıyla bildirdiği edebî sanatlar grubu için ilk defa bedî‘ terimini kullanır. Nitekim el-Misbâh, adlı eserinde bedî‘ sanatından bahsederken onu sadece lafız ve mâna itibariyle sözü güzelleştirme yönünden fesahatın tamamlayıcısı (tevâbi‘i) olarak değerlendirir (s. 75). Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338-39), “Üçüncü sanat bedî‘ ilmidir” diyerek bedî‘i meânî ve beyândan sonra gelen bir bölüm olarak ele alır (Telhîsü’l-Miftâh, s. 136; el-Îzâh, II, 334). Kazvînî’nin eserlerini şerheden Halhâlî, Teftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî vb. âlimler de aynı kanaati benimsemişlerdir.

Bedî‘e dair İbnü’l-Mu‘tez’den Sekkâkî’ye kadar birçok müstakil eser kaleme alınmışken Sekkâkî ve bilhassa Hatîb el-Kazvînî’den sonra bu sanat dalı tek başına bir esere konu edilmemiş ve belâgat kitaplarına daima “üçüncü fen” olarak geçmiştir. Müstakil eserler yerine mevcut olanlara şerh ve hâşiyeler yazma yoluna gidilmiştir. Meselâ Kazvînî’nin Telhîsü’l-Miftâh, ve el-Îzâḥ’ının yüzlerce şerh, hâşiye ve ihtisarı yapılmıştır. İslâm âleminin muhtelif yerlerinde ders kitabı olarak da rağbet görmüş bu kitapların başlıcaları şunlardır: 1. Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342), et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atiyye Matarü’l-Hilâlî, Beyrut 1407/1987). 2. Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), et-Tırâzü’l-

mütazammin li-esrâri’l-belâga (I-III, Beyrut 1402/1982). 3. Bahâeddin es-Sübkî (ö. 773/1371-72), ʿArûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-Miftâh (Şürûhu’t-Telhîs, içinde, Kahire 1956). 4. Sa‘deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390), el-Mutavvel ʿale’t-Telhîṣ (İstanbul 1260). 5. a.mlf., Muhtasarü’l-Mutavvel ʿale’t-Telhîs (Bulak 1317). 6. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Havâşi’sSeyyid ʿale’l-Mutavvel (İstanbul 1241). 7. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkı (ö. 1230/1815), Hâşiye ʿalâ Şerhi’s-Sad et-Teftâzânî alâ Telhîsi’l-Miftâh (Bulak 1271).

Arap edebiyatında yenilik hareketleri çerçevesinde belâgat konusunda da yeni birtakım eserler yazılmaya başlandı. Bunlar ufak tefek yeniliklerle klasik tarzı devam ettiren eserler olup başlıcaları şunlardır: 1. Hüseyin b. Ahmed el-Marsafî (ö. 1307), el-Vesîletü’l-edebiyye ile’l-ʿulûmi’l-ʿArabiyye (Kahire 1289-1292). 2. Ahmed el-Hamlâvî (ö. 1932), Zehrü’r-rebîʿ fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ (Kahire 1372). 3. Seyyid Ahmed el-Hâşimî (ö. 1943), Cevâhirü’l-belâga fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ (Kahire 1323). 4. Ahmed Mustafa el-Merâgı (ö. 1952), ʿUlûmü’l-belâga (Kahire 1334).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “bdʿa” md.; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I-IV; a.mlf., Kitâbü’l-Hayevân, I-VII; İbnü’l-Mu‘tez, Kitâbü’l-Bedîʿ (nşr. I. Kratchkovsky), London 1935; Kudâme b. Ca‘fer, Nakdü’ş-şiʿr (nşr. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980; Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim Ali - Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1966; Askerî, Kitâbü’s-Sınâʿateyn (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1952; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Kurân; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I-II; Abdülkahir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâga (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954; Zemahşerî, Esâsü’l-belaga, Beyrut 1965; Reşîdüddin Vatvât, Hadâʾiku’s-sihr fî dekāʾiki’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1308; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-

iˁcâz (nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Erzurum 1986; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâhu’l-ˁulûm, Kahire 1356/1937; İbn Ebü’l-İsba‘, Tahrîrü’t-tahbîr fî ˁilmi’l-bedîˁ (nşr. Hıfnî Muhammed Şeref), Kahire 1964; a.mlf., Bedîˁu’l-Kurˀân (nşr. Hıfnî Muhammed Şeref), Kahire 1377/1957; Bedreddin b. Mâlik, el-Misbâh fî ˁilmi’l-meˁânî ve’l-beyân ve’l-bedîˁ, Kahire 1341; Hatîb el-Kazvînî, Telhîsü’l-Miftâh, İstanbul 1312; a.mlf., el-Îzâḥ (nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I-II; Tîbî, et-Tibyân fî ˁilmi’l-meˁânî ve’l-bedîˁ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987; Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyid, ˁİlmü’l-bedîˁ, Kahire 1977; Hafâcî, Sırrü’l-fesâha, Beyrut 1402/1982; Wolfhart Heinrichs, “Istiˁârah and Badîˁ”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wiessenschaften, Frankfurt 1984, I, 180-211; Abdülkādir er-Rabaî, “el-Bedîˁu’ş-şiˁrî beyne’s-sanˁati ve’l-hayâl”, Mecelletü Ebhâsi’l-Yermûk, III/2 (1986), s. A7-A46; “Bedî”, İA, II, 442; C. C. Torrey, “İbnülmu’tez”, İA, V/2, s. 868-870; M. Khalafallah, “Badīˁ”, EI² (İng.), I, 857-858; J. T. P de Bruijn, “Badīˁ”, EIr., III, 372-376.

Nasrullah Hacımüftüoğlu

BEDÎ‘ el-USTURLÂBÎ

البديع الأسطرلابي

Ebü’l-Kāsım Bedîüzzamân Hibetullāh b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Usturlâbî (ö. 534/1139-40)

Astronom, matematikçi ve şair.

Astronomi aletleri, özellikle usturlap hakkındaki geniş bilgisi ve bunların imal ve ikmalinde gösterdiği başarılardan dolayı Bedîüzzaman el-Usturlâbî unvanıyla şöhret kazanmıştır. Hayatı ve öğrenimine dair bilgi yoktur. XII. yüzyılın ilk çeyreğinde İsfahan’da bulunduğu ve Emînüddevle İbnü’t-Tilmîz ile dostane münasebetler kurduğu, sonraları Bağdat’a gidip Halife Müsterşid-Billâh’ın emrinde ilmî çalışmalar yaparak büyük bir servete kavuştuğu bilinmektedir. Uzun süre kaldığı bu ilim ve kültür merkezlerine nisbetle bazı klasik kaynaklar onu el-İsfahânî ve el-Bağdâdî nisbeleriyle de anarlar. Ebü’l-Fidâ’dan, 524 (1130) yılında Bağdat’ta Selçuklu sultanının sarayında yapılan astronomik rasatların onun idaresinde gerçekleştirildiği öğrenilmektedir. Bedî‘ el-Usturlâbî, daha önce Hâmid b. Hıdır el-Hucendî tarafından tek bir enlemi ölçmek için yapılmış olan rasat aletleri üzerinde çalışarak onları geliştirmiş ve bu çalışmalar sonunda bir aletle birkaç enlemi ölçmek imkân dahiline girmiştir. Hakkındaki bilgi eksikliğine karşılık müslüman tarihçilerin ve biyografi müelliflerinin onu aşırı derecede övmeleri gerçek değerini tayinde yanıltıcı olmaktadır. Müelliflerin bu tavırlarının sebebi, kendilerinin III-V. (IX-XI.) yüzyıl matematikçi ve astronomlarını tam anlamıyla takdir edebilecek seviyede matematik ve astronomi bilgisinden yoksun bulunmaları kadar XII. yüzyılda onun seviyesindeki bilginlerin azlığından da kaynaklanmış olabilir. Nitekim İbn Hallikân, Bedî‘ el-Usturlâbî öldüğü zaman onun yerini doldurabilecek bir kimsenin bulunmadığını söylemektedir (Vefeyât, VI, 50).

Eserleri. 1. el-Muʿribü’l-Mahmûdî. Astronomik cetvellerle ilgili olan bu eseri Sultan Mugīsüddin Mahmud b. Muhammed Tapar’a (1118-1131) ithaf etmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 380). 2. Dürretü’t-tâc min şiʿri İbn Haccâc.

Eser Ebû Abdullah Hüseyin b. Haccâc'ın (ö. 391/1001) on ciltlik divanının ihtisarından ibarettir. Bedî' el-Usturlâbî divandan seçtiği şiirleri konularına göre 141 bab halinde tasnif ve tertip etmiştir (geniş bilgi için bk. Sezgin, II, 594).

İbn Ebû Usaybia ve İbn Hallikân'ın eserlerinde Bedî' el-Usturlâbî'nin çeşitli şiirlerine yer verilmiştir. Bu örneklerden onun astronomi ve matematik kadar şiirde de başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 273-275; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâ, s. 222; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 376-380; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 50-53; Ebü'l-Fidâ, Târîh, III, 16; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 96-97; Keşfü'z-zunûn, I, 765; Suter, Die Mathematiker, s. 117; a.mlf., "al-Badīʿ al-Usturlābı, EI² (İng.), I, 858; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 175-177; Sarton, Introduction, II/1, s. 204; Sezgin, GAS, II, 594, VI, 221.

Ferruh Müftüoğlu

BEDÎHÎ

البديهي

Kesin ve apaçık bilgi anlamına gelen bir mantık terimi, aksiyom.

“Ansızın olmak, birdenbire ortaya çıkmak” anlamındaki Arapça bedh kökünden türeyen bedîhî, mantıkta “aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önerme” şeklinde tarif edilir. Bedîhî bir mantık terimi olarak daha çok Fahreddin er-Râzî’den (ö. 606/1209) sonra kullanılmaya başlanmıştır. İlk kaynaklarda bedîhî yerine çoğunlukla aynı anlamda olmak üzere “zarûrî” ve “evvelî” terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Adudüddin el-Îcî gibi bazı mantıkçıların bedîhîyi zarûrîden daha dar anlamda kullandıkları da olmuştur. Buna göre zarûrî bilgiler vicdâniyyât (insanın kendi açlığını, ağrılarını bilmesi gibi sübjektif bilgiler), hissiyyât (duyu verileri) ve bedîhiyyât şeklinde üçe ayrılır. Delil olarak kullanılacak değerde bilgiler son iki türden bilgilerdir.

İslâm mantıkçılarına göre bilgilerimiz zihinde ya herhangi bir fikrî ve amelî çaba harcamak suretiyle veya böyle bir çaba göstermeksizin kendiliğinden meydana gelir. Bunlardan ilkine nazarî (düşünerek kazanılan bilgi), ikincisine de bedîhî veya zarûrî bilgi denir. Bu ayırım hem tasavvur hem de tasdik şeklindeki zihnî faaliyetler için söz konusudur. Meselâ, “Varlık vardır” önermesinde varlığın tasavvuru bedîhî tasavvur, “Bütün parçasından büyüktür” önermesindeki tasdik bedîhî tasdiktir. Çünkü zihin varlığı tasavvur ederken veya bütünün parçasından büyüklüğünü tasdik ederken herhangi bir delil arama ihtiyacını duymamaktadır. Buna karşılık meselâ melek tasavvuru veya âlemin hâdis olduğunun tasdiki gibi nazarî tasavvur ve tasdiklerde zihin az çok bir düşünme çabası sarfetmekte, delillere baş vurmaktadır (Tehânevî, Keşşâf, II, 883).

Son dönem mantıkçıları zarûriyyât içinde mütalaa etkileri bedîhî önermeleri (bedîhiyyât) evveliyyât, fıtriyyât, müşâhedât, hadsiyyât, mücerrebât, mütevâtirât şeklinde başlıca altı kısma ayırmışlardır. Bunlardan ilk ikisi duyu verilerine ihtiyaç duymadan aklın ilk hamlede kavradığı bilgiler

(aksiyomlar) olup taşıdıkları açıklık ve kesinliğe bedâhet-i akliyye, duyu verilerinin katkısı bulunan

diğerlerinin açıklık ve kesinliğine de bedâhet-i hissiyye veya bedâhet-i hâriciyye denilmiştir (ayrıca bk. ZARÛRİYYÂT).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “bedîhî” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 883; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 61-66; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 186-192; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 53-82; Ahmed Cevdet, Mi‘yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, s. 101, 105-110; Ali Sedad, Mîzânü'l-ukūl, İstanbul 1303, s. 55-62; D. Julia, Dictionnaire de la Philosophie, Paris 1976, s. 95.

M. Naci Bolay

BEDÎHİYYÂT

البديهيّات

Aklın hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın apaçık ve kesin olarak kabul ettiği önermeler anlamına gelen mantık terimi.

(bk. ZARÛRİYYÂT)

BEDÎİYYÂT

(bk. İLMÜ'l-CEMAL)

BEDÎİYYÂT

البديعيّات

Hz. Peygamber'in methine dair olup her beytinde en az bir bedîî sanat bulunan kasidelere verilen ad.

Bedîî sanatlar Câhiliye devrinden beri kullanılmakla beraber onları ilk defa Abbâsî Halifesi İbnü'l-Mu'tez (bir günlük hilâfeti 20 Rebîülevvel 296/17 Aralık 908) bir ilim halinde tedvîne çalıştı. VIII. (XIV.) yüzyıla kadar bedî'e dair çeşitli isimlerle müstakil eserler yazıldığı gibi bu ilim meânî ve beyân ilimleri içinde de incelendi. Ancak VIII. yüzyılda bedîî sanatların yorumunda bedîiyyât adıyla yeni bir tarz ortaya çıktı. Bedîiyyât türünde ilk defa kimin şiir yazdığı tartışma konusu ise de yapılan araştırmalar bu türde ilk şiirin Safiyyüddin el-Hillî'ye (ö. 750/1349) ait olduğunu göstermektedir.

Bedîiyye türü daha Hz. Peygamber hayatta iken Hassân b. Sâbit ve Kâ'b b. Züheyr gibi şair sahâbîler tarafından başlatılmış, Emevî ve Abbâsîler devrinde gelişerek günümüze kadar devam etmiştir (bk. Nebhânî, I-IV). Ancak Hz. Peygamber'i methetmek için yazılan her kasideye bedîiyye denmemiş, bu tür kasidelerde beyit sayısının en az elli olması, her beytin bedîî sanatlardan en az birini ihtiva etmesi, kasidenin basît bahriyle nazmedilmiş olması, redif harfinin (revî) kesreli "mim" olması gibi özellikler aranmıştır. Nitekim Bûsîrî'nin (ö. 694/1295) Kasîdetü'l-bürde'si bedîî sanatlar ihtiva etmediği için bedîiyyâttan sayılmamış, ancak VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra Hz. Peygamber için yazılan kasideler bu şartları haiz olduklarından onlara bedîiyye adı verilmiştir.

Safiyyüddin el-Hillî'den XIX. yüzyıl sonlarına kadar İslâm dünyasında 100 kadar bedîiyye nazmedilmiştir. Bedîiyyelerin her bir beytinde bir sanat sadece teknik olarak bulunabileceği gibi hem teknik hem de ifade olarak bulunabilir ve bu tarz beyitler o bedîî sanat için bir örnek teşkil eder. Bu eserlerde edebî sanatların çok olması sebebiyle bedîiyyelerin anlaşılabilmesi için şerhlere ihtiyaç duyulmuş, bu şerhler bazan bizzat bedîiyyeyi nazmedenler tarafından, bazan da başkaları tarafından

yazılmıştır. Belli başlı bedîiyyeler ve şerhleri şunlardır: 1. el-Kâfiyetü'l-bedîᶜiyye fi'l-medâʾihi'nnebeviyye. Safiyyüddin el-Hillî'nin 145 beyitten ibaret olan bu eserinde 151 bedîî sanat işlenmiştir. Hillî bedîiyyesini Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedîᶜiyye fî ᶜulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedîᶜ adıyla şerhetmiştir. Bu şerh Nesîb Neşâvî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1403/1983). 2. el-Hulletü's-siyerâ fî medhi hayri'l-verâ. İbn Câbir el-Endelüsî'nin (ö. 781/1379) Bedîᶜiyyetü'l-ᶜumyân adıyla da bilinen ve 177 beyitten ibaret olan bu bedîiyyesinde elli bir bedîî sanat işlenmiştir. Eser şairin kendisi tarafından şerhedildiği gibi dostu Şehâbeddin Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf er-Ruaynî el-Endelüsî (ö. 779/1377) tarafından da Tırâzü'l-Hulle fî şifâʾi'l-gulle adıyla da şerhedilmiştir. Bedîiyye, Ali Ebû Zeyd tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). 3. el-ᶜİkdü'l-bedîᶜ fî medhi'ş-şefîᶜ, el-Bedîᶜiyyetü'l-kübrâ adıyla da bilinen Zeynüddin Şa'bân b. Muhammed b. Dâvûd el-Âsârî'nin (ö. 828/1424) bu bedîiyyesi 400 beyitten ibaret olup 240 bedîî sanatı ihtiva etmektedir. Bedîiyyelerin en uzunu olan bu eserin herhangi bir şerhine rastlanmamıştır. Üç bedîiyyesi bulunan Âsârî'nin bu çalışmaları Bedîᶜiyyâtü'l-Âsârî adıyla Hilâl Nâci tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1397/1977). 4. el-Cevâhirü'l-lâmiᶜa fî tecnîsi'l-ferâʾidi'l-câmiᶜa li'l-meᶜâni'r-râʾiᶜa. İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin (ö. 837/1433) 144 beyitten ibaret olan bu eseri bizzat müellifi tarafından el-Ferîdü'l-Câmiᶜa li'l-meᶜani'r-râʾiᶜa adıyla şerhedilmiştir. Burada 150 bedîî sanata yer verilmiştir. 5. Bedîiyyetü İbn Hicce el-Hamevî. İbn Hicce el-Hamevî'nin (ö. 837/1433) 142 beyitten meydana gelen bu bedîiyyesinde 147 bedîî sanat bulunmaktadır. Eser yine İbn Hicce tarafından Hizânetü'l-edeb ve gāyetü'l-ereb adıyla şerhedilmiştir. Birçok defa yayımlanan bu şerh ayrıca Muhammed Ebü'l-Fazl tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire, ts., Mektebetü'l-Hancî). Daha başka şerhleri de bulunan bedîiyyenin Hûrî Bolus Avvâd tarafından el-ᶜİkdü'l-bedîᶜ fî fenni'l-bedîᶜ adıyla yayımlanmış bir şerhi daha vardır (Beyrut 1881). 6. Nazmü'l-bedîᶜ fî medhi hayri şefîᶜ. Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) 133 beyitten ibaret olup 147 bedîî sanat ihtiva eden bu bedîiyyesi bizzat Süyûtî tarafından yapılan bir şerhle birlikte basılmıştır (Kahire 1298). 7. el-Fethu'l-mübîn fî medhi'l-Emîn. Âişe el-Bâûniyye'nin (ö. 922/1516) bu eserinde beyit sayısı ile ihtiva ettiği bedîî sanat sayısı 144'tür. Müellifi tarafından ayrıca şerhedilen el-Fethu'l-mübîn, İbn Hicce el-Hamevî'nin Hizânetü'l-edeb adlı eserinin kenarında basılmıştır (Kahire 1304). 8. Nesemâtü'l-eshâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr. Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1730) 150

beyitten oluşan ve 155 bedîî sanat ihtiva eden bu bedîiyyesi kendisi tarafından Nefehâtü'l-ezhâr ʿalâ Nesemâti'l-eshâr adıyla şerhedilmiştir (Dımaşk 1299). Şiirin bir kısmı Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından Türkçe'ye tercüme ve şerhedilerek Mekteb mecmuasında yayımlanmıştır (bk. bibl.). 9. el-ʿİkdü'l-bedîʿ fî medhi'ş-şefîʿ. Kāsım b. Muhammed el-Bekrecî el-Halebî'nin (ö. 1169/1755) 154 beyitten ibaret olup 159 bedîî sanat ihtiva eden bu bedîiyyesi de yine kendisi tarafından Hilyetü'l-ʿİkdi'l-bedîʿ fî medhi'ş-şefîʿ adıyla şerhedilmiştir (Haleb 1293). 10. Bedîʿu't-telhîs ve telhîsü'l-bedîʿ. Tâhir el-Cezâirî'nin (ö. 1338/1919) bu eseri altmış beş beyit olup yetmiş yedi bedîî sanat ihtiva etmektedir. Eser müellifi tarafından aynı adla şerhedilerek bastırılmıştır (Dımaşk 1296).

Belâgat ilimleri ilk dönemlerde daha çok aydınların ilgisini çekmekte iken Hz. Peygamber'in methini konu edinen bedîiyyâtın halkın büyük ölçüde ilgisini kazanmasından sonra bu ilimler geniş kitleler tarafından benimsenmiştir. Öte yandan edebî sanatlar, bedîiyyelere yazılan

şerhlerde ayrıntılı olarak işlendiğinden gelişme kaydetmiştir. Bu şerhlerde açıklanan bedîî sanata örnek olarak hem o devrin hem daha önceki devirlerin şairlerinden nakiller yapıldığı için bu kişilerin daha iyi tanınması sağlanmıştır. Müellifleri aynı zamanda birer İslâm âlimi olan bu şerhler, İslâmî ve edebî kültürün yayılmasına ve güçlenmesine de hizmet etmiştir. Hem edebiyatın hem de İslâm kültürünün ve peygamber sevgisinin halk kitleleri arasında yayılıp yerleşmesine vesile olan bedîiyyât çalışmaları sadece müslümanlara münhasır kalmamış, onlarla bir arada yaşayan hıristiyan ediplerin XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren Hz. Îsâ'yı medih sadedinde bedîiyyeler yazmalarına imkân hazırlamıştır. Bunlardan Hûrî Nikolâvus b. Niʻmetullah es-Sâiğ (ö. 1169/1755), Nâsîf b. Abdullah el-Yâzîcî (ö. 1287/1870) ile Ersânyûs b. Yûsuf b. İbrâhim el-Fâhûrî'nin (ö. 1300/1883) bedîiyyeleri örnek olarak gösterilebilir.

XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıl sonlarına kadar devam eden bedîiyye yazma geleneği XX. yüzyıldan itibaren gerek dinî hayata ve klasik edebî ilimlere olan ilginin azalması, gerekse sanat ve edebiyat anlayışındaki değişiklikler sebebiyle terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Safiyyüddin el-Hillî, Şerhu'l-Kâfiye el-bedîᶜiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983; Âsârî, Bedîᶜiyyâtü'l-Âsârî (nşr. Hilâl Nâci), Bağdad 1397/1977, nâşirin mukaddimesi, s. 6-12; Keşfü'z-zunûn, I, 233-235; Abdurrahman Fehmi, Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304, s. 124-129; Büstânî, DM, V, 254; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, V, 71, 302; VI, 182-185, 619-622; a.mlf., el-Belâga tetavvür ve târîh, Kahire 1965, s. 358-367; Abdülazîz Atîk, Fî Târîhi'l-belâgati'l-ᶜArabiyye, Beyrut 1970, s. 317-326; Nebhânî, el-Mecmûᶜatü'n-Nebhâniyye fi'l-medâihi'nnebeviyye, Beyrut 1374/1974, I-IV; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 149, 614; VI, 112-113, 530-537; Ali Ebû Zeyd, el-Bedîᶜiyyât fi'l-edebi'l-ᶜArabî, Beyrut 1403/1983; Ahmed Matlûb, Muᶜcemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvüruhâ, Bağdad 1403/1983, I, 383-388; Bekrî Şeyh Emîn, Mütâlaᶜât fi'ş-şiᶜri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî, Beyrut 1986, s. 261-275; a.mlf., el-Belâgatü'l-ᶜArabiyye fî sevbihi'l-cedîd: ᶜİlmü'l-bedîᶜ, Beyrut 1987, s. 11-25; İsmâil Hakkı (Manastırlı), "Abdülganî Nablûsî'nin Nesemâtü'l-eshâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr Adlı Bedîiyyesinin Tercüme ve Şerhi", Mekteb, sy. 5, İstanbul 1311, s. 205-208; sy. 6, s. 250-252; sy. 8, s. 345-349; sy. 9, s. 410-412; sy. 10, s. 437-438; sy. 11, s. 487-489; sy. 12, s. 541-543; sy. 13, s. 583-584; sy. 14, s. 4-6; sy. 15, s. 52-54; sy. 17, s. 161-164; sy. 19, s. 251-253; sy. 21, s. 343-346.

Hulûsi Kılıç

BEDİR

البدر

Eski edebiyatta güzellik, tasavvufta da vahdet sembolü olarak kullanılan bir teşbih unsuru.

Sözlükte “olgun, tamam, kâmil” anlamına gelen, ayın en parlak ve dolgun halini ifade eden bedir, Türkçe’de “dolunay, ayın on dördü” gibi tabirlerle karşılanır, ayrıca edebî metinlerde bedr-i münîr, bedr-i tamâm, bedr-i kâmil, mâh-ı şebefrûz, mâh-ı tâbân, mâh-ı münevver gibi isimlerle de anılır. Bedir ayın en iri, en ışıklı devresidir. Edebiyatta rengi, büyüklüğü, yuvarlaklığı, yüksekliği ve parlaklığı yönünden söz konusu edilir. Gece etrafı aydınlatması, ışığını güneşten alması, akşam doğup gökte uzun süre kalması, güneş doğunca batması da özellikle üzerinde durulan hususlardır. Diğer kozmik unsurlarla birlikte çeşitli “vech-i şebeh”ler münasebetiyle çok sayıda hayal ve tasavvura konu olmuştur. Bir pınara veya çeşmeye benzetilen, arza nur ve feyiz akıtan dolunay, âb-ı hayâtın dışında karanlıklar ülkesine giren Hızır’ı temsil eder. Hızır nasıl bilhassa darda kalanlara yardımcı ve rehber olmakta, imdada yetişmekteyse bedir de karanlıkta kalanlara Hızır gibi yardımcı olmaktadır.

Bedir her şeyden önce bir güzellik sembolüdür. Sevgilinin (veya övülenin) güzelliği, yüzü, yanağı ve bizzat kendisi aya benzetilir. Açıkça söylenmese de mâh, kamer gibi kelimelerle kastedilen çok defa dolunaydır. Divan edebiyatının her şeyi idealize etme özelliğinden dolayı, meselâ sevgilinin yüzü aya benzetilecekse bunda ayın en iri, en parlak anı olan dolunay kullanılır. Sevgilinin dolunay gibi olan yüzü, tevhidî veya ilâhî nurların, ilâhî sırların tecelliyatına ayna olduğu için her hâlükârda güzeldir. Bunu ifade etmek için mâh-rû, mehlika, mâh-çehre, kamer-çehre, mâh-tal‘at, mâh-peyker, yüzü mâh gibi sözler kullanılır. Ay ile sevgili arasındaki benzerlikte el değmemişlik, yanına yaklaşılamayacak kadar yüksekte olma, yüzünde siyah lekeler bulunma gibi hususlar da rol oynar. Ayın yüze benzetilmesinde renk ve şekil yanında siyah lekelerin ayva tüyü olarak düşünülmesi de söz konusudur. Bazan güneş sabuna benzetilerek feleğin

(gökyüzü) onunla ayın yüz karasını yıkadığı belirtilir. Alın kamer, doğarken ve batarken hafif kırmızımsı görünen dolunay, sevgilinin öfkeden kızaran yüzüdür.

Dolunay gök damının çörteni (yağmur oluğu), penceresi, gök bahçesinin havuzu, gök değirmeninin güneşle birlikte iki değirmen taşıdır.

Dolunayın hâle ile birlikte ele alındığı da olur. Ay ağılını veya bazı gecelerde ayın etrafında görülen beyazlığı ifade etmek için kullanılan hâle, sanki ayı kucaklamış, visâle ermiş gibi hayal edilir. Matem elbisesine, örtüye veya baş örtüsüne de benzetilen hâle bazan bele sarılan kırmızımsı bir şaldır. O ayın evidir. Dolayısıyla ay gibi sevgili de geceleri evinden dışarı çıkamaz. Dolunay şehir, hâle de şehrin etrafındaki surlardır. Bu yüzden ay gibi güzel de şehirde mahsur kalmıştır. Dolunay âşık veya boynu bağlı kul olarak düşünüldüğünde hâle onun gerdanlığı, "tavk"ı olur. Yıldızlar diğer güzeller, dolunay da onların hepsinden daha güzel olan, girdiği meclisi aydınlatan biricik sevgili, güzellerin mâhı Leylâ'dır. Ay, siyah veya mavi elbisesiyle âsuman dönme dolabına binmiş veya can semasında seyreden, ışıyan bir dilber, yıldızlar başına saçı olarak dökülen bir yeni gelindir. Sevgili dolunay gibi kusursuz ve mükemmel olmakla beraber bazan çıplaklığından utanıp bulutların arkasına gizlenir.

Somun ekmeği şeklinde olan dolunay ayrıca nurdan bir tabağa, gümüşten bir kâseye, iki kefeli bir teraziye veya ölçeğe de benzetilir. Dolunay, gök padişahının nurdan bir tacı, gök askerinin altın üsküfü, külâhı, akçesi, güneşle birlikte gözlüğüdür. Cam aynalarla beraber ince levha haline getirilmiş demir, gümüş veya altından yapılma yuvarlak aynalar da vardır. Bu yüzden dolunay gümüşten, güneş de altından bir aynadır. Bir başka ifadeye göre güneş gökyüzü berberinin sarı tası, dolunay da aynasıdır. Gümüş ayna zamanla paslanmakla, oksitlenmekle lekelenir ki yüzü gölgeli veya lekeli görünen dolunay da bu durumdaki bir aynaya benzetilir.

Dolunay gök meydanının kösü, davuludur. Bu kösler çalındıkça, yani günler geçtikçe ömür saltanatı da geçer. Dolunay, ok atılan nişangâh veya oklardan korunmak için kalkan (siper), parlayan çeliği ve yuvarlaklığı yönünden de gürz ve miğferdir. Hilâl ibrik, kulp, çengel, mum nalçesi, dolunay pamuğundan bükülen kandil fitilidir.

Dolunay ay tutulması münasebetiyle de söz konusu edilir. Bu durumda ayın

önüne geldiğine inanılan ejderha veya cinleri kovmak için tas veya teneke çalmak, bağırıp çağırmak gibi bâtıl âdetlere de işaret edilir. Bedir gökyüzündeki hareketi sebebiyle de sevgilinin kapısını dolaşan bir âşıktır. Gece mumlarla sevgilinin semtine gelmiş, fakat "yüz karalığı" ile tutulmuştur. Genellikle Utârid (Merkür) gökyüzü kâtibi telakki edilmekle beraber dolunay da yer yer hattat, kâğıt veya kitap olarak tasavvur edilir.

Ay, hareketleri sonucunda safha safha küçülüp tekrar büyür. Dolunay iken kemale ermiştir, tamamdır; diğer zamanlar ise noksandır. Bu durumda da dolunay sevgili, hilâl âşıktır. Dolunay parlaklığı ve beyazlığı itibariyle kâğıda benzetilmiştir. Eskiden kâğıtlar âharlanmaktan başka mühre ile mührelenip parlatılarak düzgünleştirilirdi. Ay kâğıdı güneş (mihr) mühresiyle mührelendiği için parlamaktadır. Utârid kâtip, şihâb (kayan yıldız) kalem, gökyüzü kâğıt olarak tasavvur edildiği vakit ay da divit veya hokka olur. Dolunay hattatı asırlardır "râ" harfini yazmaya uğraşsa da sevgilinin "râ" harfi gibi olan hilâl kaşlarının bir benzerini yazamaz, çizemez.

Bilhassa na'tlarda dolunay ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in şakku'l-kamer (ayın ortadan ikiye ayrılması) mûcizesinden bahsedilir (bk. İNŞİKAKU'l-KAMER). Ayrıca dolunaya, diğer yıldızlarla birlikte, Hz. Yûsuf'un rüyasında Hz. Muhammed'e secde etmesi dolayısıyla da yer verilir. Kıyamet alâmetlerinden olarak aydınlığını kaybedip kararması, güneşle birlikte tortop olması zikredilir. Dolunay yıldız akçeleriyle gök pazarında dolanan bir müşteri, bir gece yolcusu, görünmemek için siyah elbiseler giyen bir gece hırsızıdır. Gittikçe şişmanlayan bir tenperverdir.

Edebî metinlerde dolunayla ilgili bazı inanışlara da yer verilir. Dolunay keten, kamış ve kuru ot gibi nesneler üzerinde çürütücü etkiye sahiptir. Etrafı harmanlandığı zaman yağmur yağacağına inanılır. Akrep burcunda iken yolculuğa çıkmak iyi sayılmaz. Köpekler ona karşı ulur ve hırsızlar onu sevmez.

Dolunay, gökyüzü kürsüsüne çıkıp yıldızlar cemaatine vaaz eden, siyah

cübbeli, başı beyaz sarıklı ve nur yüzlü bir şeyh, vâiz veya mürşiddir. Tasavvufî edebiyatta da güneş gibi vahdeti temsil eder. Allah'ın esmâ ve sıfatlarının çeşitli tecelli ve özelliklerini yansıtır. Cemal ve muhabbetin tecellisi, ilâhî tecelliyat nurlarının mazharıdır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'i sembolize eder. Ay, ışığını nasıl güneşten alıyorsa Hz. Peygamber de vahyini Allah'tan almaktadır. Ayın bir yüzü aydınlık, diğer yüzü karanlıktır. Bu münasebetle iman ve nefsin birlikte bulunduğu gönüle benzerliği yönünden ele alındığı da olur. İman veya küfrün merkezi birdir, yani kalptir. Eğer kalp iman ve vahdet nuruyla dolmuşsa o gönüldür, dolunaydır; eğer kalp zulmette kalmış, maddî gailelerle dolmuşsa o nefistir, yani tutulmuş bir aydır.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “bedir” md.; Levend, Divan Edebiyatı, s. 46, 48, 201-202; A. Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 102-114 vd.; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 90 vd.; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 150 vd.; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 456-467; a.mlf., “Necati Beğ, Ahmed Paşa, Hayâlî Bey ve Nev'î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1988), s. 163-164, 172; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 91-95; TDEA, I, 233-235, 372.

Âmil Çelebioğlu

BEDİR GAZVESİ

غزوة بدر

Hz. Peygamber ile Mekkeli müşrikler arasındaki ilk savaş (2/624).

Bedir, Medine'nin 160 km. kadar güneybatısında, Kızıldeniz sahiline 30 km. uzaklıkta, Medine-Mekke yolunun Suriye kervan yoluyla birleştiği yerde bulunan küçük bir kasaba idi. Halkı ise burada konaklayan kervanlardan hizmetleri karşılığında aldıkları parayla ve hayvancılıkla geçinen bedevîlerdi. Ayrıca kasabada her yıl zilkade ayının başından itibaren sekiz gün devam eden büyük bir panayır kurulurdu. Bedir Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerle olan mücadelelerinde önemli bir yer işgal eder.

Hicretin 2. yılında (624) Kureyşliler'den birçok kimsenin katıldığı büyük bir ticaret kervanı Ebû Süfyân idaresinde Suriye'ye gitti. Hz. Peygamber bunu haber alınca ashabını topladı; kervandaki malların çokluğunu, buna karşılık muhafız sayısının azlığını onlara anlatarak bu kervanı Mekke'ye dönerken uğrayacağı Bedir'de ele geçirebileceklerini söyledi ve kendilerini sefere davet etti. Hz. Peygamber Medine'den hareketinden on

gün önce Talha b. Ubeydullah ile Saîd b. Zeyd'i kervan hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi; ancak onlar Medine'ye Bedir Savaşı'nın yapıldığı gün dönebildiler. Kervanın dönüş haberini başka bir kaynaktan öğrenen Hz. Peygamber, 12 Ramazan'da (9 Mart 624) yerine Abdullah b. Ümmü Mektûm'u bırakarak Medine'den hareket etti (daha sonra Ebû Lübâbe'yi vekil tayin edip Ravhâ'dan Medine'ye geri göndermiştir). Sancaktarlık görevine Mus'ab b. Umeyr, Hz. Ali ve Sa'd b. Muâz'ın tayin edildiği İslâm ordusunun sayısı, yetmiş dördü muhacir, geri kalanı ensardan olmak üzere 305 idi. Orduda yetmiş deve ve iki de at bulunuyordu. Çeşitli vazife ve mazeretleri sebebiyle muhacirlerden üç, ensardan beş kişi izinli sayılmış, daha sonra onlara da bu gazveye katılanlar gibi ganimetten pay verilmiştir.

Suriye’den dönmekte olan Ebû Süfyân Hicaz’a yaklaştığı sırada Hz. Peygamber’in baskın yapacağını haber aldı ve Kureyşliler’den yardım istemek üzere Damdam b. Amr el-Gıfârî’yi Maan’dan Mekke’ye gönderdi; kendisi de kervanın pusuya düşmemesi için Bedir’den uzak olan ve nâdiren kullanılan sahil yolunu takip etti. Ebû Süfyân’dan gelen haber üzerine Kureyş kabilesinin hemen bütün kollarından toplanan 1000 kişi Ebû Cehil kumandasında Mekke’den yola çıktı. Müşrik ordusunda 700 deve, 100 de at vardı. Kureyşliler Cuhfe’ye geldiklerinde Ebû Süfyân’ın habercisinden kervanın kurtulduğunu öğrenmelerine ve içlerinden bazılarının savaşa gerek kalmadığını söyleyerek geri dönmelerine rağmen hazırladıkları ordunun büyüklüğünü ve gücünü müslümanlara göstermek için yollarına devam ettiler. Öte yandan Bedir yakınında ordusuyla konaklayan Hz. Peygamber, kervan hakkında bilgi toplamak üzere Zübeyr b. Avvâm, Hz. Ali ve Sa‘d b. Ebû Vakkas’ı Bedir kuyularına gönderdi. O sırada Hz. Peygamber ve ashabı Kureyş ordusunun Mekke’den çıkıp Bedir’e geldiğini henüz bilmiyorlardı; Kur’ân-ı Kerîm de iki ordunun Bedir’e geldiklerinde birbirlerinden habersiz olduklarını ifade etmektedir (el-Enfâl 8/42). Zübeyr ile arkadaşları, Bedir’e yakın bir yerde konaklayan Kureyşliler’in Bedir Kuyusu’na su almak için gönderdikleri kölelerden ikisini yakalayıp Hz. Peygamber’in bulunduğu yere getirdiler. Bu kölelerin sorguya çekilmesi sırasında, Kureyş ordusu için her gün kesilen deve sayısından, düşman ordusunun 1000 kişi civarında olduğu tahmin edildi. Hz. Peygamber’in esirlerin ifadelerini tahkik için keşfe gönderdiği Ammâr b. Yâsir ile Abdullah b. Mes‘ûd, sabaha karşı Kureyş karargâhında büyük bir karışıklığın hâkim olduğu haberini getirdiler. Çünkü Kureyşliler, karargâha dönen diğer kölelerden müslümanların Bedir civarında bulunduğunu haber alınca büyük bir heyecana kapılmışlar ve baskına uğramamak için tedbir almaya başlamışlardı. Fakat o gece yağan şiddetli yağmur her iki tarafa da hareket imkânı vermedi.

17 Ramazan (14 Mart 624) Cuma sabahı her iki ordu erken saatlerde Bedir’e doğru yola çıktı (19, 21 ve 27 Ramazan tarihleri de rivayet edilmiştir). Hz. Peygamber Bedir kuyularına Kureyşliler’den daha önce ulaştı ve Habbâb b. Eret’in tavsiyesi üzerine, düşmanın geliş istikametine göre kendilerine en yakın kuyuyu bırakarak diğerlerini kumla kapattırdı. Fakat daha sonra Hz. Peygamber müşriklerin açık bırakılan kuyudan su almalarına izin vermiştir. Savaştan önce Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde

de elçilik görevini yürüten Adî kabilesinden Hz. Ömer'i Kureyşliler'e göndererek savaş yapılmadan Mekke'ye dönmelerini teklif etti. Fakat Kureyşliler savaşmakta ısrar ettiler. Eski Arap âdetine göre savaşı kızıştırıp başlatmak üzere Kureyşliler'den Esved b. Abdülesed el-Mahzûmî, müslümanlardan da Hz. Hamza meydana çıktılar. Hamza hasmını öldürdü. Bunun üzerine Kureyşliler'den Utbe, kardeşi Şeybe ve oğlu Velîd, İslâm ordusundan da Ubeyde b. Hâris, Hamza ve Ali meydana çıktılar. Hamza ile Ali hasımlarını öldürdükten sonra, ağır yaralanan ve daha sonra aldığı yaralardan dolayı şehid düşen Ubeyde'nin yardımına gidip Utbe'yi öldürdüler. Savaş mübârezelerin sonuçlanmasından sonra başladı ve ikindiye doğru müslümanların kesin zaferiyle sona erdi. Başta İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in en büyük düşmanı Ebû Cehil olmak üzere yetmiş müşrik öldürüldü, yetmiş kişi de esir alındı. Buna karşılık müslümanlar sadece on dört şehid verdiler. Hz. Peygamber şehidlerin namazını kılarak onları defnettirdi; Kureyş'in ölülerini de gömdürdü. Müslümanların bu savaşta meleklerin yardımıyla desteklendiği Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça ifade edilmektedir (Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-12, 17). Buna mukabil İslâmiyet'e karşı ısrarlı bir direniş gösteren Kureyşliler'in de Allah tarafından cezalandırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Duhân sûresinde yer alan "batşe-i kübrâ" (44/16), yani "şiddetli yakalayış" tabiriyle Bedir Savaşı'nın kastedildiği müfessirlerin çoğu tarafından kabul edilmektedir (bk. BATŞE-i KÜBRÂ). Bu etkileyici ikaz Kureyş mensuplarının, müslümanlara karşı takip ettikleri siyasete olan güvenlerini sarsacak ve İslâm'a yaklaşmalarına vesile olacaktır.

Esirlere karşı iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece ikisini, Ukbe b. Ebû Muayt ile Nadr b. Hâris'i, vaktiyle müslümanlara yaptıkları işkenceye karşılık ölüme mahkûm etti; diğer esirlere yapılacak muamele hususunda da ashabın görüşünü aldı. Hz. Ömer ve Sa'd b. Muâz gibi bazı sahâbîler bunların en yakın akrabaları tarafından öldürülmesini, Hz. Ebû Bekir ise fidye karşılığında serbest bırakılmalarını teklif etti. Hz. Peygamber ikinci teklifi benimseyerek esirlerin malî durumlarına göre 1000-4000 dirhem arasında para ödemelerini şart koştu. Bazı esirlerin karşılıksız olarak, okuma yazma bilenlerin

ise on müslümana okuma yazma öğretmeleri şartıyla serbest bırakılmaları kararlaştırıldı. Taksim sırasında ihtilâfa düşülmemesi için bütün ganimetler

bir araya toplanarak savaşa katılanlar arasında eşit şekilde bölüştürüldü. Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise ile Abdullah b. Revâha'yı zaferi haber vermek üzere Medine'ye gönderdi, kendisi de ramazan sonu veya şevval başında ordusuyla birlikte Medine'ye döndü. Savaşı kaybettiklerini büyük bir üzüntüyle haber alan Mekkeliler Ebû Cehil'in yerine başkanlığa getirdikleri Ebû Süfyân ile birlikte müslümanlardan intikam almak için yemin ettiler.

Hz. Peygamber'in askerî dehasını, strateji ve taktik kabiliyetini gösteren Bedir Gazvesi, İslâm cemaatinin başta Medine olmak üzere bütün Arap yarımadasında büyük bir itibar kazanmasını sağlamış, böylece Hz. Peygamber İslâmiyet'i tebliğ için daha geniş imkânlara sahip olmuştur. Ehl-i Bedir ise günahlarının Allah tarafından bağışlandığı müjdesiyle bahtiyar olmuşlardır (bk. Buhârî, "Megāzî", 9, 46; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 161).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megazî", 2-17, 46; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 161; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 19172; İbn Saʻd, et-Tabakāt, II, 11-27; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 606-715; II, 3-43; Belâzürî, Ensâb, I, 288-308; Yaʻkābî, Târîh, II, 45-46; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1284-1359; a.mlf., Tefsîr (Bulak), IX, 114-163; X, 3-41; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmuʻtî Kalʻacî), Beyrut 1405/1985, III, 25-254; Bekrî, Muʿcem, I, 231; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 357-358; a.mlf., el-Müşterik, s. 39; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1387/1967, XIV, 84-213; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, III, 298-402; Elmalılı, Hak Dini, II, 1170-1173; III, 2364 vd.; M. Watt, Mahomet K Médine, Paris 1959, s. 17-27; a.mlf., "Badr", EI² (Fr.), I, 892; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 51-162; Muhammed Ebü'l-Fazl - Ali Muhammed el-Bicâvî, Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 732; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1980), I, 242-253; a.mlf., Hz. Peygamberin Savaşları, s. 55-95; İbrâhim el-Ayyâşî, Gazvetü Bedri'l-kübrâ, Medine 1401/1981; Muhammad Ahmad Bashumail, The Great Battle of Badr, Lahore 1981; Muhammed Ferîd Vecdî, "es-Sîretü'l-Muhammediyye tahte

davʾi’l-ʿilm ve’l-felsefe”, ME, XI (1940), s. 257-262, 321-326; Muhammed Cemâleddin Mahfûz, “el-Fennü’l-harbî el-İslâmî fî gazveti Bedri’l-kübrâ”, ed-Dâre, IV/2, Riyad 1398/1978, s. 134-165; a.mlf., “Gazvetü Bedri’l-kübrâ”, ME, LVI/9-10 (1984), s. 1423-1429, 1686-1692; Fr. Buhl, “Bedir”, İA, II, 443-444.

Mustafa Fayda

BEDÎÜDDİN KUTBÜLMEDÂR

بديع الدين قطب المدار

Bedîuddîn Kutbü’l-Medâr b. Alî b. Muhammed el-Halebî el-Mekenpûrî (ö. 840/1436)

Medâriyye tarikatının kurucusu.

715’te (1315) Halep’te doğdu. Huzeyfe eş-Şâmî, Abdullah Mekkî, Tayfûrüddin eş-Şâmî gibi Suriye ve Halep’in önde gelen âlim ve şeyhlerinden ders aldı. On dört yıl süren tahsil hayatı boyunca şer‘î ilimler yanında simya ve kimya gibi ilimleri öğrendi. Ebû Hüreyre veya Hz. Ali neslinden olduğu, Şeyh Tayfûrüddin’den hilâfet aldığı, tarikat silsilesinin Hz. Ebû Bekir’e ulaştığı rivayet edilmektedir.

Çokça seyahat ettiği söylenen Bedîüddin Kutbülmedâr, hacca ilk defa Hindistanlı meşhur sûfî Şeyh Eşref Cihangir es-Simnânî ile birlikte gitti. Şeyh Eşref’in bazı risâlelerinde ondan övgü ile bahsettiği ve “Üveysî” olduğunu söylediği nakledilir. Dönüşünde Hindistan’a gitmek üzere bindiği gemi batınca yüzerek bir adaya sığındı. Buradan Bağdat’a geçerek Kerbelâ, Necef ve Kâzımiye’yi dolaştı. Abdülkadir-i Geylânî neslinden bir kadınla evlendi. Bir süre sonra Medine’ye giderek Mescidi Nebevî’de itikâfa girdi. Ardından Horasan ve İran’a geçip Şeyh Nasîrüddin ile görüştü ve ondan “kutup” unvanını aldı. Daha sonra Hindistan’da Gucerât, Ecmîr, Kannevc, Kelpî şehirlerini dolaştı ve Kanpûr’a gitti. Burada yaptığı bir tartışma yüzünden Kadı Şihâbüddin Devletâbâdî ile arası bozuldu. Mescidi Atala’nın inşasını sağlayan Kanpûr Şarkî Devleti Meliki İbrâhim Şah’ın güven ve sevgisini kazandı. Kanpûr’a bağlı Mekenpûr’da bir zâviye yaptırarak irşad faaliyetlerine başladı ve 18 Cemâziyelevvel 840’ta (28 Kasım 1436) 125 yaşında burada vefat etti. Bağlıları tarafından büyük bir “arûs” merasimiyle defnedildi. Mezarı başında yapılan törenler âdet haline gelerek uzun süre devam etti. Vefatından sonra İbrâhim Şah tarafından mezarı üzerine yaptırılan türbe Mekenpûr’un önemli ziyaret yerlerinden biri olmuştur.

Vahdeti vücûd* görüşünü benimseyen Kutbülmedâr, mensuplarına günde ancak bir öğün yemek yemeyi ve sık sık oruç tutmayı tavsiye ederdi. Medâriyye tarikatı Hindistan ve Pakistan'da büyük ilgi gördü. Çeşitli kerametlere ve daha başka olağan dışı hallere sahip oldukları rivayet edilen Medârîler XVI. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlamışlar, İbâhî ve kural tanımaz bir zümre haline gelmişlerdir. Tarikat mensupları genellikle Hindistan'da aşağı sınıftan sayılan insanlardı. Kuzey Hindistan'da ve Bengal'de yaygın olarak görülen Medârîler Hindû yogilerden de etkilenmişlerdir. Saçları dağınık, başlarında ve boyunlarında demir zincir veya siyah türbanla dolaşırlar. Diğer insanlardan yiyecek almazlar, pirinç, eritilip süzülmüş tereyağı ve tuzla beslenirler. Et ve balık yemezler. Bazıları siyah, bazıları renkli elbise ve bazıları da "kefnî" denilen peştemal bağlarlar.

Bedîüddin Kutbülmedâr ve tarikatı hakkında yapılan çalışmalar arasında, Zâhir Ahmed Zâhir'in Siyerü'l-Medâr adlı Urduca eseri (Leknev 1900; Bedâûn 1290), Abdurrahman Abbâsî'nin Mirʾât-ı Medârî adıyla Farsça yazdığı ve Abdürreşid Zuhrülislâm'ın Sevâkıbü'l-envâr bi-metâliʿi'l-kutbi'l-Medâr adıyla Urduca'ya çevirerek neşrettiği (Ferahâbâd 1328/1910) biyografi, Abdülbâsıt Kannevcî'nin Peşâver Kütüphanesi'nde (nr. 1957) bulunan Dârü'l-esrâr fî havâriki Şâh Bedîʿuddîn Medâr adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Kanpûr 1900, s. 187-188; Zebîdî, İkd, s. 100; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 111ª-112ª; L. Rinn, Marabouts et Khauan, Alger 1884, s. 37-38; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâʾ, Leknev 1913, II, 310-312; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, III, 38-45; a.mlf., es-Sekāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind, Dımaşk 1403/1983, s. 185; Maʻsum Ali Şah, Tarâʾik, II, 524 vd.; R. S. Bhatnagar, Dimensions of Classical Sufi Thought, Delhi 1984, s. 181; Muhammed Müzemmil Hak, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dakka 1985, s. 96-112;

T. W. Arnold - M. Mujeeb, “Hindistan”, İA, V/1, s. 525; A. S. Bazmee Ansari, “Badiʿ al-din”, EI² (İng.), I, 858-859; a.mlf., “Bedîʿ uddin”, UDMİ, IV, 235-237.

Recep Uslu

BEDÎÜZZAMAN FÜRÛZANFER

بديع الزمان فروزانفر

(ö. 1897-1970)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkındaki araştırmalarıyla tanınan İranlı âlim.

İran'ın Horasan bölgesinde küçük bir yerleşim merkezi olan Buşro nahiyesinde doğdu. Asıl adı Celîl Âga'dır. "Parlak, meşhur" anlamına gelen Fürûzanfer

lakabını ise ona devrinin Horasan valisi vermiştir. Çocukluk ve gençlik dönemi oldukça iyi şartlar altında geçti. İlk öğrenimini doğduğu yerde tamamladıktan sonra Meşhed'e gitti (1919). Orada Edîb-i Nîşâbûrî gibi büyük âlim ve şairlerden Arap ve Fars dili ve edebiyatlarıyla mantık, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi ilimleri öğrendi. 1923 yılında gittiği Tahran'da Sipehsâlâr Medresesi'nde başta felsefe olmak üzere birçok alanda öğrenim görme imkânı buldu.

1926'da Tahran Dârülfünunu'na edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi, bir yıl sonra da bu görevine ilâveten Mektebi Hukuk edebiyat öğretmenliğine getirildi. Bu okullardaki görevinin yanı sıra Tahran Yüksek Öğretmen Okulu Arapça ve Farsça öğretmenliğine tayin edildi (1928). Adı geçen mekteplerdeki öğretim faaliyeti 1934 yılına kadar devam etti. Aynı yıl İlâhiyat Fakültesi dekan yardımcılığına getirildi. 1935'te "Tahkīk der Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn-i Belhî" adlı teziyle doktora payesini aldı ve yeni kurulan Yüksek Öğretmen Okulu (Dânişserây-i Âlî) ile İlâhiyat Fakültesi profesörlüğüne tayin edildi. Bu öğretim kurumlarında İslâm tarihi ve kültürü dersleriyle tasavvuf, tasavvuf tarihi ve İran edebiyatı tarihi okuttu. 1936 yılında diğer öğretim ve idarî görevlerinin yanı sıra "Va'z u Hitâbe Müessesesi" başkanlığına, bir müddet sonra da Maarif Yüksek Şûrası üyeliğine tayin edildi. 1944'te Tahran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi dekanlığına seçildi ve bu görevini emekliye ayrıldığı 1967 yılına kadar aralıksız sürdürdü. 1970 yılında vefat etti.

Eserleri. Bedîüzzaman Fürûzanfer'in klasik tarzda ve çoğu gazel tarzında yazdığı şiirler henüz bir divan halinde toplanmamıştır. İslâm kültür ve medeniyeti ile İran tarihi ve edebiyatı hakkında ilmî dergilerde kırk dokuz makalesi yayımlanmıştır. Kitap halindeki eserleri ise şunlardır:

A) Telif Eserleri. 1. Sühan u Sühanverân (I-II, Tahran 1312 hş.). 2. Risâle der Tahkīk-i Ahvâl ü Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammedi Mevlevî (Tahran 1315 hş.). 3. Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân (Tahran 1318 hş.). 4. Ferheng-i Tâzî be-Pârsî (Tahran 1319 hş.). Arapça'dan Farsça'ya bir sözlüktür. Fürûzanfer bu eserini "dâl" harfine kadar getirebilmiştir. 5. Hülâsa-i Mesnevî-i Mevlevî (Tahran 1321 hş.). 6. Destûr-i Zebân-i Fârisî (I-II, Tahran 1328-1329 hş.). Liseler için hazırlanan eser devrin dört büyük ilim adamıyla birlikte meydana getirilmiştir. 7. Meʾâhiz-i Kısas ve Temsilât-ı Mesnevî (Tahran 1333 hş.). 8. Ehâdîs-i Mesnevî (Tahran 1347 hş.). Bu eserde Mesnevî'nin 745 beytinde işaret edilen 661 hadisin kaynaklarını tesbit etmiş ve hadisleri alfabetik olarak sıralamıştır. 9. Şerh-i Ahvâl ü Nakd-i Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddîn ʿAttâr-ı Nîşâbûrî (1353 hş.). Eser, o zamana kadar büyük mutasavvıf-şair Attâr hakkında bilinmeyen birçok hususu aydınlığa kavuşturmuştur. 10. Şerh-i Mesnevî-i Şerîf (I-III, Tahran 1346-1348 hş.). Bu şerhi tamamlayamamıştır.

B) Metin Tahkiki ve Neşirleri. 1. Fîh-i mâ fîh-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (Tahran 1335 hş.). 2. Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr (I-X, Tahran 1336-1346 hş.). Fürûzanfer'in dikkat ve titizlikle hazırladığı bu eser, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'si ile Rubâʿiyyât'ı dışındaki bütün şiirlerini ihtiva etmektedir. 3. Dîvân-ı Eşrefî-i Gaznevî (1338 hş.) Eseri Müderris Muhammed Takī Rezevî tashih etmiş, Bedîüzzaman Fürûzanfer de edebî ıstılahlarını açıklamıştır. 4. Maʿârif-i Bahâʾeddîn Veled (Tahran 1352 hş.). Mevlânâ'nın babasının vaaz ve konuşmalarını ihtiva etmektedir. 5. Maʿârif-i Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî (1340 hş.). 6. Terceme-i Risâle-i Kuşeyriyye (Tahran 1345 hş.). 7. Menâkıb-ı Evhadüddîn-i Kirmânî (Tahran 1348 hş.). 8. Misbâhu'l-ervâh (Tahran 1349 hş.). Şemseddin Muhammedi Kirmânî'nin eseridir.

Bedîüzzaman Fürûzanfer ayrıca İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân adlı eserini

Zinde-i Bîdâr adıyla Farsça’ya tercüme etmiştir (Tahran 1334 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Reşîd Yâsemî, Edebiyyât-ı Muʿâsır, Tahran 1316 hş., s. 27-28; Muhammedi İsti‘lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 172-173; Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXII/1, Tahran 1345 hş./1975 (Bedîüzzaman Fürûzanfer özel sayısı); DMF, II, 1961.

Orhan Bilgin

BEDÎÜZZAMAN elHEMEDÂNÎ

بديع الزمان الهمداني

Ebü'l-Fazl Bedîüzzamân Ahmed b. el-Hüseyn b. Yahyâ elHemedânî (ö. 398/1008)

Arap edebiyatında makāme türünün ilk örneklerini veren şair ve kâtip.

358'de (968-69) Hemedan'da doğdu. Her ne kadar İranlı olduğu ileri sürülmüşse de bizzat kendisi Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî'ye yazdığı bir mektupta (Ahdeb, s. 7-8) Arap asıllı olduğunu belirtmektedir. İlk tahsilini babasının yanında yaptı. Hemedan'daki âlimlerin İslâmî ilimler, dil ve edebiyat alanlarında verdikleri derslere devam ederek yirmi iki yaşında tahsilini tamamladı. Hocaları arasında ona en çok emeği geçen ve Makāmât'ındaki orijinal üslûbu yakalamasında payı olan İbn Fâris'tir.

Bundan sonra Bedîüzzaman'ın bazı kültür merkezlerine seyahatte bulunduğu görülmektedir. Nitekim Hemedan'dan Rey'e gitti ve orada ünlü Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'la dostluk kurdu; onun ilminden ve kütüphanesinden faydalandı. Bedîüzzaman'ın üstün bir kabiliyet ve zekâya sahip olduğunu gören vezir kendisine büyük ilgi gösterdi. Fars dili ve edebiyatına vâkıf olması sebebiyle Rey'de kaldığı sürece, Sâhib b. Abbâd'ın teklif ettiği bazı Farsça şiirleri Arapça'ya nazmen tercüme etti. Daha sonra Sâhib b. Abbâd'la arası açıldığı için Rey'den Cürcân'a gitti. Burada İsmâilî lakabıyla bilinen Sünnî bir aile ile tanıştı (İbnü'l-Esîr, I, 58) ve bu aileden bilhassa Ebû Saîd Muhammed b. Mansûr el-İsmâilî'nin yardımlarını gördü. Bedîüzzaman'ın hayatını yazan bazı müellifler (bk. Mârûn Abbûd, s. 17-18), bu ailenin İsmâilî nisbesinden hareketle onun İsmâiliyye mezhebi mensuplarıyla ilişki kurup onların inançlarından etkilendiğini iddia etmektedir. Ancak gerek bu lakapla bilinen Sünnî bir ailenin Cürcân'da bulunması, gerekse bıraktığı vasiyetnâmesi bu iddianın asılsız olduğunu ortaya koymaktadır.

Bedîüzzaman burada kısa bir süre kaldıktan sonra 992'de büyük edip Ebû Bekir el-Hârizmî ile tanışmak için Nîşâbur'a gitti; ancak ondan beklediği ilgiyi göremediğinden hayal kırıklığına uğradı. Bu sebeple onunla münazaraya tutuştu ve hakemlerce galip ilân edildi (bu münazara ile ilgili yazma bir nüsha için bk. Âtıf Efendi Ktp., nr. 2272). Bunun üzerine büyük bir şöhret kazandı; aynı yıl Hârizmî ölünce de âdeta rakipsiz kaldı. Nîşâbur'da bulunduğu sırada Sâmânîler'le Gazneliler arasında savaş çıkınca Sicistan'a geçti ve burada Emîr Halef b. Ahmed ile tanıştı; onun iltifatlarına mazhar oldu. Sicistan'dan Gazne'ye geçen Bedîüzzaman Gazneli Mahmud'la görüştü ve Hindistan'ı fethinden dolayı yazdığı kasidelerle onu övdü. Bütün bu seyahatleri sırasında ilim ve devlet adamlarıyla görüşüp kütüphanelerinden faydalandı. Daha sonra Herat'a geçti. Herat'ta Hüseyin b. Muhammed el-Huşnâmî adında zengin ve faziletli birinin kızıyla ikinci evliliğini yapıp oraya yerleşti. Bu sayede bir çiftliğe sahip olan ve ölümüne kadar rahat bir hayat süren Bedîüzzaman 11 Cemâziyelâhir 398 (22 Şubat 1008) tarihinde henüz kırk yaşında iken vefat etti. Bir rivayete göre zehirlenerek öldürülmüştür. Bir başka rivayette ise geçirdiği bir kalp krizi sonucunda öldü sanılarak gömülmüş, ancak mezarda ayılarak bağırıp çağırması üzerine mezarı açılmış, bu defa da mezar korkusundan dolayı ölmüştür. Bedîüzzaman bid'atlardan uzak sağlam bir inanca sahip olduğunu gösteren bir vasiyetnâme bırakmış, burada cenaze namazının "sünnet ehli" tarafından kılınmasını istemiştir.

Bedîüzzaman çok zeki ve kabiliyetli bir edipti. Çağdaşı Seâlibî onun hakkında, "Edebiyatın sırrına ve özüne Bedîüzzaman kadar vâkıf, onun gibi sihirli ve veciz bir üslûba sahip kimse ne görüldü ne de böyle birinden bahsedildi... O son derece şaşırtıcı ve daha önce bilinmeyen bir edebî üslûba sahipti" diyerek bu alandaki gücünü belirtmektedir. İşte bütün bu özelliklerinden dolayı olacaktır ki kendisine hayatta bulunduğu dönemden itibaren "zamanın hârikası" anlamında "Bedîüzzaman" denilmiştir. Bedîüzzaman şiirlerinden çok Makamât ve Resâ'il'indeki nesriyle şöhret yapmıştır. Arap edebiyatında makāme* türünde ilk eser verenin Bedîüzzaman olduğu kabul edilmekle beraber bu türün kendi buluşu olup olmadığı konusunda ihtilâf vardır. Nitekim Husrî, Bedîüzzaman'ın Makāmât'ını İbn Düreyd'in "el-Erbaûne hadîsen" adlı konuşmalarından faydalanarak yazdığını (Zehrü'l-âdâb, I, 261) ileri sürmüştür.

Eserleri. Bedîüzzaman'ın günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Makāmât. Toplumdaki eksikliklere dikkat çekmek maksadıyla akıcı bir üslûpla kaleme aldığı bu eseri onun edebî gücünü meydana çıkardığı gibi kendisine şöhret de sağlamıştır. Makāmât bir edebiyat şaheseri olması yanında devrinin sosyal, siyasî, iktisadî ve fikrî durumunu belirtmesi sebebiyle medeniyet tarihi araştırmaları açısından da büyük bir değer taşımaktadır. Bedîüzzaman 400 makāme yazdığını söylemekte ise de (bk. Ahdeb, s. 389-390, 516) elimizdeki makamât mecmualarında onun elli iki makāmesi mevcuttur. Eser Arap edebiyatında çok tanınmasına ve kendinden sonra yazılan birçok makāmâta tesir etmesine rağmen Muhammed Abduh'a gelinceye kadar üzerinde şerh yazılmamış (Ahdeb, s. 517) ender kitaplardan biridir. Daha sonra ise muhtelif âlimler tarafından bu esere şerh ve hâşiyeler yazılmıştır. Ayrıca Bedîüzzaman'ın İblîsiyye makamesinde geçen cinler vadisindeki konuşmaları İbn Şüheyd'in et-Tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿ, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-gufrân adlı eserlerinin yazılmasında ilham kaynağı olmuştur (Şevki Dayf, V, 673). Makāmât'ın çeşitli baskıları yapılmış (Bulak 1291; Tahran 1296 taş basması; Hindistan 1296; İstanbul 1298), ayrıca eser Muhammed Abduh'un şerhiyle birlikte Beyrut'ta yayımlanmıştır (1889). Ancak Abduh'un ifadesine göre müstehcenliği dolayısıyla "el-Makāmetü'ş-Şâmiyye"nin tamamı ve "el-Makāmetü'r-Rusâfiyye"den bazı kelime ve cümleler bu neşirde çıkarılmıştır. Şerhleri arasında en makbulü olan bu baskı daha sonra ofset halinde defalarca basılmıştır (Resâʾil'in kenarında Muhammed Mahmûd er-Râfiî'nin şerhiyle [Kahire 1315], Muhammed Muhyiddin Abdülhamid şerhiyle [Kahire 1342/1923]). Eserin bazı makameleri müstakil olarak da şerhedilmiştir (İA, VII, 198). Türkçe tercümesine rastlanmayan Makāmât'ın Latince, Almanca, İngilizce, Fransızca ve Hintçe tercümeleri vardır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 150-152). 2. Resâʾil. Dostlarına yazdığı mektuplardan ibaret olan ve el-Hâkim Ebû Saîd Abdurrahman b. Dost tarafından derlenen eserin çeşitli baskıları vardır (İbn Hicce'nin Hizânetü'l-edeb'i kenarında, Bulak 1291; İstanbul 1298; Hizânetü'l-edeb'in kenarında, Kahire 1304; Ahdeb'in, Keşfü'l-meʿânî ve'l-beyân ʿan Resâʾili Bedîʿizzamân adlı şerhiyle, Beyrut 1890 ıbu şerh, 1921'de Fâhûrî tarafından yeniden yayımlanmıştır]; Muhammed Mahmûd er-Râfiî şerhiyle ve Makāmât'la birlikte, Kahire 1315). 3. Dîvân. Pek başarılı sayılmayan şiirlerini ihtiva eden bu küçük divanı Muhammed Şükrî el-Mekkî tarafından Kahire'de yayımlanmıştır (1321/1903).

BİBLİYOGRAFYA

Bedîüzzaman elHemedânî, Makāmât (Muhammed Abduh şerhi ile), Beyrut 1889; a.mlf., Resâʾil (İbrâhim el-Ahdeb şerhi ile), Beyrut 1890; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, IV, 293-344; İbrâhim b. Ali el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Muhammed Ali el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 261; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 58; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 161-202; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 127-129; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 67-68; Safedî, el-Vâfî, VI, 355-358; Ahdeb, Keşfü'l-meʿânî ve'l-beyân an Resâʾili Bedîʿizzamân, Beyrut 1890, s. 7-8, 389-390, 516-517; Serkîs, Muʿcem, I, 77; II, 1895-1896; Brockelmann, GAL, I, 93-94; Suppl., I, 150-152; a.mlf., "Makame", İA, VII, 197-201; Sezgin, GAS, II, 639; Hannâ el-Fâhûrî, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 736-738; Mârûn Abbûd, Bedîʿüzzamân el-Hemezânî, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif); Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, V, 673; Zeki Mübârek, en-Nesrü'l-fennî fi'l-karni'r-râbiʿ, Beyrut 1975, I, 252-277; II, 395-434; Mustafa eş-Şek'a, Bedîʿüzzamân el-Hemezânî, Kahire 1975; Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâzü'l-ʿulemâ ve hıyâzü'l-füzalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 36-38; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 595-612; Abdullah Şarît, Târîhu's-sekāfe ve'l-edeb fi'l-meşrik ve'l-magrib, Cezayir 1983, s. 207-211; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 570-581; C. Zeydân, Âdâb, I, 585; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1984, s. 169-179; Yûsuf Nûr Avad, Fennü'l-makāmât beyne'ş-şark ve'l-garb, Mekke 1406/1986, s. 15-146; M. Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü'l-edebi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 178-183, 239-241; Mâzin el-Mübârek, Mücteme ʿu'l-Hemezânî, Dımaşk 1970; Nevzat Âşık, Bediʿu'z-Zemân el-Hemezânî: Hayatı, Makâmâtı ve Te'sîri (doktora tezi, 1977), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; a.mlf., "el-Hemezâni ve Makâmâtı", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İzmir 1983, s. 78-96; F. Malti-Douglas, "Maqâmât and Adab: al-Maqâma al-Madîriyya of al-Hamadhânî", JAOS, CV/2 (1985), s. 247-258; a.mlf., "Badīʿ-al-Zamān Hamadānı", EIr., III, 377-379; Everett K. Rowson, "Religion and Politics in the Career of Badîʿ al-Zamân al-Hamadhânî", JAOS, CVII/4 (1987), s. 653-673; TA, XIX, 161; D. S. Margoliouth, "Hemedânî", İA, V/1, s. 425-426; Ronart, CEAC, s. 199-200; R. Blachère, "al-Hamadhānī", EI² (İng.), III, 106-107.

Nevzat Âşık

BEDÎÜZZAMAN SAİD NURSİ

(bk. SAİD NURSİ)

BEDR

(bk. BEDİR

BEDR el-CEMÂLÎ

بدر الجمالي

Emîrü'l-cüyûş Ebü'n-Necm Bedr b. Abdillâh el-Cemâlî (ö. 487/1094)

Fâtımî veziri ve başkumandanı.

Suriyeli emîr Cemâlüddevle b. Ammâr'ın Ermeni asıllı bir kölesi olduğu için el-Cemâlî nisbesiyle anılır. 1063 yılında Halife Müstansır-Billâh el-Fâtımî tarafından Dımaşk valiliğine tayin edildi. Fakat halk ve askerlerin tepkisi karşısında ertesi yıl şehri terketmek zorunda kaldı. 1066'da tekrar aynı göreve getirilen ve Dımaşk'a gelip Bâbülhadîd'de birkaç gün kalan Bedr el-Cemâlî, askerler ve halkın başlattığı olaylar yatışıncaya kadar bekledi. Daha sonra Akkâ'ya gidince askerler sarayını tahrip ve yağma ettiler. Halife 1070 yılında onu Sûr şehri üzerine gönderdi. Bedr el-Cemâlî Sûr şehrini muhasaraya başlayınca şehrin hâkimi Kadı Aynüddevle, Suriye'deki Türk Emîri Kurlu Bey'den yardım istedi. Kurlu hemen Aynüddevle'nin yardımına koştu ve Bedr el-Cemâlî'nin hâkimiyetindeki Sayda'yı kuşattı. Bunu öğrenen Bedr el-Cemâlî muhasarayı kaldırıp oradan ayrılmak zorunda kaldı.

Emîr İldeniz'in, Vezir Nâsırüddevle Hasan b. Hüseyin b. Hamdân'ı öldürmesiyle başlayan karışıklıklar ve kıtlık sebebiyle Halife Müstansır o sırada Akkâ nâibi olan Bedr el-Cemâlî'yi idareyi ele almak üzere Mısır'a çağırdı. 1073 yılı Ocak ayında 100 parça gemiyle Akkâ'dan yola çıkan Bedr el-Cemâlî kendine bağlı Ermeni muhafız kuvvetlerini de yanında götürdü ve halifeye İldeniz'i tevkif etmedikçe Kahire'ye girmeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Müstansır İldeniz'i tevkif etmek zorunda kaldı. Ancak bundan sonra şehre giren Bedr el-Cemâlî vezir, başkumandan, başkadı ve başdâî tayin edildi. Halife tarafından kendisine "emîrü'l-cüyûş" ve "seyfü'l-İslâm" gibi pek çok unvan ve lakaplar tevcih edilen Bedr el-Cemâlî Türk, Arap, Zenci ve Berberîler'den oluşan anarşi unsurlarını bir gecede imha ederek devlet idaresine tamamen hâkim oldu. Bu tarihten sonra Halife Müstansır'ın bayram ve törenlere katılmaktan başka hiçbir

yetki ve nüfuzu kalmadı. Ancak onun vezirliği sırasında Dımaşk Selçuklular'ın eline geçti (1076). Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak Fâtımî kuvvetlerini mağlûp edip Kahire üzerine yürüyünce Müstansır ve Bedr el-Cemâlî endişeye kapılıp gerektiğinde kaçmak üzere gemiler hazırlattılar. Bu da halkın büyük tepkisine sebep oldu. Fakat daha sonraki meydan savaşında (1077) Atsız'ı mağlûp eden Bedr el-Cemâlî, bu zaferden sonra Nâsırüddevle kumandasında gönderdiği orduyla Dımaşk'ı muhasara etti, ancak netice alamadı. 1084'te âsiler tarafından ele geçirilen İskenderiye'yi kuşatıp zaptetti ve isyana katılanları kılıçtan geçirdi. Yukarı Mısır'a gidip burada da huzuru sağladı. 1085 yılında Selçuklu hâkimiyetindeki Dımaşk'ı muhasara etti, fakat şehri ele geçiremeden geri döndü. 1089'da Nâsırüddevle el-Cüyûşî kumandasında gönderdiği orduyla Sûr, Sayda, Cübeyl ve Akkâ'yı zaptetti. Oğullarından birinin tahrikiyle Mısır'da başlayan olaylar Bedr el-Cemâlî'nin Suriye'deki nüfuzunu azalttı. Bu sebeple sadece Güney Suriye'deki birkaç şehir Fâtımîler'in elinde kaldı. Bedr el-Cemâlî yaklaşık seksen yaşında iken Mısır'da öldü ve Bâbü'n-Nasr'ın dışında defnedilip üzerine görkemli bir türbe yaptırıldı. Yerine oğlu Efdal geçti.

Fâtımî Devleti'nin yedi yıl süren kıtlık, anarşi ve karışıklıklar içinde çökmeye yüz tuttuğu bir sırada vezâret makamına getirilen ve kısa sürede huzur ve asayişi sağlayarak devleti çökmekten kurtaran Bedr el-Cemâlî, halifeleri tahakkümü altına alan vezirlerin ilki oldu. O heybetli, saygı telkin eden ve kendisinden çekinilen cesur bir devlet adamıydı. Ülkeyi her yönüyle mâmur hale getirmeye çalıştı. Çiftçilere büyük kolaylıklar sağlayarak ziraatın gelişmesine yardımcı oldu. Üç yıl boyunca onlardan hiç haraç almadı. Daha önce anarşi ve huzursuzluk sebebiyle Mısır'ı terkeden çok sayıda tüccar yurduna geri döndü. Ülkenin refah seviyesi yükseldi. Mısır'ın yıllık geliri 2 milyon dinardan 3.100.000 dinara çıktı. Bedr el-Cemâlî şair ve ediplere ilgi gösterir, onlara ihsan ve bağışta bulunurdu. Bunun yanında asayişi sağlamak amacıyla binlerce insan öldürttüğü gibi ezana Şiîler'ce benimsenen "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresini ilâve ettirmiş ve duvarlara ashâb-ı kirâmı kınayan yazılar yazdırmıştır.

İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen Bedr el-Cemâlî İskenderiye'deki Attâr Camii'ni yaptırdı ve Kahire surlarını tamir ettirdi. Askalân'daki Meşhedü'r-Re's'i, Bâbü Züveyle (Zevîle), Bâbü'l-Fütûh, Bâbü'n-Nasr ve

vezâret konağı olarak kullanılan Dârü’l-Muzaffer’i de o inşa ettirdi. 1085’te üzerinde bir türbe-cami yaptırdığı Kahire yakınlarındaki Mukattam tepesi hâlâ ona nisbetle el-Cebelü’l-Cüyûşî adıyla anılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 135, 154, 157, 158, 159, 165, 176, 332; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 30, 60, 87, 103, 145, 176, 223, 235, 236; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 448-450; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 81, 82, 83; Safedî, el-Vâfî, X, 95; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 64, 65, 66; Makrîzî, el-Hıtat, I, 380, 381, 382; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 79, 139-141; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, II, 204; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü’t-Tevfîkıyye, Kahire 1305/1886, I, 54; II, 195-198; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo, Beyrut 1391/1971, s. 171; B. Lewis, Islam, London 1974, I, 202-203; Kemal S. Salibi, Syria Under Islam, New York 1977, s. 117, 118, 119, 120, 125, 126, 127, 129, 133, 143, 146, 149; H. İbrâhim Hasan, Târîhu’ddevleti’l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 171, 225, 244; Hitti, İslâm Tarihi, IV, 999, 1013; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 67, 74, 77, 82, 115, 133, 134; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), II, 45; De Lacy O’leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 206, 208; Yûsuf Derviş Gavânime, “el-Efdal b. Bedrü’l-Cemâlî ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü” (trc. Abdülkerim Özaydın), TED, XIII (1987), s. 139-142; C. H. Becker, “Bedrülcemâlî”, İA, II, 447; a.mlf., “Badr al-Djamālī”, EI² (İng.), I, 869-870; Mv.Fs., I, 369-370.

Abdülkerim Özaydın

BEDREDDİN el-AYNÎ

(bk. AYNÎ, Bedreddin)

BEDREDDİN el-BİHÂRÎ

بدر الدين البحاري

(ö. 844/1440)

Bihâr ve Bengal halkının büyük saygı gösterdiği bir velî.

Aslen Utar Pradeş eyaletindeki Meerut şehrinde doğdu. Büyük dedesi Şeyh Fahreddin Zâhid (ö. 704/1304) orada büyük bir tasavvufî merkez kurmuş ve Şah Velâyet namıyla meşhur olmuştu. Dedesi Şeyh Şehâbeddin Hakgû, dinî görüşlerini tenkit ettiği Muhammed b. Tuğluk (1325-1351) tarafından öldürüldü. Pîr Bedr ve Bedr-i Âlem diye de anılan Şeyh Bedreddin mânevî terbiyesini babası Fahreddin ile Sühreverdî şeyhi Seyyid Celâleddin Buhârî'den aldı. Şeyh Şerefeddin Yahyâ onu Bihâr'a davet ettiyse de ancak onun vefatından sonra 782'de (1380)

oraya ulaşabildi. İlk evliliğini Bihârlı bir Hindû kadınla yaptı, daha sonra da Kanpûr hânedanı ile evlilik bağı kurdu. Doğu Bengal'deki seyahatleri sırasında çok sayıda Hindû denizcisinin ihtidasına vesile oldu. Ayrıca Sonargaon'da İslâm hâkimiyetinin kurulmasında katkıda bulundu. Çhoti Dergâh adıyla tanınan kabrinin bulunduğu Bihâr'da 27 Receb 844'te (22 Aralık 1440) vefat etti.

Pîr Bedr'in zaman zaman kaldığı Çitagong'daki çilehânesi şehrin koruyucusu olarak telakki edilmekte olup Hindû ve müslüman denizcilerce ziyaret edilmektedir. Dergâh yakınındaki bir cami ve bir su deposu da onun adını taşımaktadır. Bedr, Bengal'de Sonargaonlu Penç Pîr ile "sular hâkimiyeti"ni paylaşma şerefine sahip idi. Bengal denizcileri denize açılırken şöyle niyazda bulunurlardı: "Allah, Nebî, Penç Pîr, Bedr, Bedr!" Denizler ve nehirler üzerindeki mânevî hâkimiyet onun ailesinin ruhanî bir vasfı olarak kabul edilmektedir. Nitekim büyük dedesi Fahreddin Zâhid'in Yamuna nehrine gömülmek üzere olan bir grubu kurtardığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Gavsî, Gülzâr-ı Ebrâr, Asiatic Society of Bengal, Ivanow 97, vr. 14; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1309, s. 129; Gulâm Muînüddin, Meʿâricü'l-vilâye (K. A. Nizami özel kütüphanesinde), II, 536; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, III, 38; Ubeydülhak, Tezkire-i Evliyâ-i Bengâle, Noakhali 1931, s. 64-72; JASB, I/3 (1873), s. 302-303; K. A. Nizami, "Badr", EI² (İng.), I, 868-869.

Khaliq Ahmad Nizami

BEDREDDİN CAMİİ

(bk. HAFSA HATUN CAMİİ)

BEDREDDİN el-GAZZÎ

(bk. GAZZÎ, Bedreddin)

BEDREDDİN el-HASENÎ

بدر الدين الحسني

Muhammed b. Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mağribî el-Merrâküşî (ö. 1850-1935)

Devrinin meşhur Şam muhaddisi.

Dımaşk'ta doğdu. Aslen Merakeşli olup Delâʾilü'l-hayrât müellifi Şeyh el-Cezûlî'nin soyundandır. Ezher âlimlerinden olan babası Yûsuf el-Mağribî fıkıh ve hadis ilimlerindeki otoritesi yanında şiir ve edebiyatla da meşguldü. Eserleri arasında et-Tahdîs ʿan nâzileti dâri'l-hadîs̱ adlı 400 beyitten meydana gelen bir kasidesi bulunmaktadır. Bedreddin on iki yaşında babasını kaybetti. Eşrefiyye Dârülhadisi'nde tahsilini tamamladı. Bu arada Kur'ân-ı Kerîm'i ve Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim'i ezberledi. Ayrıca akaid, usûl-i hadîs, usûl-i fıkıh, sarf, nahiv, edebiyat ve mantık gibi ilimlerin ana metinlerini özetleyen 20.000 beyit hıfzetti. Hocaları arasında en çok Ebü'l-Hayr el-Hatîb b. Abdülkādir'den faydalandı. Hadis ve ibadetle meşgul olmak için Eşrefiyye'deki odasına kapanır, yatsıdan sonra evine dönerdi. Hastalığı sebebiyle evinden çıkamadığı son birkaç yıl müstesna bütün ömrünü böyle geçirdi. Ancak başarısının kıskanıldığını görünce derslerini bıraktı. Yedi (veya on yedi) yıl boyunca Eşrefiyye Dârülhadisi'ndeki odasında münzevi bir hayat yaşadı. Günaha girme endişesiyle insanlardan uzak durmaya çalışır, kendine sorulan sorulara kısaca cevap vermekle yetinirdi. I. Dünya Savaşı sırasında İttihatçılar'dan şikâyet eden bir kısım halk Bedreddin el-Hasenî'ye başvurarak halife olmasını, Osmanlı idaresine karşı yapılacak ihtilâli yönetmesini istediler. Böyle bir harekete karşı olduğunu açıkça söyleyen Hasenî halkla olan ilgisini daha da azalttı; fakat Suriye'de Fransızlar'a karşı başlatılan ayaklanmada kasaba kasaba dolaşarak verdiği vaazlarla mücahidleri destekledi.

Cuma günleri Emeviyye Camii'nde verdiği dersler, eski devirlerdeki meşhur âlimlerin ders halkalarını andıracak şekilde kalabalık olurdu.

Kesintisiz üç saat süren bu derslerde yeni meselelere çözümler getirmeye çalışırdı. Onun bu dersleri eş-Şark, adlı gazetede yazı işleri müdürü olan talebesi Abdülkādir el-Mağribî tarafından özetlenerek neşredilirdi. Umuma açık bu cuma derslerinden başka haftada iki veya üç gün, ramazan aylarında ise her gün talebelerine hadis dersleri verir, bilhassa Kütüb-i Sitte'yi okuturdu.

Bedreddin el-Hasenî 13 Ağustos 1935'te Şam'da vefat etti.

Muhammed Riyâz el-Mâlih, Bedreddin el-Hasenî ile ilgili olarak ʿÂlimü'l-ümme ve zâhidü'l-ʿasr el-ʿallâme elmuhaddisü'l-ekber Bedrüddîn el-Hasenî (Dımaşk 1977), talebelerinden Muhammed Sâlih Ferfûr da elMuhaddisü'l-ekber ve imâmü'l-ʿasr kemâ ʿareftüh (Dımaşk 1406/1986) adlarıyla birer eser kaleme almışlardır.

Eserleri. 1. Şerhu kasîdeti Garâmî sahîh. Hadis usulüne dair olan bu eseri Kahire'de basılmıştır (1286). 2. ed-Dürerü'l-behiyye fî şerhi'l-manzûmeti'l-Beykuniyye. Rabat Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kettânî, nr. 1295). Ayrıca Sahîh-i Buhârî'nin senedlerine dair yayımlanmış bir eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir.

Bedreddin el-Hasenî'nin biyografisini veren kaynaklarda, onun daha otuz yaşına varmadan kırk kadar kitap yazdığı, bu kitapların çoğunun oturduğu mahallede çıkan büyük bir yangında telef olduğu belirtilmektedir. Bu bilgilerden müellifin Sahîh-i Buhârî, eş-Şemâʾil, eş-Şifâʾ adlı eserlere, ayrıca nahve dair Şüzûrü'z-zeheb, Katrü'n-nedâ ve Mugni'l-lebîb'e birer şerh; Nuhbetü'l-fiker, Muhtasaru İbn Hâcib, ʿAkāʾidü'n-Nesefî, el-ʿAkāʾidü'l-ʿAdudiyye ve Tefsîrü'l-Celâleyn gibi eserlere de hâşiye yazdığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 157-158, 237-238; Muhammed Sâlih el-Ferfûr, elMuhaddisü'l-ekber ve imâmü'l-ʿasr kemâ ʿareftüh, Dımaşk

1406/1986; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1408/1987, s. 243-246; Mağribî, “eş-Şeyh Bedrüddîn el-Hasenî”, MMİADm., XIII/5-6 (1935), s. 296-299; XIII/7-8 (1935), s. 351-358, 375-376.

M. Yaşar Kandemir

BEDREDDİN LÜ'LÜ'

(bk. LÜ'LÜ', Bedreddin)

BEDREDDİN SİMÂVÎ

Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (ö. 823/1420)

Osmanlı fakih ve mutasavvıfı, önemli bir isyan ve ihtilâl hareketinin başlatıcısı.

Edirne yakınlarında, bugün Yunanistan topraklarında bulunan Simavna kasabasında doğdu. Doğum yılı olarak 740 (1339) ile 770 (1368) arasında değişen çeşitli tarihler gösterilir. Torunu Halîl b. İsmâil Menâkıbnâme'de şeyhin doğum tarihini 760 (1359) olarak kaydetmiştir. Babası Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un torunu olduğu söylenen Abdülaziz'in oğlu İsrâil, annesi ise Rum asıllı bir hıristiyan iken ihtida etmiş olan

Melek Hatun'dur. Babasının mesleği dolayısıyla Simavna Kadısı Oğlu (İbn Kādî-i Simavna) diye tanınmıştır. Edirne'nin Osmanlılar tarafından fethedilmesi üzerine (1362) ailesi buraya yerleşti. Ancak bazı son dönem araştırmacıları Bedreddin'in soyunu Selçuklu hânedanına bağlayan rivayeti şüphe ile karşılamakta, bu rivayetin muhtemelen siyasî maksatlarla uydurulduğunu düşünmektedirler (bk. Uzunçarşılı, I, 360 vd.; Gökyay, s. 16-18). Orhan Şaik Gökyay, Bedreddin'in babasının kadı olmayıp Hacı İlbeyi'nin yanında Dimetoka ve çevresini fethe giden gazilerden biri olduğunu bazı deliller göstererek öne sürmüş, bir istinsah veya telaffuz hatası sonucu "gazi" kelimesinin "kadı" şeklini almış olduğunu iddia etmiştir (bk. a.y.).

İlk tahsiline babasının yanında başlayan Bedreddin daha sonra Şâhidî adlı bir hocanın derslerine devam etti. Mevlânâ Yûsuf'tan sarf ve nahiv okudu. Koca Efendi diye bilinen Bursa Kadısı Şeyh Mahmud ile oğlu Mûsâ Çelebi'nin I. Bayezid'in refakatinde Edirne'ye gelmeleri üzerine, ileride astronomi ve matematik alanlarında büyük şöhret kazanacak olan Mûsâ Çelebi ile birlikte Koca Efendi'den tahsile başladı; bu arada Mevlânâ Yûsuf'un yanında fıkıh öğrenimine de devam etti. Altı ay sonra Mûsâ Çelebi ve amcası Abdülmü'min'in oğlu Müeyyed ile birlikte bir yıl süreyle Bursa Kaplıcaları Medresesi'nde yine Koca Efendi'nin derslerini takip

ettiler. Bu üç öğrenci hocalarının tavsiyesine uyarak Bursa’dan Konya’ya gitti ve orada Mevlânâ Feyzullah’tan mantık ve astronomi okudu. Bir yıl sonra Mûsâ Çelebi Semerkant’a giderek Uluğ Bey’in astronomi hocası olurken Bedreddin Simâvî ve Müeyyed 1381’de Şam’a gittilerse de veba salgını yüzünden çok geçmeden Kudüs’e geçerek Mescidi Aksâ’da İbnü’l-Askalânî’den hadis okudular. İki arkadaş, bir Türk beyi olan Ali Keşmîrî’nin himayesinde Berkuk’un saltanatı döneminde Kahire’ye gitti. Ali Keşmîrî bir cuma namazından sonra, aralarında Mübârek Şah el-Mantıkı ve öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin de bulunduğu bir grup âlimi akşam yemeğine davet etmiş, sabaha kadar süren ilmî sohbet sırasında Bedreddin Simâvî’yi çok beğenen Mübârek Şah onu Seyyid Şerif’e örnek göstermişti. Bedreddin bundan sonra Mübârek Şah’ın gözde öğrencisi oldu ve Seyyid Şerif’le birlikte ondan mantık ve felsefe gibi aklî ilimler tahsil etti. Mübârek Şah 1383’te hac için Mekke’ye giderken Bedreddin’i de yanına almıştı. Bedreddin’in biyografisini kaleme alan torunu Halîl onun bu hac seyahati sırasında Ebû Zeyl’den ders aldığını yazıyorsa da o tarihte adı geçen âlim ölmüş bulunuyordu. Bedreddin Mekke’den Medine’ye geçti ve orada çok kalmadan Seyyid Şerif’in bir mektubu üzerine tekrar Kahire’ye döndü. Burada Bedreddin’in başarısını öğrenen Sultan Berkuk, oğlu Ferec’i eğitmesi için onu sarayına davet etti; Bedreddin üç yıl bu görevde kaldı.

Sultan Berkuk’un sarayında tertip etmeyi âdet haline getirdiği ilmî sohbetlerden birine Bedreddin Simâvî de katıldı ve burada Mısır’ın önde gelen âlimleriyle tartışma imkânı buldu. Sultan, kendisinin hocası olan Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin ile Bedreddin Simâvî’nin bu tartışmalardaki başarılarından son derece memnun oldu; Bedreddin’i câriyelerinden Câzibe ile, Ahlatlı Hüseyin’i de onun kardeşi Meryem ile evlendirdi. Bu evlilik onun ilmî ve fikrî hayatında bir dönüm noktası oldu. Zira önceleri tasavvufun aleyhinde olan Bedreddin baldızı Meryem’le yaptığı tasavvufî sohbetler üzerine tavrını değiştirerek Ahlatlı Şeyh Hüseyin’e intisap etti. Fakat bu âni değişiklik üzerine hastalanarak yemeden içmeden kesildi. Durumundan endişelenen şeyhi ona doğuya seyahate çıkmasını tavsiye etti. Bu vesileyle muhtemelen 1402 veya 1403’te gittiği Tebriz’de Timur’un otağında İranlı âlimlerle yaptığı tartışmalardaki başarısıyla Timur’un takdirini kazandı. Bir rivayete göre Timur onu kızıyla evlendirip şeyhülislâm yapmak istemişse de o bir an önce şeyhi Ahlatlı Hüseyin’e dönmek istediğinden Timur’un bu arzusunu yerine getirememiştir.

Tekrar Kahire'ye dönen Bedreddin Simâvî şeyhinin gözetiminde çilesini doldurdu ve onun ölümü üzerine şeyhlik makamına geçti. Ancak Kahire'deki diğer şeyhlerle arası açıldığından altı ay sonra memleketi olan Edirne'ye dönmeye karar verdi. Filistin, Şam ve Halep üzerinden Konya'ya geldi. Kendisini büyük bir ilgiyle karşılayan Konyalılar onun şehirde kalmasını sağlamak için bir tekke kurmak istedilerse de şeyh bu teklifi kabul etmedi. Buradan Tire'ye geçerek sonraki isyan hareketinin ileri gelenlerinden olan ve halk arasında Dede Sultan diye anılan Börklüce Mustafa ile tanıştı; bu arada Sakız adasının hıristiyan yöneticisinden gelen bir davet üzerine adaya gitti ve rivayete göre onun Müslümanlığı benimseyerek müridleri arasına katılmasını sağladı (Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 287). Daha sonra İzmir üzerinden Kütahya'ya geçerek orada isyan hareketinin diğer bir elebaşısı olan Torlak Kemal ile tanıştı. Bursa ve Gelibolu üzerinden Edirne'ye vararak ebeveynine kavuştu. Bir yıl sonra yeniden Bursa ve Aydın'a gittiyse de tekrar Edirne'ye döndü ve münzevi bir hayat sürdürmeye başladı.

Şehzadeler mücadelesinde Yıldırım Bayezid'in oğullarından Mûsâ Çelebi'nin, kardeşi Süleyman Çelebi ile yaptığı savaş sonunda Edirne'yi ele geçirmesi üzerine (814/1411) Bedreddin kazaskerliğe tayin edildi ve böylece onun aktif siyasî hayatı başlamış oldu. Daha sonra Mûsâ Çelebi kardeşi Mehmed Çelebi karşısında yenik düşünce Şeyh Bedreddin 1413'te ailesiyle birlikte İznik'e sürülerek göz hapsine alındı; kendisine 1000 akçe de maaş bağlandı. Ancak siyasî ihtirasları sebebiyle bu durumu kabullenmedi ve görünüşte dinî-tasavvufî, gerçekte ise siyasî teşkilâtlanmayı sağlamak üzere harekete geçti. Arkasından yoğun bir propaganda faaliyetine girişti; kısa zamanda çevresinde geniş bir mürid ve sempatizan kitlesinin oluşmasını sağladı. Bu arada Tire'de tanıştığı Börklüce Mustafa'yı Aydın ve civarında propaganda faaliyetiyle görevlendirdi. Börklüce Aydın ve Karaburun'da binlerce sempatizan topladı. Ancak onun bu faaliyetleri sebebiyle kendisinin sorumlu tutulacağından kaygılanan veya bu gelişmelerin bir isyan hareketi başlatma imkânı hazırladığını düşünen şeyh, göz hapsinde olmasına rağmen muhtemelen 1416'da İznik'ten kaçmayı başardı, Kastamonu'ya gidip İsfendiyar Bey'e sığındı. Niyeti Tatar iline ulaşmaktı (Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 51). Fakat burada umduğu desteği bulamayınca Sinop

Limanı'ndan gizlice bir gemiye binerek Rumeli yakasına geçti. Önce Zağra'ya, oradan da Silistre, Dobruca ve Deliorman'a giderek burada yerleşti. Şeyhin bu yerlerdeki taraftarlarının sayısı hızla artıyordu. Deliorman'dan her tarafa adamlar göndererek propaganda alanını genişletti.

Şeyh Bedreddin ve müridlerinden Börklüce Mustafa, Torlak Kemal gibi ihtilâlcilerin başarılarından kaygılanan Çelebi Sultan Mehmed şeyhin üzerine büyük bir kuvvet gönderdi. O sırada Karaburun'da bulunan Börklüce ve Manisa'da

bulunan Torlak kuvvetleri mağlûp edildi. Bayezid Paşa kumandasındaki devlet güçleri şeyhin adamlarını dağıtmaya ve kendisini de ele geçirmeye muvaffak oldular. Şeyh Serez'de bulunan padişahın huzuruna götürüldü. Padişah, onun aynı zamanda bir din âlimi olduğunu ve hareketinin de bir yönüyle dinî nitelik taşıdığını göz önüne alarak hakkında hüküm vermek üzere ilim adamlarından bir heyet kurulmasını emretti. Bu heyet şeyhin faaliyetlerinin ve görüşlerinin dinî hükümlerle bağdaşmadığına, isyan sayıldığına, malı ve ailesi korunmak şartıyla kendisinin idam edilmesi gerektiğine karar verdi. Heyet üyelerinden Mevlânâ Haydar Acemî tarafından açıklanan bu kararın isabetli olduğunu bizzat şeyhin de kabul ettiği rivayet edilir. Bu fetva üzerine Bedreddin Simâvî 1420'de Serez'de idam edilerek burada defnedildi.

1924'te Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesi uyarınca Türkiye'ye gelen göçmenlerin İstanbul'a getirdikleri şeyhin kemikleri çeşitli yerlerde saklandıktan sonra 1961 yılında Sultan Mahmud'un Divanyolu'ndaki türbesi hazîresine defnedildi. Şeyh Bedreddin adına Edirne'de bir zâviye, Konya'da da bir mescid inşa edilmiştir.

Bedreddin Simâvî İslâmî ilimlerden bilhassa fıkıh ve tasavvufta temayüz etmiştir. Gerek eserleri gerekse hakkında yazılmış diğer kaynaklar onun fıkıhta sadece ansiklopedik bilgi sahibi ve bir aktarıcı olmayıp aynı zamanda müctehid derecesinde bir âlim olduğunu göstermektedir. Fakat Simâvî asıl ününü siyasî faaliyetleri yanında tasavvufî ve felsefî görüşleriyle yapmıştır. Zikir, riyâzet, mücahede vb. tasavvufî uygulamalara büyük önem vermiş, Mısır'da tasavvufa intisap etmesinden sonra kendisi de böyle bir hayat yaşamaya itina göstermiştir. Vâridât'taki bilgilere göre o

tasavvufî keşfin ancak Allah'a yönelme, kalbin arındırılması ve peygamberlerin yolundan gitmekle gerçekleşebileceğini belirtir.

Gerek Vâridât'taki kendi ifadelerine, gerekse Heşt Bihişt gibi hakkında bilgi veren kaynaklara bakılırsa ondan bazı kerametler sâdır olmuştur.

Şeyh Bedreddin vahdeti vücûd*cu bir mutasavvıftır. Ona göre her türlü sınırlamaların ötesinde sırf ve gerçek varlık (vücûd) Allah'tır. Allah ne küllî ne de cüz'î bir varlıktır; çünkü küllî kavramı O'nun bir cüzünün olduğu, cüz'î kavramı da O'nun bir küllîsinin bulunduğu fikrini doğurmaktadır. Oysa Allah bu türlü alâkalardan münezzehtir. Hak'ta zuhûra bir meyil vardır; bu sebeple, "Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim ve bilineyim diye halkı yarattım" (bk. Aclûnî, II, 132) buyurmuştur. Bu da gösteriyor ki yaratma O'nun zuhûrundan başka bir şey değildir. Gerçek varlık Hakk'ın varlığından ibarettir; eşyadaki başkalık ve zıtlıklar zuhûrun mertebeleri dolayısıyla nisbî ve itibarîdir. Her şey (kül) Hakk'ın zâtında ve Hakk'ın zâtı her şeydedir ve O'nun zâtı her bakımdan vâcibdir. Bedreddin Simâvî kelâmcı ve filozofların imkân ve hudûs konusundaki görüşlerine de karşı çıkarak imkânın sadece görünüşten ve bir hayalden ibaret olduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah'ın kendileriyle tecelli ettiği eşya (mezâhir) sûreti itibariyle mümkin ve hâdis, hakikati itibariyle vücûd-ı mutlak ve vâcibdir. Çünkü görünür eşyada tecelli eden ve görünür olan (zâhir) Allah'tır. Şeyh bu görüşleriyle bazı mutasavvıfların hulûl ve ittihad yolundaki iddialarına da karşı çıkmıştır. Çünkü hulûl ve ittihad kavramları iki ayrı varlığı hatıra getirmektedir, oysa varlıkta yalnız birlik vardır; âlem Hakk'ın zuhûrundan ibarettir, şu halde âlem yaratılmamıştır. Böylece yaratma konusunda bir kısım İslâm filozofları gibi düşünen Şeyh Bedreddin, Allah'ın iradesinin âlemle ilişkisi konusunda da onlarla aynı düşüncededir. Nitekim o Kur'an'da Allah'ın irade ve dilemesiyle ilgili âyetlerin, "Allah nasıl dilerse öyle yapar" anlamında değil, "Allah âlemin istidatlarına uygun şekilde diler ve ister" tarzında düşünülmesi gerektiğini savunmuştur (Vâridât, s. 76).

Bedreddin Simâvî bedenlerin yeniden dirileceği inancına karşı çıkmış ve bu yüzden kendisini eleştirenler olmuştur. Ona göre beden çürüyüp toprağa karıştıktan sonra parçaları daha önce olduğu gibi yeniden teşekkül etmeyecektir. Esasen o beden-ruh ayırımına da taraftar değildir. Çünkü

insan bedeni aslında ruh, daha doğrusu hak olup sûretlerin birikmesiyle yoğunluk kazanmıştır. Sûretler ortadan kalktıkça insan bedeni letâfet kazanır ve nihayet bir olan ve ortağı bulunmayan Hakk'ın kendisi kalır. Ona göre halkın anladığı mânada bedenlerin haşri mümkün gibi gözükmüyor. Fakat şu düşünülebilir: Öyle bir zaman gelir ki insan nevinden hiç kimse kalmaz; sonra topraktan anasız ve babasız yeni bir insan doğar ve o nesillerle devam eder (Vâridât, s. 73).

Şeyh Bedreddin cennet ve cehennemi de yaygın dinî anlayıştan farklı bir şekilde açıklamıştır. Vâridât'ta cennetin sekiz mânada anlaşılabileceğini belirtmiştir ki bunların ilki yaygın dinî mâna, diğerleri ise te'vil yoluyla ulaşılan mânalardır. Burada şeyhin yaygın cennet ve cehennem inancına fazla önem vermediği anlaşılmaktadır. Aynı te'vilci ve bâtınî yorum şeytan ve melek hakkındaki açıklamalarında da görülmektedir.

Şeyhin bilhassa âhiret ile cismanî haşir hakkındaki te'vil ve yorumları birçok tenkide uğramış ve bazı âlimlerce tekfir edilmesine sebep olmuştur. Nitekim saray çevresine yakınlığıyla tanınan Aziz Mahmud Hüdâyî I. Ahmed'e yazdığı tezkirede ondan "asılmış olan ve Allah'ın gazabına uğramış bulunan Şeyh Bedreddin" diye söz etmekte, Vâridât adlı kitabında bedenlerin dirilmesini ve kıyamet hallerini inkâr edip ilhad ve İbâhîliğe saptığını, halkın itikadını bozduğunu, Ehl-i sünnet'e muhalefet ettiğini, kızılbaşlarla bir olup isyan ettiğini... belirtmektedir (M. Şerefeddin, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, s. 72). Buna karşılık Aziz Mahmud Hüdâyî tarikinden meşhur Celvetî şeyhi Bursalı İsmâil Hakkı Şerh-i Muhammediyye'de Bedreddin'den övgüyle söz eder (Hüseyin Vassâf, III, 77). İdrîs-i Bitlisî de Heşt Bihişt adlı eserinde (bk. M. Şerefeddin, a.g.e., s. 75) şeyhi fıtratının "sülûk ve mükâşefeye yatkın olması", zamanının çoğunu riyâzet ve mücahedeye ayırması gibi meziyetleri dolayısıyla övmekteyse de onun gösteriş ve alışkanlıklara dayanan ilim ve ibadetinin "İblîs'in taati" gibi bencillik ve böbürlenmesine sebep olduğunu, bunun da kâmil bir mürşidden feyiz almamış olmasından kaynaklandığını, böyle bir şeyhin etrafında toplanan müridlerinse İbâhîliğe ve şeytanın yoluna saptıklarını belirtmektedir.

Şeyhin eleştirilmesine yol açan sebeplerden biri de kendi eserlerinde açıkça görülmemekle birlikte, başta Börklüce Mustafa olmak üzere taraftarlarının

özel mülkiyeti reddetmeleri, her türlü mülkün halkın ortak malı olduğunu savunmaları, kadın erkek bir arada sazlı içkili âyinler düzenlemeleri ve umumiyetle İbâhîliği savunmalarıdır. Son yüzyılda Türkiye'de bazı Marksist yazarlar bu tür fikirleri Bedreddin Simâvî'ye mal ederek onun ve taraftarlarının başlattığı olayları devrimci niteliği olan bir halk hareketi şeklinde yorumlamış, bu yönde çeşitli fikrî ve edebî eserler kaleme almışlardır. Ancak şeyhin mâsumiyetini savunan kaynaklar bu tür görüş ve uygulamaların onun taraftarlarınca ihdas edildiğini ve şeyhin günahsız olduğunu, hatta ihtilâl hevesinde dahi olmadığını belirtmişlerdir. Nitekim torunu Halîl b. İsmâil'in yazmış olduğu Menâkıbnâme'de şeyh temize çıkarılmakta, başına gelenlerin asıl sebebinin Börklüce Mustafa, Torlak Kemal gibi yandaşlarıyla ulemânın kıskançlığı vb. sebepler olduğu ileri sürülmektedir. Aynı şekilde Taşköprizâde de onun mâsumiyetine inandığını "...yakalandı ve haksız yere öldürüldü" şeklindeki ifadesiyle dile getirmiştir (Miftâhu's-saʿâde, II, 289). Bursalı Mehmed Tâhir ise şeyhe yöneltilen ithamların Vâridât'ı iyi anlayamamaktan kaynaklandığına işaret etmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 39). Özellikle siyasî emelleriyle ilgili isnatların asılsız olduğu görüşü bazı son dönem araştırmacıları tarafından da savunulmaktadır (Kurdakul, s. 36-39, 44, 47-70).

Harîrîzâde Şeyh Bedreddin'e Bedriyye adlı bir tarikat nisbet etmekteyse de (Tibyân, I, 109b) şeyhin vefatından sonra böyle bir tarikat teşekkül etmemiştir. Ancak onun sempatizanlarından olup "Bedreddin sûfîleri" diye anılan bir zümre zamanla Alevî-kızılbaş kesime karışarak erimiştir. Hatta Gölpınarlı'nın bildirdiğine göre bu kesim içinde bir de "Bedreddin ocağı" geliştirilmiş olup bu ocağa mensup olanlar Bedreddin'in ölmediğine, günün birinde tekrar gelerek âlemi nizama koyacağına inanırlar. Bununla birlikte şeyhin Şiîlik ve Alevîlik'le hiçbir ilgisi yoktur (Gölpınarlı, s. 40-41).

Eserleri. 1. Letâʾifü'l-işârât. Fıkıh alanında yazdığı ilk eserdir. Kâtib Çelebi ve Taşköprizâde Şeyh Bedreddin'in bu eseri İznik'te göz hapsinde tutulduğu sırada yazdığını belirtirlerse de M. Şerefeddin Yaltkaya daha önce yazılmış olduğu görüşündedir. Müellifin on ayda tamamladığı ve halen şerhinden ayrı bir nüshası bulunmayan eser onun fıkhî meselelere vukufunu ve müctehid derecesinde bir fakih olduğunu göstermesi bakımından büyük önem taşır. İhtiva ettiği ictihadlar dolayısıyla hem takdir hem de tenkit edilmiştir. Mukaddimesinde de belirtildiği gibi eser İbn Sââtî el-

Ba‘lebekkî’nin Mecmaʿu’l-bahreyn’i örnek alınarak tertip edilmiş; ayrıca Letâʾifü’l-işârât’ta bu kitap ile Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî’nin el-Muhtâr, Hâfızüddin en-Nesefî’nin Kenzü’d-dekāʾik, ve Tâcüşşerîa Mahmûd’un Vikayetü’r-rivâye fî mesâʾili’l-Hidâye adlı eserlerinin ihtiva ettiği bütün konular toplanmış; bunlarda bulunmayan bazı fıkhî meseleler de “Tefrika”, “Müteferrika”, “Şettâ” gibi başlıklar altında incelenmiştir. Bedreddin Simâvî Letâʾifü’l-işârât’ı et-Teshîl adıyla şerhetmiştir. Müellif, 1413’te başladığı ve 1415’te İznik’te göz hapsinde bulunduğu sırada tamamladığı bu şerhi Letâʾifü’l-işârât’ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yazdığını mukaddimede belirtmektedir. Mukaddimede ayrıca akıllı ve zeki ilim adamı için ilimde rivayetleri ezberleyip aktarmaktan çok şahsî görüş ve ictihadlarını ortaya koyması gerektiğine inandığı için eserde nakilcilikle yetinmeyerek kendi görüşlerine ağırlık verdiğini açıklamıştır. Muhammed Birgivî yaygın kanaatin aksine et-Teshîl’in muteber olmadığını savunmuştur (bk. Keşfü’z-zunûn, II, 1551). et-Teshîl Emîr Fâzıl tarafından şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 617). Letâʾifü’l-işârât’ın müstakil nüshasına rastlanmamışsa da et-Teshîl ile birlikte çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcuttur (bk. GAL, II, 291; Suppl., II, 315). 2. Câmiʿu’l-fusûleyn*. Müellifin Edirne’de kazaskerliğe tayin edildikten sonra telif ettiği, kazâ ve mahkemeyle ilgili konuların ağırlıkta olduğu muamelâta dair bir fıkıh kitabıdır. Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eser (bk. GAL Suppl., II, 315) 1300’de Kahire’de basılmıştır. 3. Vâridât.* Müellifin muhtemelen İznik’te göz hapsindeyken veya daha güçlü bir görüşe göre (bk. Kurdakul, s. 70-74) İznik’ten kaçtıktan sonra Rumeli’de verdiği derslerden oluşan felsefî, tasavvufî, kelâmî ve diğer fikrî konulara dair en önemli eseri olup hakkında yoğun tartışmaların yapılmasına yol açan da daha çok bu eserdeki düşüncelerdir. Vâridât’ın birçok yazma nüshası mevcuttur (meselâ Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1463; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2574, 2841, 2874). Ayrıca eserin çeşitli Türkçe tercümeleri yapılmıştır. Bedreddin Simâvî’nin bu önemli ve çok tanınmış eserlerinden başka çeşitli kaynaklarda (bk. Keşfü’z-zunûn, II, 1173, 1676; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 289; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 410; Osmanlı Müellifleri, I, 39) tasavvufa dair Meserretü’l-kulûb, sarf ve nahive dair ʿUnkūdü’l-cevâhir (Maksûd şerhi) ile Çerâgu’l-fütûh, ve tefsirle ilgili Nûrü’l-kulûb adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Bedreddin [Simâvî], Vâridât (trc. Cemil Yener), İstanbul 1970, s. 73, 76; Halîl b. İsmâil, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı (haz. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 83, 84, 91-93; Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 57-59; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 287-289; a.mlf., eş-Şekāʾik, s. 49-52; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 71; Keşfü'z-zunûn, II, 1173, 1551, 1676; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, II, 132; Harîrîzâde, Tibyân, I, 109b; Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, İstanbul 1331, II, 1158-1160; M. Şerefeddin [Yaltkaya], Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1340/1924, s. 72, 75; a.mlf., "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'e Dair Bir Kitap", TM, III (1935), s. 233-256; a.mlf., "Bedreddin Simâvî", İA, II, 444-446; Osmanlı Müellifleri, I, 39; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 73-80; Brockelmann, GAL, II, 291; Suppl., II, 315; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 410; Danişmend, Kronoloji, I, 161-162, 179-180; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 360 vd.; Bezmi Nusret Kaygusuz, Şeyh Bedreddin Simavenî, İzmir 1957; Z. Fahri Fındıkoğlu, İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, İstanbul 1965, s. 60 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1966, s. 40-41; A. Cerrahoğlu, Şeyh Bedreddin ve Türkiye'de Sosyalizm Hareketleri, İstanbul 1966; Nedim Filipoviç, Princ i Şejh Bedreddin, Sarajevo 1971; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, İstanbul 1973, I, 343; Bilal Dindar, Şayh Badr al-Dın Mahmud et ses Waridat (doktora tezi, 1975 Paris); Necdet Kurdakul, Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin, İstanbul 1978, s. 36-39, 44, 47-70, 71-74; Cahit Öztelli, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ile İlgili Yazılara Dair", Papirüs, sy. 37, İstanbul 1969; Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı?", TT, sy. 2 (1984), s. 16-18; H. J. Kissling, "Badr al-Dın Ibn Kādı Samāwnā", EI² (Fr.), I, 893-894.

Bilal Dindar

BEDRÎ

(bk. EHL-i BEDİR)

BEDRÎ

(bk. PEDRİLER)

BEDRÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1065/1655)

Müderris, şair ve dinî eserler bestekârı.

Gaziantep'te doğdu. Küçük yaşta İstanbul'a geldi ve saraya alındı. Harem-i hümâyunda "gılmânân-ı hâssa" arasına girdi. İlmî konulara olan ilgisi ve kabiliyeti sebebiyle kısa zamanda dikkati çekerek Enderun'daki derslere devam etmeye başladı. Tahsilini müderris (sonra şeyhülislâm) Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin derslerine devam ederek sürdürdü ve ondan icâzetnâme aldı. Muharrem 1058'de (Şubat 1648) Esadzâde Seyyid Mehmed Efendi'nin yerine Karaçelebizâde Medresesi'ne müderris oldu. Aynı yıl IV. Mehmed'in tahta çıkışının ardından Rumeli kazaskerliğine tayin edilen Abdülaziz Efendi'nin tezkirecisi oldu. Daha sonra 1650'de Hâfız Paşa ve iki yıl sonra da Kılıç Ali Paşa medreselerinde müderrislik yaptı. Bu görevinde iken Rebîülevvel 1065'te (Ocak 1655) vefat etti.

Devrinin önemli ilim adamları arasında yer alan Mehmed Efendi şiir ve mûsiki ile meşgul olmuş, bu sahada verdiği eserlerle de tanınmıştır. Bedrî mahlası ile kaleme aldığı manzumelerine bazı tezkire ve mecmualarda rastlanmaktadır. Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ'sında onun mürettep bir divanından bahsediyorsa da eserin nüshası bugüne kadar tesbit edilememiştir. Dinî mûsiki sahasında ise bestelediği tesbih*lerle tanınmakla beraber bunlardan hiçbirisi zamanımıza ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 593, vr. 8a; Safâyî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 1353, vr. 13b-14a; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 7a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, s. 268; Güftî, Teşrîfâtü'ş-şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî-Manzum, nr. 1324, vr.

19ª-21b; Ergun, Türk Şairleri, II, 760; a.mlf., Antoloji, I, 33, 71; “Bedrî (Ayıntablı)”, TDEA, I, 373.

Nuri Özcan

BEDRİYYE

(bk. ÂDİLİYYE)

BEDRİYYE

بدريّة

Bedreddin Simâvî'ye (ö. 823/1420) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ)

BEDRÜ’l-MEV‘İD

بدر الموعد

Hz. Peygamber’in müşriklerle Bedir’de savaşmak için çıktığı sefer (4/626).

Uhud Gazvesi sonunda Ebû Süfyân savaş meydanından ayrılmadan önce müslümanlarla bir yıl sonra Bedir’de tekrar karşılaşmak istediklerini tehditkâr bir ifade ile söylemiş, Hz. Peygamber de bu teklifi kabul ettiğini Ömer’in gür sesiyle Ebû Süfyân’a duyurmuştu. Hicretin 4. yılında bu savaşa hazırlanma vakti geldiği halde Ebû Süfyân, şiddetli kuraklık sebebiyle yiyecek kıtlığını bahane ederek savaşa gitmek istemedi ve o sırada Mekke’ye gelmiş olan Nuaym b. Mes‘ûd el-Eşcaî’ye müslümanları Bedir’e gitmekten vazgeçirmesi halinde yirmi deve vereceğini vaad etti. Bunun üzerine derhal Medine’ye dönen Nuaym müslümanları bu seferden vazgeçirmek için Kureyşliler’in yoğun savaş hazırlıkları içinde olduklarını mübalağalı bir şekilde anlatmaya başladı. Münafıklar tarafından da desteklenen Nuaym b. Mes‘ûd’un propagandası önceleri etkili oldu. Ebû Bekir ile Ömer Hz. Peygamber’le konuşarak Bedir’e gidilmesi gerektiğini ifade ettiler. Hz. Peygamber’in ashabı toplayıp hiç kimse katılmasa bile tek başına Bedir’e gideceğini söylemesi üzerine sahâbîler derhal savaş hazırlığına başladılar. Medine’de Abdullah b. Revâha’yı (veya Abdullah b. Abdullah b. Übey) vekil bırakan Hz. Peygamber sancağı Ali’ye verdi; on süvari ve 1500 piyade ile 1 Zilkade’de (4 Nisan 626) Bedir’e vardı. Söz verip de gitmemeyi gururlarına yediremeyen Kureyşliler de Ebû Süfyân kumandasında elli süvari ve 2000 piyade ile Mekke’den ayrıldılar. Ancak Ebû Süfyân yolda Nuaym b. Mes‘ûd’un başarılı olamadığını ve müslümanların Bedir’e ulaştıklarını öğrenince yiyeceklerinin azlığını bahane ederek Usfân’dan geri döndü. Bunun üzerine Mekke’de kalmış olan Kureyşliler onlarla alay ederek yiyecek endişesiyle geri döndükleri için kendilerine “ceyşü’s-sevîk” (kavut ordusu) adını taktılar. Kureyş ordusunun Bedir’e gelmemesi üzerine Hz. Peygamber, yanlarında getirdikleri ticaret mallarını satmaları için müslümanlara izin verdi ve on altı gün sonra Medine’ye döndü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Megāzî, I, 384-391; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 209-213; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 5960; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 559-561.

Mustafa Fayda

el-BEDRÜ’t-TÂLİ‘

البدر الطالع

Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) VIII. (XIV.) yüzyıldan kendi zamanına kadar gelip geçen ve hemen hepsi müctehid olan âlimlere dair biyografik eseri.

Tam adı el-Bedrü’t-tâliʿ bi-mehâsini men baʿde’l-karni’s-sâbiʿ olan eserde müellif, VI. (XII.) veya VII. (XIII.) yüzyıldan sonra müctehid çıkmayacağına dair yaygınlaşan bir kanaatin yanlışlığını ortaya koymak maksadıyla, VIII. (XIV.) yüzyılın başından itibaren yaşadığı döneme kadar gelmiş geçmiş müctehid âlimleri ele alarak yenilerin eskilerden geri kalmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Şevkânî, kitabının önsözünde kaydettiğine göre, müctehid seviyesinde olmamakla birlikte kendi çağdaşlarından olup ders aldığı, ders verdiği ve arkadaşlık ettiği bazı kimselerle diğer bazı şahısları da zaman zaman eserinde zikretmiştir. Kitapta âlimlerden başka bazı emîrler, halifeler, sultanlar, şairler, reisler ve âbidlere de yer verilmektedir. Biyoğrafi sahibinin isim, lakap, nisbe, doğum ve ölüm tarihleri ile ilim ve meslek hayatı hakkında bilgi verilmekte, varsa şiirlerinden ve eserlerinden örnekler zikredilmektedir.

598 biyografi ihtiva eden eser, şahısların isimlerinden hareketle alfabetik olarak düzenlenmiş olup müellifin belirttiğine göre dört ay gibi kısa bir süre içinde yazılmış ve 2 Zilhicce 1213’te (7 Mayıs 1799) tamamlanmıştır. Eserde bu tarihten sonra vefat etmiş bazı kimselere de rastlanmakta, müellif hattı orijinal nüshadaki not ve eklerden bunların bizzat Şevkânî tarafından ilâve edildiği anlaşılmaktadır.

el-Bedrü’t-tâliʿin, kapsadığı dönem ve belli bir mezhebe münhasır olmaması bakımından, İbn Hallikân’ın VII. (XIII.) yüzyılın ortalarına kadar gelen biyografik eseri Vefeyâtü’l-aʿyân’ın devamı mahiyetinde bir kitap olduğu söylenebilir.

Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ Zebâre el-Yemenî esere el-Mülhakātü’t-tâbiʿ li’l-Bedri’t-tâliʿ adıyla Zilhicce 1348’de (Mayıs 1930)

tamamlanan bir zeyil yazmış, bu zeyilde meşhur Yemen âlimleriyle Şevkânî'nin zikretmediği kişilerden meydana gelen 441 biyografiye yer vermiştir.

el-Bedrü't-tâliʿ, müellif hattı nüshasından Muhammed b. Muhammed el-Ânisî'nin istinsah ettiği nüsha esas alınarak Zebâre'nin zeyliyle birlikte iki cilt halinde basılmış (Kahire 1348), daha sonra da bundan muhtelif ofset baskılar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, Kahire 1348, I-II; Brockelmann, GAL Suppl., II, 819; Maʿa'l-mektebe, s. 99; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Merâciʿu târîhi'l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 52; a.mlf., Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 508; Eymen Fuâd Seyyid, Mesâdiru târîhi'l-Yemen fi'l-ʿasri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 295.

Cengiz Kallek

BEDÛH

بدوح

Eskiden kullanılan bir tılsım.

Türkçe'de bedûh şeklinde kullanılan kelimenin Arapça ve Farsça telaffuzu budûh olup kök ve anlamı üzerinde birtakım ihtilâflar vardır. Bazı Türkçe ve Farsça lugatlarda hiçbir mesnedi olmaksızın kelimenin aslının Arapça, diğer bazılarında ise İbrânîce olduğu ileri sürülmektedir. Bu terimi almayan eski Arapça lugatların aksine sonrakilerde "bdh" kökünden gelip "hanımların nazik bir şekilde yürüyüşü" anlamını taşıyan budûh masdarı bulunmaktaysa da (meselâ bk. Tâcü'l-ʿarûs, "bdh" md.) Türkçe ve Farsça lugatlarda ileri sürülen "esmâ-i hüsnâdan vedûd vezninde veya anlamında bir isim", "mektup ve havaleleri yerine ulaştırmakla görevli bir melek veya ilâh adı", "Hintli ve Çinliler'in tanrısı Buda'nın (Buddha) adından bozma bir terim" mânalarını taşıyan herhangi bir kelimeye rastlanmamaktadır. Arap edebiyatçısı Mîhâîl es-Sabbâğ'ın ileri sürdüğü, her türlü yazışma ve nakliyatı güven içinde gerçekleşen dindar ve güvenilir bir Hicazlı tâcirin ismi olduğu yolundaki iddianın da hiçbir dayanağı yoktur (bk. de Sacy, III, 349). Bazı eserlerde görülen bedûhun esmâ-i hüsnâdan bir isim olduğu iddiası bu tılsıma ehemmiyet ve kutsiyet kazandırma gayretiyle izah edilebilir. Zira bu isim Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçmediği gibi Allah'ın isimlerinin zikredildiği hiçbir hadiste de yer almamaktadır. Her kültürde gizli ilimlerle ilgilenen kişilerin büyü, tılsım ve muska yapımında kullanmak üzere anlamı belirsiz birtakım garip kelimeler seçtikleri ve muhtemelen yaptıklarına kutsiyet atfetmek veya muhataplarına itimat telkin etmek için bunların tanrı ismi olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Meselâ hıristiyanların bedûhun tam karşılığı olarak kullandığı abracadabra ve abraxas (abrasax) kelimeleri bunlardandır (bk. TA, I, 85, 86).

Aslında hiçbir anlamı bulunmayan bedûh (بدوح) kelimesi, şekil 1'deki üçlü vefk*in (el-vefku'l-harfî) dört köşesindeki harflerin soldan sağa dizilmesinden oluşmaktadır. Bu vefkin aslı ise şekil 2'deki sayılarla ilgili

vefk (el-vefku'l-adedî) olup her rakamı şekil 1'deki harflerin ebced hesabındaki karşılıklarını vermektedir. Gazzâlî'den sonraki İslâmî literatüre hâkim olan inanışa göre bu vefk ile Hz. Âdem arasında bir münasebet bulunmakta, ayrıca bu vefkin Hz. Süleyman'ın (m.ö. X. yüzyıl) mührü olduğu ileri sürülmektedir. Buna delil olarak da Âdem (آدم) ismindeki harflerle bu vefkte yer alan bütün rakamların ebced değerlerinin toplamının birbirine eşit olduğu (45=45) ve aynı eşitliğin Hz. Âdem'den yaratıldığı için onun bir parçası sayılan Havvâ'nın (حوّاء) adıyla bu vefkin cüzlerini teşkil eden her bir sıra, sütun veya köşegenler üzerindeki sayılar için de geçerli olduğu (15=15) ileri sürülmektedir. Ancak bu vefkin Hz. Süleyman'ın mührü olduğuna dair herhangi bir delil gösterilememektedir. Aksine mühr-i Süleyman, yahudi tılsım ve muskalarında rastlandığı ve İslâmî sanatlarda da benimsendiği üzere iç içe geçmiş iki eşkenar üçgenden oluşan altı köşeli bir yıldız iken elden ele dolaşarak Tyanalı Apollonios gibi bazı Yunan filozoflarına ve nihayet Belhli bir ihtiyardan Gazzâlî'ye geçtiği ileri sürülen mührün üçgen (bk. şekil 3), daha sonra "vefku'l-Gazzâlî", "müsellesü'l-Gazzâlî", "hâtemü'l-Gazzâlî", "cedvelü'l-Gazzâlî" gibi isimlerle şöhret bulan vefkin ise kare şeklinde olduğu bilinmektedir.

Bu vefk İslâmî literatürde ilk defa, gizli ilimlerle ilgili Yunan kaynaklarından faydalanarak çeşitli eserler veren Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) tarafından Kitâbü'l-Mevâzîn'de kullanılmış ve Tyanalı Apollonios'a atfedilerek bunun doğumu kolaylaştırıcı bir tılsım olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Çin edebiyatında lō-şū adıyla anılan ve ilk defa İmparator Yü (m.ö. XXII. yüzyıl) tarafından Huang-Ho nehrinden çıkan bir kaplumbağanın sırtında görüldüğü rivayet edilen bu vefkin çeşitli kültürlerde çok eski devirlerden beri bilindiği anlaşılmaktadır. Ancak müslümanlar arasında gerek yazılı gerekse sözlü tatbikatta maksada uygun bazı âyetlerin veya duaların ilâvesiyle bu tılsıma İslâmî bir renk vermeye çaba harcanmıştır. Buna göre Gazzâlî'ye aidiyetinde şüphe bulunan Vefku Zühal isimli eserin şerhlerinde yer alan, Gazzâlî'nin Hz. Süleyman'ın kayıp mührünü (!) Meryem ve Şûrâ sûrelerinin başındaki (كهيعص) ve (حم عسق) harflerinden ilham alarak bulup çıkardığı veya Belhli bir ihtiyardan elde ettiği iddiasının bu vefke daha büyük bir önem ve meşrûluk kazandırma amacına yönelik olduğu söylenebilir. Macdonald'ın, konuyla ilgili en eski Arap kaynaklarından Bûnî'nin (ö. 622/1225) Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ'sında önemli bir yer tutmayan bu tılsımın Gazzâlî tarafından el-

Münkız mine'd-dalâl'de "güç meselelerin hallinde emin bir metot" olarak gösterilmesinden sonra yaygın bir şekilde kullanılmaya başladığını ileri sürmesi şaşırtıcıdır. Çünkü Gazzâlî Bûnî'den önce yaşadığı gibi söz konusu eserinde de bu tılsımı övücü herhangi bir ifade kullanmamış, aksine aklın kavrayamadığı bazı garip şeylerle ilgili örnekleri verirken önceki kaynaklarda doğumu kolaylaştırmada etkili bir metot olarak gösterildiğini söylediği bu vefkten de sadece birkaç satırla bahsetmiştir (bk. el-Münkız mine'd-dalâl, s. 85). Bûnî'nin Gazzâlî'yi zikretmeksizin bundan "vefku Azrâîl" adıyla bahsetmesi ise (Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, I, 35) vefkin Gazzâlî'ye atfen şöhret bulmasının daha sonraki dönemlerde gerçekleştiğini göstermektedir. İlgili literatürde bedûh ile Zühal (Satürn) gezegeni arasında da iki açıdan ilişki kurulmaktadır. Birincisi, Zühal (زحل) kelimesinin ebced değeri ile bu vefkteki bütün rakamların toplamı birbirine eşittir (45=45). İkincisi, eski astrolojiye göre Zühal soğuk, kuru ve hızlı bir gezegendir; buna göre Câlînûs'un her türlü hastalığın zıt özelliklere sahip maddelerle tedavi edilebileceği teorisine uygun olarak enflamatik (sulu, iltihaplı, ateşli) hastalıkların tedavisi, mahkûm ve esirlerin kolay kaçabilmesi, doğumun çabuklaştırılması gibi maksatlar için bu vefk kullanılmalıdır.

Bedûhun köşelerindeki dört rakam (٨ ٦ ٤ ٢) veya harfe (ب د و ح) "müzevvecât" (çiftler), diğer beşine ise (١ ٧ ٥ ٣ ٩=ا ج ه ز ط) "müfredât" (tekler) denilmektedir. Eğer yapılacak tılsım hayra yönelikse müzevvecât, şerre yönelikse müfredât, eğer hem hayrın hem şerrin

temini isteniyorsa vefkin tamamı kullanılır. Çeşitli ihtiyaçların temini için hazırlanan tılsım ve muskalarda sık sık kullanıldığı görülen bedûh lafzının veya onu oluşturan harflerle sayısal değerlerinin yahut da ismini aldığı üçlü vefkin maksada göre belirli sayılarda okunması veya çeşitli şekillerde çizilmesi tavsiye edilir (bk. şekil 4-9). Ancak bir müslümanın bu ilimlerle uğraşabilmesi için uzmanlık kazanması ve bu bilgileri kötüye kullanmaması için de başta şeriata bağlılık olmak üzere yirmi müsbet özelliğe sahip bulunması şart koşulmaktadır.

Kaynaklarda bu tılsımın başlıca şu amaçlarla kullanıldığı belirtilmektedir: Sihir ve büyünün bozulması; iki kişi arasında aşk ve muhabbet sağlanması; eşler arasında sıcak bir alâka kurulması veya birbirlerinden soğutulması; evde kalmış kızların kısmetlerinin açılması; sevgililerin veya hasreti çekilen

kişilerin rüyada görülmesi; çocukların sebebi belirsiz korku ve ağlamalarının önlenmesi; karın ağrısı, baş ağrısı, humma, sara gibi çeşitli hastalıkların tedavisi; her türlü şeyin kaybolmak ya da çalınmaktan muhafazası; kaçak kimselerin, kayıp veya çalıntı şeylerin bulunması; hırsızın yakalanması; vahşi ve zehirli hayvanların, çeşitli haşeratın, düşmanın, eşkiyanın, zalim devlet adamlarının şerrinden emin olunması; kara ve deniz avının, ziraatın, ticaretin bereketlendirilmesi; yolcunun yorulmaması, deniz ve kara kazalarına mâruz kalmaması. Bu tılsım uygulamada ya sözlü veya yazılı olarak kullanılmıştır. Yazılı olanı maksada göre kâğıt, bez ve deri parçaları, ziynet eşyaları, çeşitli taş ya da madenler, kılıç, hançer, ok, bıçak, iğne, kâse, kilit gibi âletler, meyve, yumurta ve benzeri yiyecekler, tırnak, parmak, el ayası, alın, gözkapağı vb. organlar olmak üzere çok çeşitli şeylerin üzerine tükrük, zift, katran, kan vb. ile yazılmak suretiyle yapılır. Nihayet bu tılsımlı maddeler ya muska yapılarak ilgili kişiye verilir veya su, gülsuyu, yağmur suyu, misk, za‘feran gibi maddelerle yıkanarak bu su muhataba içirilir ya da ateşe atmak, gömmek, tütsü yapmak suretiyle imha edilir. Halk arasında ise koruyucu gücüne inanılan بدوحkelimesi veya onun ebced karşılığı olan ٨ ٦ ٤ ٢ rakamları, adreslerine güvenle ve çabuk ulaşmalarını temin için mektup ve benzeri şeylerin üzerine yazılagelmiştir.

Bedûh gerek aşk büyüsü yapımında kullanılması, gerekse mektuplar üzerine bir emniyet unsuru olarak yazılmasından dolayı şiirlere de girmiştir. Divan edebiyatının vazgeçilmez ana teması olan âşık-mâşuk arasındaki ilgiyi kurmak veya arttırmak için yahut da iki sevgili arasındaki haberleşmeyi temin için bedûhtan bahsedildiği görülmektedir. İffet'in, “Yazılsam arz-ı hâl-i dilberân üzre bedûh olsam” mısraı, “Sevgiliye takdim edilen arzuhalin üzerine yazılan bedûh gibi onun eline ulaşsam” mânasıyla bu ikinci anlayışa örnektir. Sünbülzâde Vehbî’nin Arapça-Türkçe manzum bir lugat olan Nuhbe-i Vehbî’sindeki, “Ba‘zılar nâm-ı Hudâ dedi bedûh/Yürümek tarz-ı nezâketle büdûh” beyti ise bedûhun XVIII. yüzyılda bilinmesi gereken bir kelime olarak çocuklara öğretildiğini göstermesi ve meşhur iki mânasını vermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bir vefk olarak kullanıldığı zaman Türkçe, Farsça, Arapça veya her üç dilde karışık (mülemma‘) manzum ibareler halinde yazıldığı veya söylendiği de görülmektedir. “Yâ bedûh yâ bedûh yâ bedûh / Ellif beyne’r-rûhi ve’r-rûh / Bi-hakki’l-kalemi ve’l-levh / Ve Âdem ü Havvâ ve Nûh” şeklindeki

tekerleme bunlardan biridir.

Gizli ilimlerle uğraşan kişiler yanında bazı İslâm âlimleri ve müslüman halk tarafından da çeşitli maksatlar için kullanıldığı görülen bu tılsımın yukarıdaki değerlendirmeler ışığında İslâmî temeli olmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahterî-i Kebîr, “bedûḥ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “bdḥ” md.; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, “bedûḥ” md.; Kāmûs-ı Türkî, “bedûḥ” md.; Türk Lugatı, “bedûḥ” md.; Dihhudâ, Luġatnâme, “budûḥ” md.; Blachère, Dictionnaire Arabe-Français-Anglais, Paris 1967, I, 428-429; Dozy, Supplément aux dictionnaires Arabes, Beyrut 1968, I, 59-60; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, Beyrut 1408/1987, s. 85; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü’l-maʿârifi’l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’s-Sekafiyye), I, 35; İbn Binti Ebû Saîd, Müstevcibü’l-meḥâmid fî Şerḥi Ḫâtemi Ebî Ḥâmid, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5389, vr. 109b-145b; Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî, Şemsü’l-âfâḳ fî ʿilmi’l-ḥurûf ve’l-evfâḳ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2807, vr. 74ª-75b, 112b, 121ª-b, 123ª, 196b, 240b, 248b, 250b, 253b; Deyrebî, Mücerrebâtü’d-Deyrebiyyi’l-kebîr, Kahire 1379, s. 109; Demenhûrî, ʿİḳdü’l-ferâʾid fî mâ li’l-müs̱elles̱ mine’l-fevâʾid, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825, vr. 73b-110b; a.mlf., Şifâʾü’ẓ-ẓamân bi-sırrı ḳalbi’l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 825, vr. 48ª-b; de Sacy, Chrestomathie Arabe, Paris 1806, III, 279, 349-350; Yûsuf Muhammed el-Hindî, el-Cevherü’l-ġālî fî ḫavâṣṣi’l-müs̱elles̱ li’l-Ġazzâlî, Kahire, ts. (Mektebetü’ş-Şeyh Abdülmün‘im es-Sabrî el-Kütübî), s. 10-38, 44-52; Levend, Divan Edebiyatı, s. 226-228; Muharrem Mercanlıgil, Ebced Hesabı, Ankara 1960, s. 30-31; W. Ahrens, “Studien über die «magischen Quadrate» der Araber”, Isl., VII (1917), s. 186-250; a.mlf., “Die «magischen Quadrate» al-Būnī’s”, a.e., XII (1922), s. 157-164; A. Ittig, “A Talismanic Bowl”, Alsl., XVIII (1982), s. 88-90; Pakalın, “Beduh”, I, 193-195; TA, I, 85, 86; VI, 8-9; D. B. Macdonald, “Bedûh”, İA, II, 447-449; a.mlf., “Budûḥ”, UDMİ, IV, 178-180; a.mlf., “Budûḥ”, EI² Suppl. (İng.), s.

153-154; J. Ruska, “Vefk”, İA, XIII, 256-258; “Beduh”, SA, I, 202-203; W. Crooke, “Charms and Amulets (Indian)”, ERE, III, 445; TDEA, I, 374.

Cengiz Kallek

BED'Ü'l-EMÂLÎ

(bk. el-EMÂLÎ)

BEDWELL, William

(ö. 1632)

İngiltere’de ilk defa Arap dili ve edebiyatı çalışmalarını başlatan şarkiyatçı.

1563 yılında Essex’in kuzeybatısındaki Great Hallingburry’de doğdu. 1578’de Cambridge Trinity College’e girdi ve 1584’te araştırmacı, 1588’de de edebiyat uzmanı oldu. İlmî araştırmalara meyletmesinde Cambridge’te öğrenim görmüş bir mühendis ve matematikçi olan küçük amcası büyük rol oynamıştır. Bu yıllarda ileride meslektaşları olacağı ilim adamları ile tanıştı; onların yardımlarını gördü ve tesirleri altında kaldı. Aynı yıllarda Sâmî dillerle de ilgilenmeye başladı ve özellikle Arapça’da büyük bir başarı elde etti. 1588’den Bishopsgate’te bir kiliseye papaz olarak tayin edildiği 1601’e kadar eser yazmakla, gerek duyulduğunda İslâm ülkelerinden İngiltere Krallığı’na gönderilen Arapça mektupları tercüme etmekle ve özel Arapça dersleri vermekle meşgul oldu. 1607 yılında görevi Londra yakınlarındaki Tottenham’a nakledildi. 1612’de bazı Arapça metinleri incelemek amacıyla Leiden’e gitti ve eserlerini Arap harfleriyle basabilmek için oradan hurufat satın alarak aynı yıl içinde İngiltere’ye döndü. 1632’de öldü ve Tottenham’da görev yaptığı kilisenin mezarlığına gömüldü.

Bedwell bütün hayatını adadığı Arapça’yı ne kadar seviyorsa Müslümanlık’tan da o kadar nefret ediyordu (Hamilton, s. 67). Yaşadığı çağda Arapça bilinen, merak edilen bir dil değildi ve ayrıca Kur’an dili oluşundan dolayı nefret topluyor, Türkler’in gittikçe kuvvetlenerek Hıristiyanlığa karşı en büyük tehdit unsuru haline gelmeleri de bu nefreti arttırıyordu. Arapça’yı öğrenmenin gereği hakkında ileri sürdüğü gerekçe, Arap dilindeki Hıristiyanlığa dair metinlerin İngiliz kilisesi umdelerine uygun olduğu görüşü idi. Bu iddia, daima Roma kilisesinden farklı bir mevkide görünmeyi isteyen İngiliz kilisesi tarafından benimsendi; böylece Bedwell kendisinin devamlı surette Kur’an dili Arapça ile ilgilenmesine de geçerli bir sebep bulmuş oldu. Ortaçağ Avrupası’nda Arapça öğrenmenin lüzumu hususunda ileri sürülen çeşitli sebeplerden en fazla rağbet göreni, Hıristiyanlık propagandası için Arapça’dan istifade edilmesi gerektiği fikri

idi. Esasen Viyana Konseyi 1311'de aldığı bir kararla bu maksat için Paris, Oxford, Bologna ve Salamanca üniversitelerinde Arapça kürsüleri kurulmasını teklif etmişti. Her ne kadar bu kürsüler o zaman kurulamadıysa da bu ideal yaşadı ve gelişti. Nitekim bu fikrin zihinlerde yeniden canlanmasına sebep olan Bedwell'in en kabiliyetli öğrencisi Hollandalı Thomas Erpenius, 1613'te Leiden'de yaptığı Arapça'ya dair çalışmalar hakkındaki bir konuşmasında bu idealin, "mükemmel Arapça bilen, iyi yetişmiş, kültürlü kişiler tarafından müslümanların din değiştirmelerini temin etmek" olduğunu ifade etmiştir. O dönemde Arapça'nın misyonerlik faaliyetlerine yönelik amaçlarla öğrenilmek istenmesinin yanında Ortadoğu hıristiyanlarının bilgi ve görgülerini artırmak gibi kültürel ve Ortaçağ İbrânîcesi ile yazılmış olan Tevrat'ı ve hahamların buna yazdıkları şerhleri daha iyi anlayabilmek için de ilmî-dinî amaçlarla öğrenilmesine ihtiyaç duyuluyordu. Bu durumu Bedwell de görmüş ve özellikle İbrânîce için Arapça'dan istifade etmek gerektiğini savunmuştur.

Bedwell meşgul olduğu her alanda daima birinci planda öğreticiliğe önem vermiş, fen ilimlerine dair hazırladığı tercümelerde dahi okuyucusuna eser kanalı ile pratik yoldan bir şeyler öğretmeye çabalamıştır. Kur'an'dan bazı sûrelerin tercümesi ile akademik bir eser olan Arapça-Latince lugatını hazırlamasındaki ve hatta İslâm dinine ve İslâm Peygamberi'ne iftira ve tecavüzlerle dolu bir kitabı tercüme etmesindeki asıl amacın Arapça öğrenenlere yardımcı metin kitabı sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Ancak Bedwell bu çalışmalarının tamamında öğretim gibi yüksek bir ideale hizmet ederken dahi mensubu olmadığı inanç ve değer ölçülerine karşı ne kadar katı bir taassup içerisinde bulunduğunu ve objektif davranıştan ne kadar uzak durduğunu göstermiştir.

Eserleri. 1. Lexicon Arabico-Latinum. Akademik amaçla hazırladığı ve hayatı boyunca üzerinde uğraşıp daima yeni ek ve düzeltmeler yaptığı dokuz cilt hacmindeki bu Arapça-Latince sözlüğün 800 sayfalık I. cildini 1595'te, 600 sayfalık II. cildini 1599'da, diğerlerini ise ölümüne kadar devam eden otuz yılı aşkın süre içinde tamamlamıştır. O dönemde faydalanabileceği temel eserlerin sayısı çok sınırlı olduğu halde bu sözlüğün ilk iki cildi onun Kur'an Arapçası'nı ne kadar iyi bildiğini ortaya koymaktadır. Bugün ulaşabildiği kaynakların şu birkaç kitaptan ibaret olduğu bilinmektedir: 1538'de çıkan Guillaume Postel'in Grammatica

arabica'sı, 1582'de çıkan Jacob Christmann'ın Alphabetum arabicum'u, 1583'te Ruthger Spey'in çıkardığı Compendium Grammatices Arabicae'si, Bibliander'in neşri olan Kur'an'ın Latince tercümesi, Mârûnîler'in Süryânî alfabesiyle bastıkları bir Arapça dua kitabı, Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümesi ve Öklid'in (Euclides) Anâsır kitabının Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tercümesinin 1594'te İtalya'da basılan nüshası; yazma kaynak olarak da Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes'ten ve apokrif kitaplardan bazı parçaların Arapça tercümeleri. Eserin daha sonra hazırlanan ciltlerinden Bedwell'in, Roma'da basılan bazı Arapça kitaplarla el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, ve Ṣıḥâḥu'l-luġa gibi bazı önemli sözlüklerden de faydalandığı anlaşılmaktadır. Sözlüğün yazma nüshaları Cambridge (University Library, MSS. Hh. 5. 1-7; MSS. Hh. 6. 1-2), Oxford (Bodleian Library, MS. Or. 372) ve Paris'te (Bibliothèque Nationale, MS. Arabe 4337) bulunmaktadır. 2. Mohammedis Imposturae. XVI. yüzyılın sonlarında Roma'da basılan Muṣâḥabetü rûḥaniyye beyne'l-ʿâlimeyn adlı Arapça bir eserin İngilizce tercümesi olup hacdan dönen Şeyh Sinan ve Ahmed adlı iki müslüman arasında geçtiği iddia edilen konuşmalardan meydana gelmiştir. Eserin aslını, İslâmiyet aleyhindeki kitapların Arap harfleriyle basılıp Osmanlı topraklarında satılması amacıyla 1584'te Roma'da Kardinal Ferdinando dei Medici tarafından kurulan Typographia Medicea hesabına çalışan Hıristiyanlığa geçmiş bir Arap'ın yazdığı bilinmektedir. Bedwell, İslâm'a ve İslâm Peygamberi'ne karşı tecavüzkâr bir üslûpla kaleme alınmış çirkin iftira ve isnatlar içeren bu kitabı tercüme etmekle Katolik ve Protestan kiliselerine Hıristiyanlık propagandası ve misyonerlik faaliyetleri için Arapça öğrenmenin ne derecede faydalı olabileceğini göstermek istemiştir. Bedwell'in The Arabian Trudgman ve Index Assuratarum Muhammedici Alkorani adlı eserleriyle birlikte 1615'te Londra'da basılan kitabın 2. baskısı da yine Londra'da başka bir yayınevi tarafından Mahomet Unmasked adıyla 1624 yılında yapılmıştır.

Bedwell'in ilâhiyat ve filolojiden başka matematik, jeodezi, topografya gibi çeşitli konularda kaleme aldığı bir kısmı basılmış yirmi kadar eseri bulunmaktadır.

Bunların başlıcaları şunlardır: Tomruk, ahşap vb. ni kolay ve hatasız ölçmeye yarayan bir cetvel olan Trigonum Architectonicum: The Carpentars Rule (London 1612); geometrik rakamlara dair De Numeris

Geometricis (Londra 1614); denizciler ve seyahat eden tâcirler için hazırladığı bir çeşit takvim olan Kalendarium Viatorium Generale (Londra 1614); aritmetiğin prensiplerinden bahseden The Principles of Arithmeticke (Londra 1616); arazi ölçümüne dair Mesolabium Architectonicum (London 1631) ve coğrafyacı, denizci, mimar gibi meslek sahipleri için geometriye giriş mahiyetinde bir el kitabı olan Via Regia ad Geometriam (Londra 1636).

Kur'ân-ı Kerîm'den yaptığı bazı sûrelere ait tercümelerin yazma nüshaları Oxford (Bodleian Library) ve Cambridge'te (University Library) muhafaza edilmektedir. Yine Oxford Bodleian Library'de bulunan bir çeviri çalışmasından Bedwell'in Farsça da bildiği anlaşılmaktadır (eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Hamilton, s. 124-128).

BİBLİYOGRAFYA

A. Hamilton, William Bedwel the Arabist 1563-1632, Leiden 1985; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 145-146; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 39-40; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 30-31.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

BEG

(bk. BEY)

BEGAVÎ, Ali b. Abdülazîz

علي بن عبد العزيز البغوي

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Merzübân el-Begavî (ö. 286/899)

Muhaddis.

Horasan'da Merverrûz ile Herat arasında bulunan Bağşûr (Bağ) kasabasında doğduğu ve buraya nisbet edildiği anlaşılan Begavî, daha sonra Mekke'ye yerleşti ve ölümüne kadar burada yaşadı. Affân b. Müslim, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ka'nebî ve Ali b. Ca'd gibi şeyhlerden hadis dersi aldı. Ayrıca Ebû Ubeyd'den kıraat ilmini öğrendi. Kendisinden yeğeni Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Da'lec b. Ahmed, Taberânî ve tahsil için Mekke'ye gelen birçok hadisçi rivayette bulundu. Begavî doksan yaşını geçmiş olduğu halde Mekke'de vefat etti.

İbn Ebû Hâtim ondan sadûk*, Dârekutnî ise sika* diye söz ederken başta es-Sünen sahibi Nesâî olmak üzere diğer bazı âlimler, ücret almadan hadis okutmadığı için onu kınamış ve kendisinden rivayette bulunmamışlardır. Begavî ise mücâvir olması (aslen Mekkeli olmaması) ve sadece ilimle meşgul bulunması sebebiyle herhangi bir kazancı olmadığı için ücret aldığını söyleyerek kendisini savunmuştur. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Ḥayż ve Kitâbü'ṭ-Ṭahûr adlı eserlerini rivayet eden Begavî, nüshası bize kadar ulaşmamış olan büyük bir müsned* de meydana getirmiştir. Bu eseri kendisinden Ebû Ali Hâmid b. Muhammed en-Nerevî rivayet etmiştir. Begavî'nin, hocası Ebû Ubeyd'den naklettiği hadisleri ihtiva eden bir de hadis cüzü bulunmaktadır (Zâhiriyye Ktp., nr. 98/7, vr. 92ª-97ª).

BİBLİYOGRAFYA

el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 196; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIV, 11-14; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 622-623; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 143; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 348-349; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 241; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 193; Sezgin, GAS, I, 161; H. Schützinger, “Bagavı”, EIr., III, 407.

İ. Lütfü Çakan

BEGAVÎ, Ebü'l-Kāsım

أبو القاسم البغوي

Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân el-Begavî (ö. 317/929) el-Begaviyyü'l-kebîr diye tanınan hadis âlimi.

214'te (829) Bağdat'ta doğmasına rağmen ailesinin memleketi olan Horasan'ın Bağşûr (Bağ) kasabasına nisbetle Begavî diye şöhret buldu. İbn bint Ahmed b. Menî' diye de tanınan Begavî, amcası Ali b. Abdülazîz ve ana tarafından dedesi Ahmed b. Menî'in özel ilgileri sayesinde oldukça küçük yaşta hadis meclislerine devam etti ve bu ilmin tahsiline on bir yaşında başladı. Aralarında Ali b. Ca'd, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Nasr et-Temmâr gibi ünlü muhaddislerin de bulunduğu 300'ü aşkın şeyhten hadis tahsil etti. İbn Sâid, Katîî, İsmâilî, İbn Şâhîn, Dârekutnî, İbn Kāni', Taberânî, İbn Hibbân gibi yüzlerce muhaddise de hadis okuttu.

Güvenilir bir muhaddis olan Begavî, yetiştirdiği talebeler yanında tasnif ve telif ettiği eserleriyle de İslâm kültür tarihinde meşhur olmuştur. Yazısı güzel olduğu için dedesi, amcası ve kendisi için birçok kitap istinsah etmiştir. Hayatta iken şöhretini kıskananlar olmuşsa da bunlardan herhangi bir zarar görmemiştir. Begavî nisbesiyle anılan diğer âlimlerden ayırt edilmesi için kendisine "el-Begaviyyü'l-kebîr" denilmiş olmasına rağmen bazı kaynaklar onu Muhyissünne Ebû Muhammed el-Begavî (ö. 516/1122) ile karıştırmışlar ve bu yüzden Muhyissünne'nin Meʿâlimü't-tenzîl adlı tefsirini onun eserleri arasında göstermişlerdir.

Begavî bir ramazan bayramı gecesi 100 yaşını aşmış olduğu halde Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüttîn Kabristanı'nda toprağa verildi.

Eserleri. Tarih ve Hanbelî fıkhı alanlarında da temayüz etmiş olan Begavî'nin eserleri şunlardır: 1. Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe. Alfabetik olarak hazırlanan eser ashâbın hayatını ve rivayetlerini konu edinmektedir (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 94/11). 2. Târîḫu vefâti'ş-şüyûḫ (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 106, 8 varak). 3. Mesâʾilü Aḥmed b. Ḥanbel (Zâhiriyye

Ktp., Mecmûa, nr. 83/7, 8 varak). 4. Ḥikâyetü Şuʿbe ve ʿAmr b. Mürre. Şu'be b. Haccâc'ın, hocası tâbiîn âlimlerinden Amr b. Mürre hakkındaki rivayetlerini toplayan risâle Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (Mecmûa, nr. 21, 5 varak). Begavî ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-Eşribe'sini rivayet etmiş, Ḥadîs̱ü Ebî Seleme ve S̱elâs̱etün ve s̱elâs̱ûne ḥadîs̱en min ḥadîs̱i Ebi'l-Ḳāsım adlı eserleri kaleme almıştır (Sezgin, I, 175). Onun bunlardan başka hocası Ali b. Ca'd'ın hadislerinden derlediği on iki cüzlük el-Caʿdiyyât'ı, es-Sünen ʿalâ mez̠âhibi'l-fuḳahâʾ adlı eseri ve dedesiyle amcasının müsnedlerinden faydalanarak meydana getirdiği el-Müsned adlı bir diğer eseri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Bagdâd, X, 111-117; Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 190-192; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 375-376; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 467-468; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 161; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 737-740; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 440-457; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 492-493; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 275-276; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 78, 127, 136; Sezgin, GAS, I, 175; C. Avvâd, Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti'l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 101; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-ʿArabî, Tahran 1984, I/1, s. 126-135.

Ali Yardım

BEGAVÎ, Ferrâ

الفرّاء البغوي

Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî (ö. 516/1122)

Muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakihi.

Çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kendisine Horasan’da Merverrûz ile Herat arasında bulunan Bağşûr (Bağ) kasabasına nisbetle Begavî denmiştir. Ferrâ lakabı kürkçülük yapan babasına aittir. Bu sebeple İbnü’l-Ferrâ diye de anılır.

1067 yılı civarında ilim tahsili için Merverrûz’a giderek Şâfiî fakihi Kadı Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî’den fıkıh ve hadis okudu. Horasan illerini dolaşıp Ebû Ömer Abdülvâhid el-Melîhî, Ebü’l-Hasan Ali el-Cüveynî, Ebû Bekir Ya‘kūb es-Sayrafî gibi hocalardan çeşitli dersler aldı. Daha sonra ikinci vatanı sayılan Merverrûz’a yerleşti ve hocası Kadı Hüseyin b. Muhammed’in vefatından sonra onun yerini alarak birçok talebe yetiştirdi ve eser yazdı. Seçkin talebeleri arasında, Şerḥu’s-sünne’nin râvisi Hafede diye tanınan Ebû Mansûr Muhammed el-Attârî, Ebü’l-Feth Muhammed elHemedânî, Ebü’l-Mekârim Fazlullah en-Nûganî de yer almaktadır. Zühd ve takvâsı, sade giyimi, önceleri sadece ekmekle, fakat zayıf düşmesi üzerine zeytin ekmekle yetinmesi, abdestsiz ders vermemesi gibi özellikleriyle tanınan Begavî bulunduğu çevrenin dışına çıkmadı.

Begavî yaşayışında olduğu gibi ilmî anlayışında da selefin yolunu takip etti. Şâfiî mezhebine bağlı bir çevrede yetiştiği ve hatta Şâfiî fıkhına dair et-Tehẕîb adlı önemli bir eser yazdığı halde mezhep taassubuna düşmedi. Bütün mezheplerin görüşlerini inceleyip naslara en uygun ve delil yönünden en kuvvetli bulduklarını benimsemekte tereddüt etmedi. Kur’an ve Sünnet kültürünün yaygınlaşmasına gayret ederek müslümanları bu iki kaynağa sarılmaya çağırdı. Bu sebeple de kendisine “Muhyissünne” ve “Rüknüddin” lakapları verildi. Bütün çalışmalarını sünnet üzerinde

yoğunlaştırdığını belirten Begavî, hadis metinleri üzerinde daha fazla durulmasını sağlamak için senedsiz hadis nakli geleneğini başlatmıştır. Nitekim kendisinden sonra bilhassa halk için tertip ve tasnif edilen hadis kitaplarında hadis senedleri alınmamış, sahâbeden olan râvi zikredilmekle yetinilmiştir.

Begavî seksen yaşlarında Merverrûz'da vefat etmiş ve çok sevdiği hocası Kadı Hüseyin el-Merverrûzî'nin yanına Tâlekan Kabristanı'na defnedilmiştir. Kaynaklarda vefat tarihi 510 (1116) olarak da geçmektedir.

Begavî'nin fıkıh yönü Salâh Abdülganî Ali eş-Şera' tarafından el-İmâmü'l-Beġavî ve es̱eruhû fi'l-fıḳh adlı çalışmayla (Riyad 1404/1984), tefsirdeki yeri de Afâf Abdülgafûr Hamîd tarafından el-Beġavî ve menhecühû fi't-tefsîr (Bağdad 1983) adlı eserle ortaya konmuştur.

Eserleri. Arap ve Fars dilleriyle eser vermiş olan Begavî'nin çalışmaları hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerine dairdir.

A) Hadis. 1. Şerḥu's-sünne*. Tanınmış muhaddislerin eserlerinden seçtiği hadisleri konularına göre sıraladıktan sonra az kullanılan kelimeleri açıklayarak ve âlimlerin ihtilâf ettiği fıkhî problemleri, hadisten elde edilen hükümleri belirterek şerhetmiştir. Müellife Muhyissünne lakabını kazandıran bu eser, Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût tarafından son cildi fihrist olmak üzere on altı cilt halinde Dımaşk (1390-1400/1970-1980) ve Beyrut'ta (1403/1983) yayımlanmıştır. 2. Meṣâbîḥu's-sünne*. Güvenilir hadis kaynaklarından senedlerini çıkararak seçtiği hadisleri önce konularına göre sıralamış, sonra da her babı kendi arasında sahih ve hasen hadisler olmak üzere ikiye ayırmıştır. 4719 hadisi ihtiva eden eser İslâm âleminde büyük bir şöhret kazanmış ve üzerinde otuzdan fazla âlim tarafından şerh ve ta'lik yazılmıştır. Eser 1294 ve 1318 yıllarında Kahire'de yayımlanmış, son olarak Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Muhammed Selim İbrâhim ve Cemal Hamdi ez-Zehebî tarafından hadislerin kaynağı tahkik edilerek dört cilt halinde Beyrut'ta basılmıştır (1407/1987). 3. el-Câmiʿ (el-Cemʿ) beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem de Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bulunan hadisleri senedsiz olarak bir araya getirdiği bu eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 4. el-Envâr fî şemâʾili'n-nebiyyi'l-muḫtâr. İrşâdü'l-envâr diye de anılan eser 101 bab olup hadisler senedleriyle birlikte

zikredilmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 622). 5. Şerḥu Câmiʿi't-Tirmiẕî (GAL Suppl., I, 268, 622). Begavî'nin ayrıca el-Erbaʿûne ḥadîs̱en adlı bir kitabıyla hocaları hakkında bilgi verdiği Muʿcemü'ş-şüyûḫ adlı bir eseri kaynaklarda zikredilmektedir.

B) Fıkıh. 1. et-Tehẕîb. Müellif, Şâfiî fıkhının önemli bir kaynağı kabul edilen bu eserinde hocası Kadı Hüseyin el-Merverrûzî'nin et-Taʿlîḳa adlı meşhur kitabını esas almıştır. Eserin her babı ilgili âyet ve hadislerle başlamakta, sonra Begavî o konuda hem kendinin hem de diğer âlimlerin görüşlerini zikretmektedir. Dört cilt olan eserin I. cildi Ezher Kütüphanesi'nde (Fıkhu'ş-Şâfiî, nr. 43) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 488), II ve III. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 870), IV. cildi de Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Fıkhu'ş-Şâfiî, nr. 992) bulunmaktadır. 2. Fetâvâ. Begavî'ye sorulan fıkhî meselelerin cevaplarını ihtiva eden eserin Süleymaniye (nr. 675/3) ve Zâhiriyye kütüphanelerinde (Fıkhu'ş-Şâfiî, nr. 375) birer nüshası bulunmaktadır. 3. el-Kifâye fi'l-fıḳh. Şâfiî fıkhına dair Farsça olarak yazdığı bu eserin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Safâ, II, 928-929). 4. Tercemetü'l-aḥkâm. Farsça yazılmış olan bu eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 2282/2).

C) Tefsir. 1. Meʿâlimü't-tenzîl*. Begavî'nin en tanınmış eseri olup âyetleri hadislerle, sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle açıklamaktadır. Muhaddis olması sebebiyle daha önce yazılan tefsirlerdeki zayıf ve uydurma rivayetleri tenkit etmiştir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. İran'da taş baskısı olarak dört cilt halinde

tarih belirtilmeden, Bombay'da (1269, 1296, 1309) ve Kahire'de Lübâbü't-teʾvîl ile birlikte (1305, 1331) ve son olarak Beyrut'ta (1407/1987) basılmıştır. 2. el-Kifâye fi'l-ḳırâʾa. Musul Umumi Evkaf Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hazâinü Medreseti'l-Hayyât, Mecmûa, nr. 16/37).

BİBLİYOGRAFYA

Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût - M. Züheyr eş-Şâvîş), Dımaşk 1390-1400, nâşirlerin mukaddimesi, I, 19-31; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 136-137; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1257-1259; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 214-217; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 206; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Kahire 1976, s. 12-13; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 48-49; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 195, 397; II, 1040, 1499, 1698; Serkîs, Muʿcem, I, 573; Brockelmann, GAL, I, 447-449; GAL Suppl., I, 268, 622; a.mlf., "Begavî", İA, II, 449; Safâ, Edebiyyât, II, 928-929; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 234-238; Mirzâ Muhammed - Bâkır Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Beyrut 1391, III, 187; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 154; Afâf Abdülgafûr Hamîd, el-Beġavî ve menhecühû fi't-tefsîr, Bağdad 1983; Salâh Abdülganî Ali eş-Şer', el-İmâm el-Beġavî ve eṯeruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1404/1984; Muhammed İbrâhim Şerîf, el-Beġavî el-Ferrâʾ ve tefsîruhû li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1406/1986; Ali Eroğlu, el-Beğavî ve Tefsirindeki Metodu (doktora tezi, 1987), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; J. Robson, "al-Baghavı", EI² (İng.), I, 893.

Mevlüt Güngör

BEGOVİÇ, Mehmet

(ö. 1904-1990)

Bosna-Hersekli İslâm hukukçusu.

8 Nisan 1904 tarihinde Bosna'nın Hersek bölgesindeki Trebinje kazasına bağlı Lastva nahiyesinde doğdu. İlkokulu Lastva'da, ortaokul ve liseyi Mostar'da okudu. Bu mekteplerde Almanca, Latince ve Arapça öğrendi. 1926'da Belgrad Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Ertesi yıl devlet bursuyla gittiği Cezayir Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku alanında doktora yaptı (1927-1930). Daha sonra ülkesine dönerek Belgrad Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslâm Hukuku Bölümü'nde göreve başlayan Begoviç 1931'de doçent, 1937'de profesör oldu. Yugoslavya'nın işgali sırasında (1941-1945) kapatılan Belgrad Üniversitesi'ndeki pek çok profesör gibi o da emekliye sevkedildi. İşgalin son bulmasıyla aynı fakültede tekrar görevlendirildi. Ancak 1946'da şeriat mahkemelerinin ilgasıyla birlikte fakültenin İslâm Hukuku Bölümü de kaldırıldığından bu defa Aile Hukuku Bölümü'nde görev aldı. 1946'da ordinaryüs profesör, 1953'te dekan olan Begoviç 1975'te emekliye ayrıldı.

Saraybosna, Üsküp ve Ljubljana'daki hukuk fakültelerinin kurucu üyelerinden olan Begoviç 1955'te Paris'teki Mukayeseli Hukuk Cemiyeti (Société de Législation Comparée), 1957'de Londra'daki Milletlerarası Hukuk Cemiyeti (International Law Association), 1958'de Sırp İlimler ve Güzel Sanatlar Akademisi (Srpske Akademije Nauka i Umjetnosti), 1973'te BosnaHersek İlimler Akademisi (Akademije Nauka Bosne i Hercegovine) üyeliklerine seçildi. Ayrıca Sırp İlimler ve Güzel Sanatlar Akademisi'nin Balkanoloji ve Etnografya enstitülerinin ilim heyeti başkanlığını da yapan Begoviç Saraybosna'daki İlâhiyat Fakültesi'nin kuruluşu (1977) ve öğretim kadrosunun yetiştirilmesine de büyük katkıda bulundu. Yaptığı ilmî çalışmalar sebebiyle Sırp hükümeti, hukuk ilmine katkıları sebebiyle Sırp İlimler ve Güzel Sanatlar Akademisi ve kuruluşundaki yardımlarından dolayı da Saraybosna'daki Hukuk Fakültesi tarafından ödüllendirildi. Begoviç 7 Ekim 1990'da Belgrad'da vefat etti.

Bir yandan Yugoslavya'daki bütün hukuk fakültelerinde Roma hukuku yanında İslâm hukukunun da ders olarak okutulmasını savunan Begoviç diğer yandan 1940'larda gelişen modernist İslâmcı hareketin öncülüğünü yapmış, eserlerinde de 1920 ve 1930'larda Mısır'da girişilen hukukî ve adlî reformların Yugoslavya'daki şer'î yargı sistemine uyarlanmasının gerektiğini savunarak yaşayan İslâm hukukunun yeniden düzenlenip kanunlaştırılması yolunda gayret sarfetmiştir. Osmanlı medenî hukukunun Mecelle adı altında yeniden kanunlaştırılması teşebbüsünü de bu meyanda değerlendiren Begoviç, "Medzella i Opsti İmovinski Zakonik za Crnu Goru" adıyla kaleme aldığı bir makalesinde (Prilozi Za Orijentalnu filologiju, Sarajevo 1955, V, 33-43) Mecelle ile Karadağ medenî kanunu arasında mukayeseler yapmıştır.

Eserleri. Begoviç'in İslâm hukuku, Yugoslavya Boşnak müslümanlarının dinî, siyasî, kültürel ve sosyal hayatları, Osmanlı devri hukuk tarihi ve Yugoslav medenî hukuku olmak üzere dört ana başlık altında toplanabilecek altmışı aşkın eser ve makalesi bulunmaktadır. Sırpça, Almanca ve Fransızca olarak kaleme aldığı bu eserlerinden bazıları şunlardır: 1. De l'Evolution du droit Musulman en Yougoslavie (Alger 1930). Doktora tezi olup fakülte profesörler kurulu tarafından ödüllendirilen (1931) bu eser İslâm hukukunun Yugoslavya'daki gelişmesiyle ilgilidir. 2. Šaerijatsko bracno pravo sa kratkim uvodom u izucavanje šaerijatskog prava (Beograd 1936). İslâm aile hukuku ile ilgili olan eser İslâm hukukuna dair bir genel girişle başlamaktadır. 3. Vakufi u Jugoslaviji (Beograd 1963). Yugoslavya'daki İslâm vakıfları ile ilgili olan eserde vakıf kurumunun kısa bir tarihçesi ve vakıf kanunlarına umumi bir bakıştan sonra vakıflara dair çeşitli hükümlere yer verilmektedir. 4. Nasledno pravo po gradjanskom zakoniku Kraljevine Srbije, sa kratkim pregledom šaeriatskog naslednog prava (Beograd 1940). Profesör Arandjelovica ile birlikte hazırladığı bu eser Sırbistan Krallığı

medenî kanunundaki miras hükümleriyle İslâm miras hukukunu karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. 5. Muslimani u Bosni i Hercegovini (Beograd 1938). BosnaHersek müslümanlarının yaşantısını anlatan bir eserdir. 6. O Polozaju muslimanke (Beograd 1931). Yugoslavya'daki müslüman kadınının durumunu ele alan bir eserdir. 7. O nadleznosti rudarskih sudova po zakonu o rudnicima despota Stefana Lazarevića i

turskim rudarskim zakonima XV i XVI. veka (Beograd 1967). Sırp Despotu Stefan Lazareviç'in 1412 tarihli madenler kanunu ile XV ve XVI. yüzyıllarda Sırbistan ve Bosna'da uygulanan Türk maden kanunlarının karşılaştırılmasına ve madencilere mahsus mahkemelerin yetki ve özelliklerine dair bir eserdir. 8. Porodicano pravo. Aile hukuku ile ilgili bir diğer eseri olup mensubu olduğu üniversite tarafından ödüllendirilmiştir. Pek çok baskısı yapılan bu eserin Fransızca (Le droit familial, Beograd 1962) ve İngilizce (The Family Law, Beograd 1962) tercümeleri de vardır (eserlerinin umumi bir listesi için bk. Okiç, s. 191-196).

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Pearson - W. H. Behn, Index Islamicus 1976-1980, London 1983, s. 53, 79; Fikret Karćić, Drušatveno-pravni aspekt islamskog reformizma, Sarajevo 1990; M. Tayyib Okiç, "Ord. Prof. Dr. Mehmed Begoviç", İTED, VI/3-4 (1976), s. 183-196; Mustafa Imamović, "In Memoriam Mehmed Begović", Oslobodjenje, Sarajevo 26 Ekim 1990; İbrahim Dzananović, "Akademik Prof.Dr. Mehmed Begović (1904-1990)", Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ, sy. 5, Sarajevo 1990, s. 167-171.

Fikret Karčić

BEGTEGİNLİLER

1144-1232 yılları arasında merkezi Erbil olmak üzere Şehrizor, Hakkâri, Tikrît, Sincar, Harran, Urfa ve civarında hüküm süren bir Türk beyliği.

Hânedan adını kurucusu Zeynüddin Ali Küçük'ün babası Begtegin'den alır. Ayrıca merkezlerinden dolayı Erbil Atabegliği de denilmektedir. Kaynaklarda Begtegin'e dair Türk asıllı olmasından başka bilgi yoktur. Beyliğin kurucusu Zeynüddin Ali Küçük hakkındaki bilgiler de ancak onun Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girmesinden sonra artmaktadır. Atabeg Zengî 1144 yılında Urfa'yı Haçlılar'ın elinden alınca buranın valiliğini Ali Küçük'e verdi ve emrinde yedi kumandan ile kuvvetli bir garnizon bırakarak Urfa'yı imar etmesini, bir hastahane yaptırmasını, halka adaletli davranmasını istedi. Fakat Zeynüddin Ali Küçük'ün Urfa valiliği uzun sürmedi. Atabeg İmâdüddin Zengî'nin Bire (Birecik) Kalesi'ni kuşattığı sırada yanında bulunan meliklerden Sultan Mahmud'un oğlu Ferruhşah isyan ederek Musul nâibi Nasîrüddin Çakır'ı öldürünce Zengî Ali Küçük'e haber yollayıp Musul'daki isyanı bastırmasını emretti. Böylece Musul'a gelen Ali Küçük isyanı bastırdı ve âsileri cezalandırdı (1145). Atabeg İmâdüddin Zengî ertesi yıl Ali Küçük'ü Fenek Kalesi'nin fethiyle görevlendirdi. Kendisi ise ana kuvvetlerinin başında Ukaylîler'den Ali b. Sâlim'in elinde bulunan Câber Kalesi'ni kuşattı. Kuşatmanın devam ettiği bir sırada Atabeg Zengî kendi hizmetkârları tarafından öldürüldü. Atabegin ölüm haberini alan Ali Küçük Fenek kuşatmasını terkedip Musul'a geldi ve İmâdüddin Zengî'nin büyük oğlu Seyfeddin Gazi'ye haber göndererek Musul'a gelmesini bildirdi. Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'a babası tarafından rehin olarak gönderilmiş olan Seyfeddin Gazi bir fırsatını bularak Musul'a geldi ve şehre hâkim oldu. Hizmetinden memnun kaldığı Ali Küçük'ü de Musul nâibliğine tayin etti.

Seyfeddin Gazi 1149 yılında öldü ve yerine kardeşi Kutbüddin Mevdûd geçti. Mevdûd'a muhalif olan bazı emîrler, Suriye'ye hâkim olan kardeşi Nûreddin Zengî'yi Musul'a davet ettiler. Nûreddin Zengî'nin bu davet üzerine Sincar'ı zaptetmesi iki kardeş arasında gerginliğe sebep oldu. Mevdûd, yanında Ali Küçük olduğu halde Sincar'a doğru harekete geçtiyse

de yeterli gücü olmadığı için Sincar'ı kardeşine terketmek zorunda kaldı ve ancak Musul'da hâkimiyetini koruyabildi.

Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın ölümünden sonra ortaya çıkan saltanat mücadelelerine katılan Ali Küçük Süleyman Şah'a karşı Muhammed'i destekledi. Hatta Süleyman Şah'ı yakalayarak Musul'da hapsetti. Muhammed'in sultanlığını tasdik etmeyen halifeye karşı da Sultan Muhammed'le birlikte başarısızlıkla sonuçlanan Bağdat kuşatmasına katıldı.

Sultan Muhammed'in 1160 yılında ölümü üzerine Süleyman Şah'ı serbest bırakan Ali Küçük ayrıca onun saltanatı elde etmesine de yardımcı oldu. Süleyman Şah'ın sultanlığı uzun sürmedi. 1161 yılında tahttan indirildi ve öldürüldü.

Suriye'nin en kuvvetli Türk hâkimi olan Nûreddin Mahmûd b. Zengî ile Harran emîri olan kardeşi Nusretüddin Mîrimîran'ın arası açıldı. Harran'a doğru harekete geçen Nûreddin Mahmûd'u, Musul Hükümdarı Mevdûd'un tasdikiyle Ali Küçük destekledi. Bu sayede kuvvetlenen ve kardeşinin elinden Harran'ı alan Nûreddin Mahmûd burayı Ali Küçük'e iktâ* etti. Harran seferinden sonra Nûreddin Mahmûd 1163 yılında Haçlılar'ın elinde bulunan Harim üzerine yürüdü. Bu sefere Artuklular'dan Necmeddin Alpı ve Fahreddin Karaarslan'ın yanı sıra Musul Hükümdarı Mevdûd ile Ali Küçük de katıldı. Sefer sonunda Harim Haçlılar'dan alındı. Nûreddin Mahmûd 1165 yılında Haçlılar üzerine yeniden yürüdü. Ali Küçük'ün Musul kuvvetleri başında katıldığı bu sefer sonunda Arka ve Bâniyâs gibi bazı yerler geri alındı.

Ali Küçük ömrünün son yıllarında yaşlılığı ve hastalığı sebebiyle iktâ bölgelerinden Tikrît, Hakkâri ve Sincar'ı Musul Hükümdarı Mevdûd'a bıraktı ve Musul nâibliğinden çekilerek Erbil'e gitti; çok geçmeden de öldü (Eylül 1167) ve Musul'da Eskicami yakınında kendisinin yaptırdığı türbeye gömüldü. Cesur, âdil, cömert ve güzel ahlâklı bir beydi. Meşhur şair Haysa Beysa bir kasidesinde onu övmüştür. Ali Küçük ölümünden önce Mücâhidüddin Kaymaz ez-Zeynî'yi Erbil nâibliğine getirmiş, ayrıca onu iki oğlu Kökböri ile Zeynüddin Yûsuf'un atebegliğine tayin etmişti. Ali Küçük'ün ölümüyle yerine Kökböri geçti. Ancak Atabeg Kaymaz

Kökböri'nin idarecilikte yetersiz olduğunu ileri sürerek halifeden onun yerine Yûsuf'un tayin edilmesini istedi. Halifenin bu hususu tasdik etmesiyle Yûsuf Erbil hâkimi oldu. Kökböri ise bir süre hapsedildikten sonra serbest bırakıldı. Bağdat'a giden Kökböri istediği desteği burada bulamayınca Musul hâkimi II. Seyfeddin Gazi b. Mevdûd'un hizmetine girdi. II. Seyfeddin Gazi amcası Nûreddin Mahmud'un 1174 yılında ölmesi üzerine daha önce Musul'a bağlı olan el-Cezîre'deki toprakları geri aldı ve çıktığı seferde yardımını gördüğü Kökböri'ye Harran'ı iktâ etti.

Nûreddin Mahmud'un ölümü üzerine yerine geçen küçük yaştaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil'e karşı isyan edip bağımsızlığını ilân eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, başta Dımaşk olmak üzere bütün güney Suriye'yi ele geçirdi. Selâhaddin ayrıca el-Cezîre'deki meselelere de karışmaya başladı. Onun bu müdahaleleri

üzerine II. Seyfeddin Gazi harekete geçti; ancak yanında Kökböri olduğu halde 1175 yılında yapılan savaşta Selâhaddin'e mağlûp oldu. II. Seyfeddin Gazi'nin 1180 yılında ölmesinden bir süre sonra Kökböri, gittikçe kuvvetlendiğini gördüğü Selâhaddin'in tarafına geçti ve onunla birlikte Musul Atebegliği ile Artukoğulları'na ait bazı yerleri zaptettikten sonra Urfa kuşatmasına katıldı. Urfa'yı ele geçiren Selâhaddin Harran'ın yanı sıra bu şehri de Kökböri'ye iktâ etti.

Selâhaddin'in hâkimiyet sahasını Musul Atabegliği aleyhine genişletmesi, Musul Valisi Mücâhidüddin Kaymaz'ın beceriksizlikle suçlanmasına, hatta bir ara tevkif edilmesine sebep oldu. Kaymaz görevine iade edildikten sonra Erbil'de asayişi temin etti ve yanındaki kuvvetlerle Musul Atabegliği kuvvetlerini yenerek Erbil'i bağımsız hale getirdi. Bu gelişmeler Selâhaddin'in dikkatini çektiği gibi ayrıca Kökböri'nin teşvikleri onu Musul üzerine bir sefere çıkmaya zorladı. 1185 yılının Nisan ayında Halep'ten hareket eden Selâhaddin'i Bire'de karşılayan Kökböri, vaad etmiş olduğu 50.000 dinarı vermeyince Selâhaddin tarafından hapsedildi. Ancak halkın tepkisinden çekinen Selâhaddin onu bir süre sonra serbest bıraktığı gibi Harran'ı da kendisine verdi. Selâhaddin yoluna devam ederek Musul'a geldi. Şehri bir süre kuşattıysa da alamadı. Fakat Musul'u zaptetme arzusundan da vazgeçmedi. Durumu değerlendiren ve yeterli kuvvete sahip olmadıklarını bilen Musul Atabegliği devlet adamları

Harran’da bulunan Selâhaddin’e bir heyet yollayarak ona tâbi olmak istediklerini bildirdiler. Böylece Musul’da Irak Selçuklu sultanı adına okunan hutbe Selâhaddin adına okunmaya başlandı. el-Cezîre’yi tamamıyla hâkimiyeti altına alan Selâhaddin, yardımını gördüğü Kökböri’ye Urfa’yı yeniden iktâ etti ve onu kız kardeşi Râbia Hatun’la evlendirdi.

Selâhaddin Haçlılar’a karşı da başarılı mücadeleler verdi. 1187 yılında Kerek kuşatması sırasında bütün Haçlı kuvvetleri birleşerek 23.000 kişilik bir ordu ile Selâhaddin’in üzerine yürüdüler. Eyyûbî ordusunun sol kanadı Kökböri’nin, sağ kanadı Takiyyüddin Ömer’in kumandası altında idi. Bu kuvvetler Saffûriye’de Haçlılar’ı ağır bir hezimete uğrattılar. Kudüs Kralı Guy birçok kont ve şövalye ile birlikte esir alındı. Bu kesin zaferden sonra Taberiye, Akkâ, Nablus, Hayfa, Cübeyl, Beyrut, Remle ve Nâsıra gibi yerler peş peşe müslümanların eline geçti. Aynı yıl Kudüs’ün fethi İslâm âlemi için büyük bir sevinç kaynağı oldu.

Kudüs’ün fethi Doğu’ya yeni bir Haçlı seferinin yapılması sonucunu doğurdu. Bu üçüncü sefere Alman imparatoru, Fransa ve İngiltere kralları da katıldı. 26 Ağustos 1189 tarihinde Philippe Auguste ve Arslan Yürekli Rişar (Richard) kumandasındaki Haçlılar Akkâ’yı kuşattılar. Haçlılar’a karşı oluşturulan müdafaaya Musul Atabegliği ve Artuklular’a ait askerî birliklerin yanı sıra Urfa ve Harran emîri Kökböri ile kardeşi Erbil Beyi Zeynüddin Yûsuf da katıldı. Fakat sonunda Haçlılar şehri zaptettiler (1191). Yûsuf Akkâ’da iken hastalanmış ve ölmüştü (1190). Onun ölüm haberi Erbil’de duyulunca halk Musul’da bulunan Emîr Kaymaz’ı şehre davet etti. Kaymaz Selâhaddin’den çekindiği için Erbil işine karışmak istemedi. Kökböri şehre gelerek Erbil’e hâkim oldu (1190). Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin 1193 yılında ölümü üzerine Kökböri Eyyûbî devletine karşı bağımsızlığını ilân etti.

Kökböri zamanında Erbil Türk Beyliği’nin Eyyûbîler, Zengîler, bir ara da Azerbaycan Atabegliği ve son zamanlarda Hârizmşahlar ve Moğollar’la münasebeti oldu. Kökböri 1205 yılında Merâga hâkimi Alâeddin Karasungur Ahmedîlî ile birlikte Azerbaycan Atabegi Ebû Bekir Özbek’in ülkesini istilâ teşebbüsünde bulundu. Ancak Rey, Hemedan ve İsfahan gibi yerlere hâkim olan Aydoğmuş’un müdahalesiyle bu faaliyeti neticesiz kaldı.

Gerek Musul Atabegliği'nin gerekse Eyyûbîler'in güç kazanmasını önlemek maksadıyla ittifaklar teşkil eden Kökböri, I. el-Melikü'l-Âdil'in Sincar'ı ele geçirmesine engel olmak için de 1210 yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a tâbi oldu. Neticede el-Melikü'l-Âdil halifenin de işe karışmasıyla Sincar'ı almaktan vazgeçti. Bu vesile ile Musul'a giden Kökböri, Râbia Hatun'dan doğan iki kızını Nûreddin Zengî Arslanşah'ın oğulları ile evlendirdi. Erbil Beyliği ile Musul Atabegliği arasındaki iyi münasebetler Kökböri'nin damadı olan İzzeddin Mes'ûd zamanında da devam etti. İzzeddin Mes'ûd'un ölümünden sonra diğer damadı İmâdüddin Zengî'nin Musul atabegi olmasını isteyen Kökböri bu sebeple, II. Nûreddin Arslanşah b. İzzeddin Mes'ûd'u atabegi sıfatıyla iş başına getiren Bedreddin Lü'lü' ile uzun zaman mücadele etti.

II. Nûreddin Arslanşah'ın ölümü üzerine yerine Bedreddin Lü'lü'ün yardımı ile kardeşi Mahmud geçti. Mahmud'un çok küçük yaşta olmasından faydalanan Kökböri ile damadı harekete geçerek Musul civarını yağmaladılar. Bu durumda Bedreddin, el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın Nusaybin'deki ordusundan yardım istedi. Nusaybin'deki Eyyûbî ordusunun kumandanı Aybek bu yardım talebi üzerine Musul'a geldi. Aybek askerinin az olmasına rağmen Bedreddin ile beraber Erbil üzerine yürüdü. İki ordu Zap Suyu kenarında Eylül 1219'da karşılaştı ve muharebe Musul ordusunun mağlûbiyetiyle sonuçlandı. Gevaş Kalesi de İmâdüddin'in eline geçti.

Erbil 1220 yılında Moğol tehdidine mâruz kaldı. Kökböri ortak düşmana karşı durabilmek maksadıyla Bedreddin Lü'lü'den yardım istedi. Halife Nâsır-Lidînillâh Bedreddin Lü'lü'e Kökböri ile iş birliği yapmasını tavsiye ederek Bağdat'tan bir miktar askerî yardım gönderdi. Bu kuvvetler Kökböri'nin kumandası altında Dekuka'da toplandı. Ancak Moğollar'ın Hemedan'a dönmeleri üzerine kuvvetler üslerine çekildiler. Moğol tehlikesinden hemen sonra Hârizmşahlar Irak'ta görünmeye başladılar. Bu durumdan tedirgin olan halife, Emîr Kuştemir idaresinde 20.000 kişilik bir orduyu Celâleddin Hârizmşah üzerine yolladı. Ayrıca Kökböri'den 10.000 kişilik bir kuvvetle harekâtı desteklemesini istedi. Emîr Kuştemir Kökböri'yi beklemeden Celâleddin ile savaşa girdi ve yenilerek Bağdat'a güçlükle kaçabildi. Bu hadiseden sonra Kökböri Celâleddin'in tabiiyetine girmek suretiyle onunla anlaştı ve Eyyûbîler'e karşı bir ittifak oluşturdu.

Kökböri ömrünün sonlarına doğru bir Moğol tehlikesi daha atlattı. Moğollar Celâleddin'i takip ederek Erbil civarına kadar ilerlediler ve bölgeyi yakıp yıktıktan sonra Azerbaycan'a doğru çekildiler.

Kendisine halef olabilecek bir erkek evladı olmayan Kökböri 29 Haziran 1232'de Erbil'de öldü. Halife Müstansır-Billâh Erbil'i halifelik topraklarına katmak istiyordu. Erbil halkı buna karşı bir süre direndi, ancak Bağdat'tan gönderilen Şerefeddin İkbal kumandasındaki kuvvetlerle başa çıkamayıp şehri teslim etmek zorunda kaldılar. Böylece doksan yıl kadar Erbil ve çevresinde hüküm sürmüş olan bu Türk beyliği tarihe karışmış oldu.

Begteginliler devrinde Erbil önemli bir ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline geldi. Özellikle Türk-İslâm âleminin mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Kökböri zamanında tarihinin en mâmur ve

en parlak dönemini yaşamıştır. Burada kurulan Rabaz, Kale ve Kökböri (Muzafferiyye) medreselerinde çok sayıda âlim, edip, şair ve devlet adamı yetişmiştir. Kökböri devrinde Erbil'de bir cami, bir medrese (Muzafferiyye Medresesi), iki ribât, ayrıca büyük bir misafirhane, bir hastahane, bir dul kadınlar evi, bir yetimler evi, körler ve sakatlar için dört dârülaceze inşa edildi. Kökböri hayır sever bir insandı. Kimsesiz bebeklere sütanneleri tutar, fakirlere her gün yiyecek dağıtırdı. Her yıl hac seferleri tertipler, onlara muhafızlar verir, Haremeyn'deki muhtaçlara para dağıtırdı. Mekke'de de birçok hayrat tesis etmişti. Arafat'a ilk olarak suyu Kökböri getirtmiştir. Onun ilim adamlarına büyük değer verdiği, hankahları sık sık ziyaret edip misafir olan sûfî ve fakihlerin tartışmalarını dinlediği kaynaklarda belirtilmektedir. Kökböri Hz. Muhammed'in doğumunu muhteşem merasimler ve mevlid törenleriyle kutlayan ilk hükümdardır. Onun düzenlediği dinî törenler müslümanlarca ilgi ile takip edilmiş ve diğer İslâm ülkelerinde de tertiplenmesi âdet haline gelmiştir.

Kökböri ölümünden önce kendisi için Mekke'de bir türbe de yaptırmıştı. Ancak hac mevsiminde onun naaşını Mekke'ye götürmek için yola çıkan kafile bedevîlerin saldırısına uğradığından Kûfe'ye dönmek zorunda kaldı; Kökböri'nin naaşı burada Hz. Ali'nin türbesinin yakınına defnedildi.

Erbil merkez olmak üzere Hakkâri, Urfa, Harran gibi yerlerde bazan

bağımsız, bazan da Musul Atabegliği, Eyyûbîler, Anadolu Selçukluları ve Hârizmşahlar gibi devletlere bağımlı olarak hüküm süren Begteginliler bölgenin sosyal ve etnik yapısı üzerinde çok tesirli oldular. Batıda kendilerine yurt arayan Türkmenler ile Moğollar'ın önünden kaçıp gelenler kendi soylarından olan Erbil beylerinin yanlarında toplandılar. Bölge halkı onların idaresi altında rahat ve huzur içinde yaşadı. Muzafferüddin Kökböri'nin ölümünden sonra Abbâsîler'in eline geçen beylik toprakları daha sonra Moğollar tarafından istilâ edildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, s. 285, 355-358; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 200; İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir fi'ddevleti'l-Atâbikiyye (bi'l-Mevṣil) (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 15, 83-86, 113-114, 135-136, 177; a.mlf., el-Kâmil, XI, 483-484, 513-514; Bündârî, Senâ el-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 67, 181; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 32, 330; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. M. Hilmi Muhammed Ahmed), Kahire 1956-62, I, 147; Cüveynî, Tarih-i Cihângüşây (Öztürk), I, 36, 44; II, 124-125; III, 166, 169-170; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. Wüstenfeld), Kahire 1882, I, 435; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 212, 233, 249-250; a.mlf., Târih, s. 503-507; Zambaur, Manuel, s. 22; S. Lane - Poole, The Mohammadan Dynasties, Beirut 1966, s. 165; N. Elisséeff, Nur ad-Din un Grand Prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511-568/1118-1174), Damascus 1967, II, 557, 615-616; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 48, 50, 55, 56, 73, 75, 82, 83, 91, 106, 142, 240, 244-246, 262, 265, 319, 398; Abbâs el-Azzâvî, "Âl-i Bektekîn-Muẓafferüddîn Kökbörî ev emâretü Erbil fî ʿahdihim (522 h.-630 h.)", MMİADm., XXI/3 (1946), s. 404-418; XXI/4 (1946), s. 515-529; XXII/1 (1947), s. 55-64; XXII/2 (1947), s. 138-149; XXII/3 (1947), s. 223-231; Coşkun Alptekin, "Erbil'de Bir Türk Beyliği-Beyteginliler", Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1988, s. 1-10; "Begtiginliler", İA, II,

449-450; M. Streck, “İrbil”, a.e., V/2, s. 1055; İbrahim Kafesoğlu, “Kökbörü”, a.e., VI, 890 vd.; H. Fuchs, “Mevlid”, a.e., VIII, 172-173; Cl. Cahen, “Begteginids”, EI² (İng.), I, 1160-1161; D. Sourdel, “İrbil”, a.e., IV, 76-77.

Coşkun Alptekin

BEGÜM

Hindistan'da Bâbür ve halefleri devrinde (1526-1858) hükümdarların anne, kız kardeş ve dul kadınları gibi aile fertlerine verilen unvan.

Türkçe bey unvanının müennesi olan bu kelimenin begim (beg+i+m), bigim, begum, begam şekilleri de vardır. Hindistan'da 1526 yılına kadar böyle bir unvana rastlanmamakla birlikte bunun Timurlular'da kullanıldığı görülmektedir.

Bâbür'ün Veḳāyiʿi ile Gülbeden Begüm'ün Hümâyûnnâme'sinde begümler hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Burada bunların soy kütükleriyle Bâbür ve Hümâyun Şah zamanlarındaki faaliyetleri anlatılmaktadır. Ak Begim, Apak Begim, Ayşe Sultan, Çölî, Dildâr, Gevher Şad, Gülbeden (Hümâyûnnâme yazarı), Gülçehre, Gülizar, Gülruh, Hanzâde, Hatice, İsen Devlet, Mâhım, Mahdûme, Ma'sûme, Mihr Bânû ve Mihr-i Cihân XVI. yüzyılın en önde gelen begümleri olarak zikredilmektedir.

Bige Begüm, Nâsırüddin Hümâyun Şah'ın hanımıdır. Hint-Türk Devleti'nin büyük şahlarından Celâleddin Ekber'in annesi Hamide Bânû Begüm'dür. Nûreddin Cihangir'in eşi Nur Mahal veya Nûr-ı Cihân da sarayın önde gelen begümlerindendi. Cihangir'in oğlu Şehriyar da Lâdili adlı begümle evli idi. Şah Cihan, Cihanârâ (sonra Padişah Begüm) ile evlenmişti. Cihanârâ, Mümtaz Mahal adıyla şöhret bulmuş olup Tac Mahal gibi bir mimari şaheser onun adına yapılmıştır. Kendisine hazineden 1.000.000 rupi verilmekte iken Padişah Begüm olunca buna 600.000 rupi daha eklenmiştir. Evrengzîb'in begümü de yıllık 1.200.000 rupi gibi yüksek bir tahsisata sahipti.

Hint-Türk İmparatorluğu 1858'de II. Bahadır Şah'ın tutuklanması ile ortadan kalktı. Bu tarihten sonra İngiltere Hindistan'a yerleşerek hâkimiyetini kurdu. Böylece saraydaki begüm varlığı da sona erdi. Bununla beraber Hindistan'ın birçok yerindeki müslüman devletlerde idarecilerin eşleri begüm unvanını yaşattılar. İsmâilîler'in Ağa Hanlar'ının kadın ve kız çocukları da bu geleneği devam ettirdiler. Doğu ve Batı Pakistan'da,

Hindistan’daki müslümanlar arasında begüm tabiri gittikçe yaygınlaştı. Bugün de kullanılan bu unvan Pakistan’ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah’ın kız kardeşi Fâtıma Cinnah’ın da sıfatı olmuştur. Halen Pakistan’da çok fakir olanlar hariç evli kadınlar bu unvanı “hanım” karşılığında kullanmaktadırlar. Yine bu ülkede ve Hindistan’da kocalar ve hizmetçiler hanımlarına genellikle bu unvanla hitap etmektedirler. Son zamanlarda azalmakla birlikte bu unvan yeni doğan her kız çocuğunun âdeta geleneksel unvanı durumundadır. Begüm Türkiye’de de isim olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Vekāyi‘ (Arat), II, 587-588, ayrıca bk. İndeks; Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrebab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 145-147 ve ek A.; Ebü’l-Fazl-ı Allâmî, Âyîn-i Ekberî (trc. H. Blochmann), Calcutta 1873, s. 615; Abdülhamîd Lâhorî, Pâdişâhnâme, Calcutta 1867, I, 96; A. S. Bazmee Ansari, “Begum”, EI² (İng.), I, 1161.

Enver Konukçu

BEĞDİLİ

(bk. BEYDİLİ)

BEHÂŞİME

البهاشمة

Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ)

BEHCET MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1774-1834)

III. Selim ve II. Mahmud devri hekimbaşılarından, şair, tabip.

Babası Dîvân-ı Hümâyun kâtiplerinden Mehmed Emin Şükûhî Efendi, annesi meşhur hekimbaşılarından Büyük Hayrullah Efendi'nin kızı Nefîse Hanım'dır. Kardeşi Abdülhak Molla da II. Mahmud devri hekimbaşılarındandır. İstanbul'da doğdu, iyi bir medrese tahsili gördü. Yirmi yaşlarında iken Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Yahyâ Nâci Efendi'den Latince ve İtalyanca öğrendi. Bu arada bir nevi aile mesleği olan tıpla meşgul oldu ve bu alanda kendini yetiştirdi. Bir yandan da bazı medreselerde müderrislik yaptı. Şeyhülislâm Mekkî Efendi zamanında kendisine sâniye-i mîr-i mîrân (beylerbeyi) rütbesi verildi ve 1796'da saray hekimleri arasında yer aldı. Burada yedi yıl hizmetten sonra 1803'te hekimbaşılığa getirildi. Bu mevkide iken 1805 yılında Kuruçeşme'de bir tıbbiye mektebi açtırma teşebbüsünde bulundu. Ertesi yıl devrin Bahriye nâzırı tarafından hazırlanan bir takrirle donanmaya bağlı yeni bir tıphâne ve hastahane açıldı. Aynı tarihte İzmir kadılığı pâyesini aldı. III. Selim'in tahttan indirilmesi üzerine o da azledildi. II. Mahmud zamanında Mısır kadısı oldu (1812) ve sırasıyla Mekke, Medine ve İstanbul kadılıkları pâyelerini elde etti. 1817'de devrin nüfuzlu şahsiyeti Hâlet Efendi'nin tavsiyesiyle ikinci defa hekimbaşılığa getirildi. 1821'de Anadolu kazaskeri oldu ve Meclisi Vâlâ'da da görevlendirildi. Ancak aynı yıl yine Hâlet Efendi'nin bu defa menfi tesiriyle görevlerinden alınarak Keşan'a sürüldü. Bir süre sonra affedilerek üçüncü defa hekimbaşılığa ve daha sonra da Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. 1834 yılında yakalandığı şarbon hastalığından öldü. Mezarı Üsküdar Doğancılar'da Nasûhî Dergâhı (Camii) hazîresindedir.

Devrin idarecileri arasında da itibarlı bir yeri olan Behcet Efendi onlarla sık sık dış meseleler üzerinde tartışır ve genellikle görüşleri benimsenirdi. Gerek Yeniçeri Ocağı'nın ilgası, gerekse yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin teşkilâtlanması sırasında önemli hizmetleri geçmiş, II.

Mahmud tarafından birkaç defa taltif edilmiştir. Onun II. Mahmud'a verdiği bir lâyiha üzerine Şehzadebaşı'nda açılan Tıbhâne-i Âmire 1827'de öğretime başlamış, burada Batı'daki tıp kurumlarında okutulan anatomi, fizyoloji ve pratiğe dayalı klinik derslerine ağırlık verilmiş, bu dersler için Avrupa'dan hocalar getirtilmiştir. Osmanlılar'da karantina usulü de yine onun himmet ve çabalarıyla gerçekleşmiştir. Diğer taraftan eski çağlardan beri kullanılan halk ilâçlarıyla tedavi usullerini toplamaya çalıştığı Hezâr Esrâr adında bir kitap telifine başlamış, böylece hem eski tıbbın son temsilcilerinden hem de modern tıbbın öncülerinden biri olmuştur. Behcet Efendi yerli ve yabancı devlet büyüklerinin uğrak yeri olan Bebek'teki meşhur yalısında hayatı boyunca topladığı değerli kitaplardan oluşan bir de kütüphane kurmuştur.

Eserleri. 1. Hezâr Esrâr (İstanbul 1285). Behcet Mustafa Efendi'nin yazmaya başladığı bu eser, eski tıbba dair çoğu folklorik mahiyette bilgileri ve bazı ilâç formüllerini ihtiva etmektedir. Eseri 850. maddeden itibaren Abdülhak Molla yazmaya devam etmiş, ancak o da bitirememiştir. Daha sonra oğlu Hayrullah Efendi tarafından 1000 madde olarak tamamlanmıştır. Eserin taş baskısı olarak yapılmış tarihsiz bir neşri daha vardır. 2. Tertîb-i Eczâ. Hacılar için hazırlanmış bir sağlık rehberidir. Mustafa Reşid Efendi'nin (ö. 1830) hazırladığı eser Behcet Efendi tarafından gözden geçirilerek bazı ilâveler yapılmış ve hacla ilgili Mehmed Edib'in Nehcetü'l-menâzil (İstanbul 1232; Bulak 1250, 1252, 1256) ile Murad Nakşibendî'nin Nebzetü'l-menâsik (İstanbul 1274) adlı eserleriyle bir arada basılmıştır. 3. Kolera Risâlesi (İstanbul 1247). Kolera mikrobunun henüz keşfedilmediği bir dönemde kaleme alınan bu eser koleranın belirtileri, bu hastalıktan korunma ve tedavi yollarıyla ilgili olup Almanca'ya (bk. Şehsuvaroğlu v.dğr., s. 154) ve Arapça'ya (bk. Callagher, s. 301) tercüme edilmiştir. 4. Makāle fî emrâzi'l-firengiyye. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Abdülhak Molla adına kayıtlı olan (TY, nr. 4209) ve 1243 (1827-28) tarihli müellif nüshası olduğu belirtilen risâle aslında Behcet Efendi'ye aittir.

Behcet Mustafa Efendi ayrıca Batı dillerinden bazı risâlelerle (bk. Şehsuvaroğlu, s. 153) Abdurrahman el-Cebertî'nin Maẓharü't-taḳdîs bi-ẕehâbi devleti'l-Fransîs'ini Târîh-i Mısır (İstanbul 1282) ve Buffon'un Histoire Naturelle'ini de Târîh-i Tabîî (İstanbul 1281) adlarıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Fizyoloji alanındaki tercümesi üzerine ise E. Kâhya Mustafa

Behçet Efendi'nin "Fizyoloji Tercümesi" Adlı Kitabı, Çağında Avrupa'da ve Bizde Fizyoloji Çalışmaları adıyla bir araştırma yapmıştır. Aynı zamanda şair olan Mustafa Behcet Efendi'nin çeşitli şiir mecmualarında şiirleri, Arif Hikmet ve Fatin tezkirelerinde ise şiirlerinden örnekler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şânizâde, Târih, I, 236; III, 244; Fatîn, Tezkire, s. 29 vd.; Rıza Tahsin, Mir'ât-ı Mektebi Tıbbiyye, İstanbul 1328, I, 4; Cevdet, Târih, V, 264; X, 215; Sicill-i Osmânî, II, 31; Osmanlı Müellifleri, III, 209-210; Osman Şevki [Uludağ], Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbet Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 154; Ergun, Türk Şairleri, II, 772; Feridun Nâfiz Uzluk, Türk Tıbbiyesinin 748. Yıldönümü Dolayısıyla Hekimbaşı Mustafa Behçet Zâti: Eserleri Üstüne Bir Araştırma, Ankara 1954; a.mlf., "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi'nin Kitapları ve İslamlarda Bitik Sevgisi, Bitik Evleri", Türk Tıp Tarihi Arkivi, I/3, İstanbul 1935, s. 87-100; Veli Behçet Kurdoğlu, Şâir Tabîbler, İstanbul 1967, s. 238-245; Özege, Katalog, II, 553; III, 1312, 1316; IV, 1747, 1752, 1831; Nancy Callagher, "Late Contributions to Arabic Medicine: A Treatise on Cholera", Proceedings of The First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 300-303; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 217-219; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 152-154; Süheyl Ünver, "Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Kitaplarındaki İmzalar Hakkında", Dirim, XXXVIII/3-4, İstanbul 1963, s. 145-149; Nuran Yıldırım, "Türkçe Basılı İlk Tıp Kitapları (1232/1817-1273/1856)", JTS, III (1979), s. 444, 446; Ayşegül Demirhan, "Ondokuzuncu Yüzyılda Üç Ünlü Türk Hekimi ve Bazı Belgeler", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 46, İstanbul 1983, s. 198-199; B. Lewis, "Bahdjat Muṣṭafa Efendi", EI² (Fr.), I, 948.

Nil Sarı

BEHCETÎ HÜSEYİN

Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun 1678 yılında Çehrin Kalesi'ni fethini anlatan Mi'râcü'z-zafer adlı eserin müellifi.

(bk. Mİ'RÂCÜ'z-ZAFER)

BEHCETÎ SEYYİD İBRÂHİM

XVII. yüzyılda Köprülü ailesinin hizmetinde bulunan ve Silsiletü'l-âsafiyye adlı eserinde bu aileden yetişmiş vezîriâzamların biyografilerini yazan Osmanlı tarihçisi.

(bk. SİLSİLETÜ'l-ÂSAFİYYE)

BEHCETÜ'l-FETÂVÂ

بهجة الفتاوى

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarını toplayan eser.

Şeyhülislâm Abdullah Efendi'nin verdiği fetvalar kendi hayatında toplanarak bir kitap haline getirilmişse de derlemeyi yapan şahıs eserin tertibine gereken itinayı göstermediğinden meseleler genellikle düzensiz bir şekilde sıralanmış bulunuyor, bu da eserden faydalanmayı güçleştiriyordu. Bu sebeple, bir süre Abdullah Efendi'nin hizmetinde bulunmuş olan Fetva Emini Mehmed Fıkhî el-Aynî eseri yeniden ele alarak klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlemiş ve buna Abdullah Efendi'nin daha sonra vermiş olduğu fetvaları da eklemiştir. Aynî ayrıca kadı ve müftülerin kolaylıkla faydalanmasını sağlamak maksadıyla, fıkıh kitaplarında bu fetvalara mesned teşkil eden hükümleri, kaynağın adını, bab ve faslını da belirtmek suretiyle her fetvanın yanında Arapça metinleriyle kaydetmiş ve bu fetva mecmuasına Behcetü'l-fetâvâ adını vermiştir. Behcetü'l-fetâvâ'nın Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bazı nüshalarının 1733-1743 tarihleri arasında istinsah edilmiş olması, eserin bu son şeklini Abdullah Efendi henüz hayatta iken almış olduğunu göstermektedir.

Aynî tarafından yazılan bir mukaddimeden sonra akaidle ilgili birkaç fetva ile ardından klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre ibadet ve muâmelât konularında sıralanan fetvalardan oluşan eserde sade bir Osmanlı Türkçesi kullanılmış olup fetvalar soru-cevap şeklinde düzenlenmiştir. Eser günlük hayatta karşılaşılan meselelere verilen fetvaları ihtiva ettiğinden devrinin toplum yapısını ve sosyal hayatını aksettirmesi bakımından önemlidir.

Osmanlılar'ın en önemli fetva mecmualarından biri olan eser tek cilt halinde Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukūl adıyla iki defa basılmıştır (İstanbul 1266, 1289). Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası yanında yalnız Arapça metinlerini ihtiva eden Nuķūlü Behceti'l-fetâvâ bi'l-ʿArabiyye adıyla bir yazma nüsha da mevcuttur (Esad Efendi, nr. 576).

İstinsahlar sırasında kâtiplerin Arapça metinlerde ve özellikle kitap, bab ve fasıl isimlerinde hatalar yapmış olmaları sebebiyle düzenlendiği belirtilen bu nüsha 223 varak olup 1752 yılında bitirilmiştir.

Hilmar Krüger, özellikle Behcetü'l-fetâvâ'yı esas alarak XVII-XIX. yüzyıl Osmanlı şeyhülislâmlarının milletlerarası hukuka dair verdikleri fetvalar üzerine bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Yenişehrî, Behcetü'l-fetâvâ, İstanbul 1266, s. 2; Danişmend, Kronoloji, IV, 534; Özege, Katalog, I, 123; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 79.

Ahmet Özel

BEHCETÜ’l-HADÂİK

بهجة الحدائق

Eski Anadolu Türkçesi’nin ilk dönemine ait bir vaaz kitabı.

Tam adı Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti’l-halâik olan eserin müellifi kesin olarak bilinmemektedir. Süleymaniye nüshasına göre (İbrâhim Efendi, nr. 354, vr. 1b) Nâsırüddin b. Ahmed b. Muhammed tarafından kaleme alınmıştır.

Keşfü’ẓ-ẓunûn’a dayanan bazı kaynaklarda ise (Buluç, TDED, VI, 119) müellif olarak Sa‘dü’l-Yemenî gösterilmektedir. Halbuki bu zat Behcetü’l-hadâik’tan sonra telif edilen Behcetü’l-hüsnâ fî nazmi’l-esmâi’l-hüsnâ adlı eserin müellifidir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 258; Canpolat, s. 8). Yazılış yeri ve tarihi de kesin olarak bilinmemekle birlikte üzerinde inceleme yapan araştırmacılar, eserin XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başlarında Anadolu’da yazılmış olabileceği konusunda birleşmişlerdir.

Dinî ve ahlâkî konuları içine alan eser, Arapça ve Farsça bilmeyen vâizlerin isteği üzerine (s. 3), Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli vaaz kitaplarından faydalanılarak telif edilmiştir. Bu dillerden kitaba alınan manzum parçaların tercümeleri de yine manzum olarak verilmiştir.

Behcetü’l-hadâik, “meclis” adı verilen ve başlıkları Arapça olarak yazılan kırk bir bölüme ayrılmıştır. Eser yazılış sebebinin, mahiyetinin ve adının açıklandığı bir mukaddime ile başlar. Daha sonra tevhid, Kur’an, âlimler, Allah’ın fazlı, ölüm, sabır, istiâze*, ibadet, fitre, zikir gibi konular; receb, şâban, ramazan, zilhicce gibi ayların faziletleri; ramazan ve kurban bayramları; arefe, cuma, aşure, kadir, mi‘rac gibi önemli gün ve geceler; Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması, Hz. Mûsâ’nın Firavun’u imana daveti, Hz. Yûsuf kıssası, Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edilmesi; Hz. Muhammed, Ya‘kub, Yûsuf, İbrâhim, Mûsâ peygamberlerin vefatları, ayrıca çeşitli konulardaki âyet ve hadislerin anlamları üzerinde durulur.

Mensur olan eserde bir hitabet üslûbu hâkimdir. Yer yer sorulu cevaplı bilgiler arasında “azîz-i men, yâ bende, okıgıl yâ mukri” gibi hitap cümlelerine rastlanır. Konular işlenirken pek çok âyet ve hadis zikredilmiş, yer yer nükteli sözlerle latifeler ve hikâyeler anlatılmıştır. Eserde zaman zaman konuyla ilgili birtakım manzumelere de yer verilmiştir. Bunlar kaside, mesnevi, kıta, rubâî ve beyit türünde aruz ve hece ölçüsüyle yazılmış parçalardır. Bir kısmı Arapça (otuz dört beyit), bir kısmı Farsça (kırk iki beyit) olan bu manzumelerin tamamı 492 beyit kadardır. Dinî bir karakter taşımakla beraber fazla bir sanat değeri bulunmayan bu sade şiirler Ahmed Yesevî’nin sûfiyâne manzumelerini andırır.

Behcetü’l-hadâik dil bakımından karışık bir yapıya sahiptir. Bir yandan “râzı bolmak (razı olmak), bodak (boya), yalgan (yalan), acığ (acı), işge (işe), yatga sen (yatacaksın), ölgesi (ölecek), birmek (vermek), barlık (varlık)” gibi Kâşgarlı Mahmud’un XI. yüzyıl Oğuzca’sı için verdiği dil özelliklerini taşımakta, öte yandan da “dağı, dahı, âşıkum, sever-sinê, yigregüz, datlurak” gibi Eski Anadolu Türkçesi’nin XIII-XIV. yüzyıl metinlerinde yer alan özellikler göstermektedir. Buna benzer dil farklılıkları başka eserlerde de görülmekle birlikte Behcetü’l-hadâik’ta pek çoktur. Bu ise müellifin, sahip olduğu eski dil geleneğiyle Anadolu’da yeni teşekkül eden henüz yerleşmemiş bir imlâ arasında bocaladığını göstermektedir. Bu bakımdan benzerleri çok az olan bu kitap, Moğol istilâsının yok ettiği eserler boşluğunu bir ölçüde doldurmakta, XI. yüzyıl eski Türkçe’si ile XIII. yüzyıl Anadolu Türkçesi arasında köprü vazifesi görmektedir.

Eserin, dil yapısını en iyi yansıtan, 703 (1303) yılında Ebû Bekir b. Şeyh Ali b. Muhammed tarafından istinsah edilen 353 sayfalık eksik bir nüshası Bursa’dadır (Orhan Ktp., Kurşunluoğlu Kitapları, Tasavvuf, nr. 5). 880’de (1475) Ahmed b. Hüseyin b. Hacı Mûsâ tarafından yazılan 325 yapraklık, dil bakımından yenileştirilmiş diğer bir nüshası ise İstanbul’dadır (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 354). Bunlardan başka Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde (bk. Coşan, s. 159) yine dili yeni 140 yapraklık, 20-41. meclisleri eksik bir nüsha ile Almanya’da bulunan ve Türkçe yayınlarda Marburg nüshası olarak geçen 291 yapraklık Berlin (Staatsbibliothek, nr. 1076) nüshası vardır.

Behcetü’l-hadâik’ı ilim âlemine ilk olarak İsmail Hikmet Ertaylan tanıtmış

(TDED, III/3-4, s. 275-293), daha sonra bir önsöz ilâvesiyle Bursa nüshasının tıpkıbasımını yayımlamıştır (İstanbul 1960). Muharrem Ergin de Süleymaniye nüshasını bulmuş ve yazarını Nâsırüddin Ahmed b. Muhammed olarak belirlemiştir (TDED, IV/1-2, s. 132). Eser üzerinde bir dizi çalışma yapan Sadettin Buluç ise önce imlâ, ses ve şekil özelliklerini inceleyerek tevhid bahsi, Hz. Hüseyin'in şahadeti faslı ve bir kısım manzum parçaları yayımlamış (TDED, VI, 119-131; VII/1-2, s. 17-44), daha sonra da o zamana kadar yayımlanmamış manzum parçaları neşrederek bazı dil özellikleri üzerinde durmuştur (TDAY Belleten, s. 161-201). Ayrıca eserin Bursa ve Süleymaniye nüshalarını dil bakımından karşılaştırarak daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir (TM, XIV, 151-197). Behcetü'l-hadâik üzerinde mezuniyet teziyle çalışmalara başlayan Mustafa Canpolat, seçilmiş manzum parçalardaki imlâ, ses ve şekil özellikleri üzerinde durmuş, doktora çalışmasında ise eser hakkında geniş bilgi vererek yazı, ses, şekil ve kelime özelliklerini inceleyip indeksini hazırlamıştır (bk. bibl.). Ayrıca yayımladığı bir makalede de eserin yazarı, yazılış yeri, tarihi ve dil özelliklerini konu edinmiştir (TDAY Belleten, s. 165-175). Esat Coşan da Ankara nüshasını, emekli hâkim İbrahim Tollu'nun Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne bağışladığı kitaplar arasında bularak tanıtmıştır (AÜİFD, XII, 159-161). Berlin nüshasını ise Hanna Sohrweide tanıtmış, eser hakkında bilgi vermiştir (Türkische Handschriften, s. 17-18).

BİBLİYOGRAFYA

Nâsırüddin b. Ahmed b. Muhammed, Behcetü'l-hakāyık fî mevâizi'l-halâyık, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 354; Behcetü'l-hadâik (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 30-34; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 258; Mustafa Canpolat, Behcetü'l-ḥadā'iḳ fı mev'izeti'l-ḥalā'ik İncelemesi (mezuniyet tezi, 1960), İÜ Ed.Fak., Türkiyat Araştırma Merkezi, T. nr. 532; a.mlf., Behcetü'l-ḥadā'iḳ fî mev'iẓeti'l-ḫalā'iḳ (doktora tezi, 1965), AÜ DTCF Ktp., Yazma Eserler nr. 9; a.mlf., "Behcetü'l-ḥadā'iḳ'in Dili Üzerine", TDAY Belleten 1967 (1968), s. 165-175; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 140-146; Zeynep

Korkmaz, Sadrü’d-din Şeyhoğlu Marzubânnâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 21-28; Hanna Sohrweide, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1974, s. 17-18; Büyük Türk Klasikleri, I, 254; İsmail Hikmet Ertaylan, “VII. H./XIII. M. Asra Ait Çok Değerli Bir Türk Dili Yadigârı Behcet ül-hadâik fi mev’izet ül-halâik”, TDED, III/3-4 (1949), s. 275-293; Muharrem Ergin, “Bursa Kitaplıklarındaki Türkçe Yazmalar Arasında”, a.e., IV/1-2 (1950), s. 132; a.mlf., “Türkoloji Çalışmaları I”, a.e., IX (1959), s. 137; Sâdettin Buluç, “Eski Bir Türk Dili Yadigârı Behcetü’l-ḥadā’iḳ fı mevʿiẓeti’l-ḫalā’iḳ”, a.e., VI (1955), s. 119-131; a.mlf., “Behcetü’l-ḥadā’iḳ fı mevʿiẓeti’l-ḫalā’iḳ’den Örnekler”, a.e., VII/1-2 (1956), s. 17-44; a.mlf., “Behcetü’l- ḥadā’iḳ fı mevʿiẓeti’l-ḫalā’iḳ’ten Derlenmiş Koşuklar”, TDAY Belleten 1963, s. 161-201; a.mlf., “Bir Eserin İki Yazma Nüshası”, TM, XIV (1965), s. 151-197; Mecdut Mansuroğlu, “Şerhü’l-Menâr’ın Dili Hakkında”, TTK Bildiriler, V (1960), s. 367-374; Esat Coşan, “Behcetü’l-ḥadāʾiḳ’in Yeni Bir Nüshası”, AÜİFD, XII (1964), s. 159-161; TA, XXXII, 394; TDEA, I, 376-377.

Mustafa Erkan

BEHCETÜ’l-MECÂLİS

بهجة المجالس

İbn Abdülberr’in (ö. 463/1071) ahlâkî, edebî ve hikemî konulara dair antolojik eseri.

Başta hadis ve fıkıh olmak üzere tarih, siyer, kıraat ilimleri, biyografi gibi sahalarda eser vermiş çok yönlü bir âlim olan İbn Abdülber enNemerî’nin, Tuleytula (Toledo) emîrlerinden Muzaffer b. Eftas’a ithafen yazdığı (bk. Brockelmann, GAL, I, 454) ve tam adı Behcetü’l-mecâlis ve ünsü’l-mücâlis olan geniş hacimli eser, onun edebî literatüre dair zengin bilgi ve kültürünün ürünüdür. Nitekim kitap, müellifin “edebiyat sahasının bir süvarisi” olduğunun delili sayılmıştır (bk. İbn Saîd el-Mağribî, II, 408).

Behcetü’l-mecâlis bir mukaddime ile 124 babdan oluşur. Eserin antolojik mahiyette olması muhtevasını sistemli bir tasnife tâbi tutmayı güçleştirmekle birlikte başlıca konularını sohbet ve konuşma âdâbı, insanın dünya hayatı ve imkânları karşısındaki tavrının nasıl olması gerektiği, yolculuk ve karşılıklı ziyarette bulunmanın âdâbı, insanların hak ve sorumlulukları, siyaset ahlâkı, ahlâkî erdemler ve fenalıklar, akıl ve ahmaklık, ebeveyn-evlât, yönetici-yönetilen, erkek-kadın gibi çeşitli zümreler arasında ahlâkî ve sosyal münasebet kuralları, giyim kuşam ve yeme içme gibi günlük faaliyetlerle ilgili görgü kuralları, anlatılmak istenenlerin daha kolay öğrenilmesini sağlamak üzere konuların üçlü, dörtlü ve beşli maddeler halinde sıralandığı özdeyişler, belâlara sabır ve ünlülerin ölüm döşeğinde söylediği uyarıcı mahiyetteki sözler oluşturur.

Müellifin mukaddimede yer alan düşüncesine göre ilim yapmak isteyenler için Kitap ve Sünnet’e ait bilgileri özümsedikten sonra en faydalı çalışma edebiyat alanındaki araştırmalardır. Zira bu alan ruha hayat veren, akıl ve zekâyı keskinleştiren, erdemler kazandıran, insanı bayağı duygu ve düşüncelerden kurtaran hikmetlerle doludur. Bu meziyetleri kazanabilmek için Kur’an ve Sünnet’in gösterdiği doğrultuda eğitilmiş bilge kişilerin, âlim ve ediplerin nazım ve nesir halindeki özdeyişlerini bilmek gereklidir.

İbn Abdülber ayrıca Arap ve Fars edebiyatı ile diğer milletlerin hikemiyatını derlemenin yararına işaret etmekte, kitabını tertip ederken gerek ulaşabildiği eserlerden derlemeler yapmak, gerekse kendi birikimini aktarmak suretiyle edebî ve hikemî kaynaklardan faydalandığını bildirmektedir. Gerçekten Behcetü'l-mecâlis'te bazan Sokrat, Eflâtun, Aristo, Hipokrat, Galen gibi filozof ve hekimlere, bazan da İskender'e isnat edilen hikemiyatla Grek kültüründen; Büzürcmihr, Erdeşîr, Enûşirvân gibi İranlı hakîmlere isnat edilen hikemiyatla da İran kültüründen örnekler verilmiştir. Bununla birlikte eser Arap-İslâm literatürü ağırlıklı olup bu yönüyle Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin Ṣıvânü'l-ḥikme, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin es-Saʿâde ve'l-isʿâd, İbn Hindû'nun el-Kelimü'r-rûḥâniyye, İbn Miskeveyh'in Câvidân-ḫıred, İbn Fâtik'in Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kilem adlı kitapları gibi daha çok felsefî mahiyette ve İslâmî literatürle birlikte Grek, Fars ve Hint kaynaklı hikemiyata da geniş ölçüde yer veren antolojik eserlerden ayrılır ve İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ıyla İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'ini hatırlatır. Öte yandan "daha faydalı ve verimli olması için" yer yer aynı bab içinde zıt görüşleri ifade ve telkin eden sözler ihtiva etmesi bakımından da Câhiz'a nisbet edilen Kitâbü'l-Meḥâsin ve'l-eżdâd adlı eseri andırır. Müellif başvurduğu kaynakların isimlerini vermemekle birlikte eserin metot ve muhtevasına bakılırsa bu kaynakların başında İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ ve Kitâbü'l-Maʿârif'i, Câhiz'ın el-Beyân ve't-tebyîn ve Kitâbü'l-Ḥayevân'ı, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin eṣ-Ṣadâḳa ve'ṣ-ṣadîḳ'ı gibi antolojik eserlerle Taberî'nin Târîḫ ve Tefsîr'inin geldiği görülür. Eserin tertibinde Ümeyye b. Ebü's-Salt, İmruülkays ve Züheyr b. Ebû Sülmâ gibi bazı Câhiliye dönemi şairleriyle Hassân b. Sâbit, Ebû Temmâm, Mütenebbî, Ferezdak, Ebû Nüvâs, Ebü'l-Atâhiye ve daha birçok ünlü şairin divanlarından istifade edilmiştir. Ayrıca Hayyân b. Hakem el-Gazâl, Yûsuf b. Hârûn el-Kindî, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Nusayr el-Kâtib gibi Endülüslü şairlerden nakiller yapılmıştır. Behcetü'l-mecâlis'te başka kaynakların zikretmediği manzum ve mensur ifadeler de bulunmaktadır. Nitekim Mısırlı bir şair olan Mansûr el-Fakıh'e ve Bağdatlı Mahmûd el-Verrâk'a isnat edilen şiirler neredeyse birer divan genişliğinde olup sadece Behcetü'l-mecâlis vasıtasıyla bilinir; aynı şekilde Ebü'l-Atâhiye'ye isnat edilen bazı manzumeler adı geçenin matbu divanında bulunmamaktadır. Ebû Bekir el-Arzemî, Mahmûd b. Hüseyin (Küşâcim), Hâlid b. Yezîd el-Kâtib, Saîd b. Humeyd, Sehl el-Verrâk, Ebü'l-Ferec el-

Bebbega’ ve Hasan-ı Basrî gibi kişilerin bazı manzumeleri de bu eser vasıtasıyla bilinmektedir. Behcetü’l-mecâlis’te tamamı otuz yedi beyit olan müellifin kendi manzumeleri de bulunur (bk. I, 165-166, 284, 391, 525; II, 27, 104-105).

Müellif mukaddimede de belirttiği gibi hemen her babın başında bir veya birkaç hadis zikrederek konuya girer; ayrıca başta dört halife olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerin önde gelen âlimlerinin edebî ve hikemî sözlerine geniş yer verir. Esasen Behcetü’l-mecâlis’in telifinde İslâmî edep ve ahlâk telakkisine titizlikle riayet edilmiş olup eser bu yönüyle İbn Kuteybe ve Câhiz gibi müelliflerin aynı türde olan, ancak yer yer İslâm ahlâkı ile uzlaştırılamaz görüşler taşıyan sözler, müstehcen fıkra ve nükteler aktaran kitaplarından ayrılır. İbn Abdülber nâdiren zikrettiği bu tür ifadeleri tenkit etmekten geri durmamıştır. Muselâ zulüm ve haksızlığa

dair olan babda Mütenebbî’nin, “Zulmetmek insanın mayasında vardır; bu yüzden eğer zulmetmeyen birini görürsen bil ki o bir sebepten dolayı zulmetmiyordur”; “Olayları ve insanları benim kadar iyi tanıyan bir kimse okunu merhametsizce fırlatır” anlamındaki beyitlerini zikrettikten sonra bu anlayışın, “Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu ahlâk ilkelerini hazmetmemiş, Peygamber’in sünnetini özümsememiş ve bu yüzden bağışlama, hoşgörü, şefkat, merhamet gibi yüksek erdemler kazanmamış olan fâsıkların ahlâkı” olduğunu belirtir (I, 366). Aynı şekilde meçhul bir şaire ait olup istibdadı öven birkaç beyit kaydettikten sonra bu anlayışı reddederek âlimler nezdinde istibdadın yerilmiş, meşveretin ise övülmüş olduğunu, fâsıklardan başkasının istibdadı hoş göremeyeceğini ifade eder (I, 456-457). Bundan başka eserde yer yer rivayetlerin metin ve senet tenkitleri, fıkhî görüşler, biyografik bilgiler ve bazı terimlerin tariflerine de rastlanır. Ayrıca bazı konular hakkında ayrıntılı bilgi için müellifin et-Temhîd, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm ve el-İstî‘âb adlı eserlerine göndermeler yapılır.

Behcetü’l-mecâlis, edebî kıymeti dolayısıyla sonraki bazı Endülüslü müelliflerce edebî ve hikemî konularda kaynak olarak kullanılmış (meselâ bk. Ebü’l-Hayr el-İşbîlî, s. 277; Kādî İyâz, s. 207), İbn Liyûn et-Tücîbî tarafından Buġyetü’l-müʾânis min Behceti’l-mecâlis ve ünsi’l-mücâlis başlığıyla ihtisar edilmiştir (bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 380). Dünya kütüphanelerinde birçok yazması bulunan (bk. Brockelmann, GAL, I, 454;

Suppl., I, 629) eserdeki emsâl*den bir kısmı Mecelletü’l-muḥîṭ’in zeylinde basılmış (Kahire 1907), ayrıca aynı yerde ve yılda İbnü’l-Mukaffa‘ın el-Edebü’l-kebîr’i ile birlikte Cevâhirü’l-ḥukemâʾ adıyla neşredilmiştir (bk. Brockelmann, GAL, I, 454). Behcetü’l-mecâlis’in tamamının tahkiki, Kahire Dârü’l-Kütüb (Edeb, nr. 342, 1366) ve Murat Molla (nr. 1487) kütüphanelerindeki yazmalarla Ezher Üniversitesi Kütüphanesi Revâku’l-Megāribe bölümünde bulunan yazma nüshadan istifade edilerek Muhammed Mürsî el-Hûlî tarafından yapılmış ve ilki iki cilt (Kahire 1962), ikincisi üç cilt (Beyrut 1982) halinde olmak üzere iki defa yayımlanmıştır. Başında İbn Abdülberr’in hayatı ve eserleri hakkında genel bilgilerle özellikle Behcetü’l-mecâlis’in tanıtımını ihtiva eden bir mukaddimenin yer aldığı bu neşre eklenen dipnotlarda müellifin kendilerinden nakillerde bulunduğu kişiler hakkında kısa biyografik bilgiler verilmiş, eserde yer alan manzumelerin tamamına yakınının kaynakları gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis (nşr. Muhammed Mürsî el-Hûlî), Kahire 1962, nâşirin mukaddimesi, I, 7-33; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 368; İbn Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu’l-enfüs ve mesraḥu’t-teʾennüs fî müleḥi ehli’l-Endelüs (nşr. Muhammed Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 294-295; Kādî İyâz, el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 207; Ebü’l-Hayr el-İşbîlî, Fehrese, s. 277; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 407-408; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 258; Serkîs, Muʿcem, I, 160; Brockelmann, GAL, I, 454; Suppl., I, 629; II, 380; Ömer Ferrûh, Târîḫu’l-edeb, IV, 588; Leys Suûd Câsim, İbn ʿAbdilber el-Endelüsî ve cühûdühû fi’t-târîḫ, Mansûre 1408/1988, s. 228-229.

Mustafa Çağrıcı

el-BEHCETÜ'l-MERDİYYE

البهجة المرضيّة

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sine yazdığı şerh.

(bk. ELFİYYE)

BEHCETÜ’t-TEVÂRÎH

بهجة التواريخ

Fâtih devri tarihçilerinden Şükrullah’ın (ö. 864/1459-60) Vezîriâzam Mahmud Paşa adına yazdığı Farsça umumi tarih.

1456-1459 yılları arasında Bursa’da kaleme alınan Behcetü’t-tevârîẖ on üç bölümden (bab) meydana gelmiştir. İlk sekiz bölümde kâinatın ve Hz. Âdem’in yaratılışından, Çin, Türk, Rum, Hint, Habeş gibi kavimlerden, Hz. Peygamber’in nesebi, doğumu, hayatı, aşere-i mübeşşere, sahâbîler, mezhep imamları, tanınmış âlimler ve şeyhlerden bahsedilir. Bu bakımdan ilk sekiz bölüm bir İslâm tarihi mahiyetindedir. Meşhur Yunan filozofları ve bazı din büyüklerinin anlatıldığı bölümlerden sonra gelen on birinci bölüm İran şahlarına, gayri müslim hükümdarlar ve İslâm hükümdarlarına, on ikinci bölüm Emevî, Abbâsî, Alevî hânedanlarına ve Selçuklular’a, son bölüm ise, Osmanlı tarihine ayrılmıştır. Müellif eserini Fâtih Sultan Mehmed ile veziri Mahmud Paşa’yı överek bitirir; bu arada Fâtih döneminin tarihini ayrı bir ciltte yazmayı düşündüğünü belirtir. Behcetü’t-tevârîẖ’in en orijinal bölümleri müellifin yaşadığı Çelebi Mehmed, II. Murad ve Fâtih dönemleridir.

Şükrullah eserini yazarken kullandığı kaynakları kısmen belirtir; Ahmedî’nin İskendernâme’si ile müellifi ve mahiyeti hakkında bilgi bulunmayan Sahîhü’t-tevârîh bunlardan ikisidir. Behcetü’t-tevârîẖ önemli bir kaynak olduğu halde Câmiʿu’t-tevârîẖ müellifi Zaîm Mîr Mehmed’in dışındaki tarihçilerin dikkatini pek çekmemiştir.

Behcetü’t-tevârîẖ’in İstanbul’da (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3059; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4902; TSMK, Revan, nr. 1538, 1539; İÜ Ktp., FY, nr. 811; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4203, Ayasofya, nr. 2990, Serez, nr. 1891) ve yurt dışındaki kütüphanelerde (Viyana, Londra, Paris, Petersburg, Münih) birçok yazması vardır. Eserin ilk redaksiyonu gibi görünen Nuruosmaniye nüshasında Şükrullah, Ertuğrul Bey’in soyunun Gökalp b. Oğuz’a ulaştığını söyler. Müellif bu bilginin kendisine, II. Murad tarafından 852 (1448)

yılında elçi olarak gönderildiği Karakoyunlu Hükümdarı Mirza Cihan Şah'ın meclisinde Moğol yazısı ile yazılmış bir kitaptan naklen verildiğini belirtir. Yine yalnız bu nüshada vezir Mahmud Paşa'nın adı "Sebeb-i Te'lif" kısmında II. Mehmed'den sonra geçmektedir. Mahmud Paşa'nın vezîriâzamlıktan azli gibi bazı siyasî sebepler, on iki bab olan bu nüshanın diğer nüshalara göre farklılıklar göstermesine yol açmış olabilir.

Behcetü't-tevârîḫ 937 (1530-31) yılında Mustafa Fârisî tarafından Mahbûbü kulûbi'l-ârifîn adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Mustafa Fârisî, tercümesinde Behcetü't-tevârîḫ'in baş kısımlarını biraz değiştirmiş, bazı yerlerini de kısaltmıştır (tercümenin nüshaları için bk. Atsız, s. 42). Behcetü't-tevârîḫ'in Osmanlılar'a ait bölümü, Farsça metin ve Almanca tercümesiyle birlikte Theodor Seif tarafından 1925 yılında Mitteilungen zur osmanischen Geschichte'nin ikinci cildinde (s. 63-128) neşredilmiştir. Bu yayında Münih ve Viyana nüshaları kullanılmıştır. Nihal Atsız da eserin baş tarafı ile eski Türkler'e ve Osmanlılar'a ait bölümlerini Türkçe'ye çevirip notlar ekleyerek Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi (İstanbul 1939) adıyla yayımlamıştır. Bu neşir, eserin İstanbul kütüphanelerindeki yazmalarıyla Seif neşrinin karşılaştırılmasına dayandığından

daha mükemmeldir. Atsız bu tercümeyi daha sonra gözden geçirerek Osmanlı Tarihleri içinde tekrar neşretmiştir (bk. bibl.). İlk baskıda Türk boylarıyla ilgili olarak verilen geniş bilgi ve açıklamalara bu neşirde yer verilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

N. Atsız, Şükrullah Behcetüttevârîh (Osmanlı Tarihleri içinde), İstanbul 1949, s. 36-76; Taşköprizâde, Şeḳāʾiḳ, s. 94-97, 116; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 114-115; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 452; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 258; Sicill-i Osmânî, III, 154; Storey, Persian Literature, I, 91-92; Babinger (Üçok), s. 20-22.

Ayla Demiroğlu

BEHÇET, Hulusi

(ö. 1889-1948)

Kendi adıyla anılan “behçet hastalığı”nı keşfeden Türk hekimi.

İstanbul’da doğdu. Maarif müdürlerinden Ahmed Behcet’in oğludur. Beyrut Fransız Okulu’nda ve Beşiktaş Rüşdiyesi’nde okudu. Tıp tahsilini İstanbul’da Gülhane Askerî Tabâbet ve Tatbikat Mektebi’nde yaptı, buradan 1910’da mezun oldu. 1914’e kadar aynı hastahanenin cildiye kısmında asistan olarak çalıştı. Bu tarihten itibaren Kırklareli Askerî Hastahanesi başhekim muavinliği yaptı, daha sonra 1918’e kadar cildiye mütehassısı olarak Edirne Askerî Hastahanesi’nde bulundu. Bir yıl süreyle Budapeşte ve Berlin’de incelemeler yaptı. İstanbul’a dönünce bir süre serbest hekim olarak çalıştı. 1923’te tayin edildiği Hasköy Emrâz-ı Zühreviyye Hastahanesi başhekimliğinde altı ay kaldıktan sonra on yıl süreyle Gureba Hastahanesi’nde cildiye mütehassısı olarak görev yaptı. 1933’teki üniversite ıslahatında İstanbul Tıp Fakültesi Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği’ne profesör olarak tayin edildi, 1939’da kendisine ordinaryüslük pâyesi verildi.

Hulusi Behçet, bütün dünyada “behçet hastalığı” adıyla bilinen bir hastalığı yaptığı uzun araştırmalar sonunda keşfetmiş ve çalışmalarını ilmî metotlarla temellendirerek tıp dünyasına takdim etmiş ve bugünkü ününe kavuşmuştur. Bu konudaki çalışmalarını 1936’da “Ağız ve Tenasül Uzuvlarında Husüle Gelen Aftöz Tegayyürlerle Aynı Zamanda Gözde Görülen Virütik Olması Muhtemel Teşevvüşler Üzerine Mülahazalar ve Mihraki İntan Hakkında Şüpheler” adlı makale ile Türk tıbbına, hemen sonra da dünya tıp âlemine takdim etti. Hakkında bütün dünyada binlerce makale neşredilip kitaplar yazılan ve milletlerarası sempozyumlar tertip edilen bu hastalığa Batı ülkelerinde az, Türkiye gibi diğer Akdeniz ülkeleriyle Japonya’da oldukça sık rastlanır. Virütik olduğu yönünde deliller bulunmakla birlikte meydana geliş sebebi bugün için hâlâ kesin olarak ortaya konulamamıştır. Dört major bulgusunu ağız ve genital bölgede açılan yaralarla deri ve göz bozuklukları teşkil eder; bunlardan başka eklemler ve dolaşım, sindirim, sinir sistemleriyle diğer sistemlere ait minör kriterleri de mevcuttur. Hulusi

Behçet bu hastalık hakkındaki çalışmalarına ilâve olarak mantarlar üzerindeki araştırmaları dolayısıyla da Budapeşte'de toplanan milletlerarası dermatoloji kongresinde bir diploma ve plaketle onurlandırılmış (1935), ayrıca " şark çıbanı" üzerindeki çalışmaları ve bu hastalığa ait "çivi belirtisi"ni tarif etmesiyle de dikkat çekmiştir. Henüz verimli olacağı elli dokuz yaşında ölümünden sonra Türk ve dünya tıbbına katkıları dolayısıyla "Tübitak Bilim Ödülü" ile taltif edilmiştir.

Eserleri. Hulusi Behçet 1934'ten itibaren Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Araştırmaları adlı bir mecmua neşretmeye başlamış ve bu arada Dermatologische Wochenschrift ve Medizinischer Welt gibi yabancı tıbbî mecmuaların editörler listesinde yer almıştır. Gerek yerli gerekse yabancı ilmî dergilerde 200'e yakın makale yayımlamıştır. Yayınlarında özellikle behçet hastalığı, şark çıbanı, mantar hastalıkları, ham incir egzaması ve arpa uyuzu gibi hastalıklar üzerinde durmuş, bunların yanı sıra dermatolojinin hemen bütün alanları üzerinde araştırma yapmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Haleb veya Şark Çıbanlarının Diyatermi ile Tedâvisi (İstanbul 1922, 1925). 2. Emrâz-ı Cildiyye ve Efrenciyyede Laboratuvarın Kıymet ve Ehemmiyeti (İstanbul 1923). 3. Frengi Tedâvisi Hakkında Beynelmilel Anketlerim (İstanbul 1923). 4. Wassermann Hakkında Nokta-i Nazar ve Frengi Tedâvisinde Düşünceler (N. Ramih ile birlikte, İstanbul 1924). 5. Frengi Karha-i İbtidâiyyesi ve Serîri, Hurdabînî Teşhisi (İstanbul 1926). 6. Memleketimizde Arpa Uyuzlarının Menşei Hakkında Etütler (M. Hodara ve Süreyya ile birlikte, İstanbul 1927). 7. İrsî Frengi Kliniği (İstanbul 1929). 8. Frengi Dersleri (İstanbul 1936). 9. Klinikte ve Pratikte Frengi Teşhisi ve Benzeri Deri Hastalıkları (İstanbul 1940).

BİBLİYOGRAFYA

Hulusi Behçet, "Ağız ve Tenasül Uzuvlarında Husüle Gelen Aftöz Tegayyürlerle Aynı Zamanda Gözde Görülen Virütik Olması Muhtemel Teşevvüşler Üzerine Mülahazalar ve Mihraki İntan Hakkında Şüpheler", Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1936, s.

1369 vd.; a.mlf., “Über rezidivierende, aphthose, durch ein virus verurachte Geschewüre an Mund am Auge und an der Genitalien”, Dermotologische Wochenschrift, sy. 105, Leipzig 1937, s. 1152 vd.; A. C. Allen, The Skin, New York 1967, s. 319-323; T. Fitzpatric, Dermatology in General Medicine, New York 1971, s. 609; A. Rook - D. S. Wilkinson, Textbook of Dermotology, Oxford 1976, II, 1882-83; Adem Köşlü, Türk Deri Hastalıkları ve Frengi Bibliyografyası, İstanbul 1976, s. 66-78; Uluslararası Behçet Hastalığı Sempozyumu, İstanbul 1977; Faruk Nemlioğlu, Deri Hastalıkları, İstanbul 1979, s. 188-190; Ahmet Murat, Klinik Dermatoloji ve Veneroloji, İstanbul 1987, s. 82-84; N. Sezer, “Isolation of virus as cause of Behcet’s Diseas”, American Journal of Ophthalmol, sy. 36, Chicago 1953, s. 301 vd.; “Behçet’s Disease”, Excerp Medica, sy. 476, Amsterdam 1985, s. 5-15; Türkiye Klinikleri (Behçet hastalığı özel sayısı), sy. 5, Ankara 1985, s. 5 vd.; A. Lütfü Tat, “Hocam Hulusi Behçet”, a.e., s. 393 vd.

Hasan Doğruyol

BEHİSNİ

(bk. BESNİ)

BEHİŞTÎ

(bk. BİHİŞTÎ)

BEHLÛL

بهلول

Allah aşkından dolayı deli divane olan sûfî, mecnun ve meczuplara verilen unvan.

“Güleç yüzlü ve cömert insan” anlamına gelen behlûl (Arapça telaffuzu ile bühlûl, çoğulu behâlîl, bühlûlât), başlangıçta her türlü hayır ve fazileti kendisinde toplayan seçkin kişilerin sıfatı veya özel isim olarak kullanılmıştır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ise nâdir görülen ve sonraki devirlerde sayıları giderek artan mecnun ve meczup ermişlerin unvanı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Tasavvufî anlayışa göre behlûller, Allah’tan kalplerine gelen vârid* ve tecellî*lerle akıl ve şuurlarını yitirmişlerdir. İbnü’l-Arabî bu şekilde ilâhî cezbeye tutulanlardan bazılarının bir daha kendilerine gelemediğini, yemeden içmeden ölene kadar öylece kaldıklarını söyler. Menkıbeye göre dört yıl yemeden içmeden kendinden geçmiş bir halde kalan Ebû İkāl el-Mağribî bunlardandır. Abbas el-Mecnûn ise ayda ancak bir defa yabani meyve ve bitki yiyerek yaşardı. Bazı behlûller cezbeye kapıldıktan sonra kısmen kendilerine gelirler. Bunlar yer, içer, maddî ihtiyaçlardan zaruri olanlarını karşılar, ancak akıl ve şuurları yerinde olmadığı için dünya işleriyle ilgilenmezler. Mutasavvıfların ma‘tûh, me’hûz, mecnun ve ebleh gibi adlar verdikleri asıl ukalâ-yi mecânîn (deli görünüşlü akıllılar) ve behlûller bunlardır. Bunların bazıları ilâhî tecellinin tesir ve hâkimiyetinden çıkarak normal hayata dönerler.

Behlûl ve meczupların, ansızın karşılaştıkları ilâhî cezbe ve tecelli sebebiyle akıl ve şuurlarını kaybetmiş görünmelerine rağmen, aslında akıl ve şuurları saklı bir halde mevcut olup Hakk’ı temaşa ve ilâhî güzelliği seyretme halinde bulunduklarına inanılır. Kendilerine mahsus birtakım hal ve hareketleri olan behlûller gayba ait acayip haberler verirler. Görünürde bir sebep yokken kahkaha atmak bunların en belirgin tavırlarıdır. İbnü’l-Arabî bir behlûle aklını nasıl kaybettiğini sorunca behlûl kahkahayı basmış

ve, “Asıl deli sensin, öyle olmasaydın aklı olmayan birine aklını nasıl kaçırdın diye sorar mıydın?” demişti. Behlûller başkalarına kapalı olan gerçekleri ve gelecekteki olayları bildiklerine inandıkları için kendilerince bu bilgiden mahrum olan insanların davranışlarına, gaflet ve cehaletlerine bakıp mânalı bir şekilde gülerler; böylece muhataplarını uyarmak ve onlara gerçeği göstermek isterler. Bununla beraber neşeli ve güleç yüzlü behlûller bulunduğu gibi hüzünlü ve çatık kaşlı behlûller de vardır. Şeybân el-Musâb (Dertli Şeyban) ile Ebû Nasr el-Musâb böyle behlûllerdendi. İbnü’l-Arabî bir behlûlün neşeli veya mahzun, yahut yarı neşeli yarı hüzünlü olmasını ilk gelen vâridin ve tecellinin özelliğiyle açıklar. Ona göre Allah’ın “bâsıt” isminin tecellisiyle kendinden geçen behlûl neşeli, “kabız” isminin tecellisiyle kendinden geçen behlûl hüzünlü olur.

Behlûller yalnızlığı sever, umumiyetle harabelerde, viranelerde, mezarlıklarda, mağaralarda ve sazlıklarda yaşarlar. Zünnûn el-Mısrî, Lübnan’da Likâm dağında gördüğü bir behlûlün, sükût halinde olmaktan hoşlandığını, sorulan sorulara cevap vermediğini, sözlerinin tam olarak anlaşılamadığını, üstü başı perişan, saçı sakalı birbirine karışmış, dalgın, şaşkın ve üzgün bir vaziyette olduğunu söyler. Meşhur behlûllerden Lokmân-ı Serahsî ile Ma‘şûk-ı Tûsî son derece acayip halleriyle dikkat çekmişlerdir. Zayıf nahif ve benzi soluk behlûllerin sırtlarına giydikleri cübbenin üzerinde ekseriya “alınmaz ve satılmaz” ibaresi yazılı olurdu.

Hiçbir kayda tâbi olmadan serbestçe konuşan behlûllerin sözleri nükteli ve anlamlı olur. Bazan nesir, bazan şiir halinde son derece veciz ve hakîmane söz söyledikleri için bir çeşit hakîm ve halk filozofu sayılırlar. Tasavvuf tarihinde ilk defa behlûl diye tanınan Sa‘dûn ile Behlûl-i Dânâ hayat dersi veren nükteli söz ve davranışlarıyla meşhur olmuşlardır. Behlûllerin bu çeşit eğitici söz ve menkıbeleri Ḥilyetü’l-evliyâʾ ve Ṣıfatü’ṣ-ṣafve gibi tasavvufî eserlerden başka İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ında, İbn Abdülberr’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’inde ve Lâmiî Çelebi’nin Letâifnâme’sinde de nakledilmiştir. Behlûllere ait vecize ve menkıbelerin tasavvuf dışı kaynaklarda da yer alması, bunların tesir alanının genişliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Erkek behlûllerden başka Reyhâne el-Mecnûne, Meymûne el-Mecnûne, Zehrâ el-Vâlihe ve Buhte gibi kadın behlûller de vardır. Rivayete göre

temizliğe titizlikle riayet eden Buhte, kendinden geçtiği zaman kılamadığı namazları daha sonra kazâ ederdi. Çobanlık yapan Meymûne'nin ise kurtla koyunları bir arada barındırdığı, "Ben Allah ile barış yaptığım için kurtlar da koyunlarla barış yaptı" dediği nakledilir. Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî ʿUḳalâʾü'l-mecânîn adlı eserinde behlûller hakkında geniş bilgi vermiştir.

Behlûl kelimesi özel isim olarak da kullanılmıştır. Zehebî Mîzânü'l-iʿtidâl'de mecnun olmadıkları halde behlûl adını alan birkaç kişinin adını nakleder. Behlûl unvanı sûfî olmayan fakih ve muhaddislere de verilmekteydi. İmam Mâlik'in talebesi ve Kayrevan fakihi Ruaynî, Hanefî fakihlerinden Trabluslu Ca'fer b. Ebû Yahyâ behlûl unvanını almışlardı. Şeyh Abdülganî en-Nablûsî'nin müridi şair ve edip Abdurrahman el-Behlûl de bu lakapla tanınmıştı.

Başlangıçta genellikle behlûl, mecnun ve ma'tûh, sonraları daha çok meczup diye bilinen bu zümre mensupları bir bakıma abdal*lara benzerler. İbn Haldûn'a göre akıllılardan çok delilere benzeyen, bununla beraber velîlerin makamlarına

ve sıddîkların hallerine sahip olan behlûller ibadet ve dinî hükümlerle mükellef değildirler. Ancak şer'î emir ve yasaklara, dinî mükellefiyetlere riayet etmedikleri halde bunların kutsiyet mertebesine çıkarılmalarına ve Allah'a özel bir yakınlığı bulunan velîler olarak görülmelerine fıkıh ve kelâm âlimleri baştan beri karşı çıkmışlardır. Özellikle İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Sünnî âlimler cinnet ve divaneliğin bir kusur olduğunu, bu yüzden peygamberlere deli diyenleri Allah'ın kınadığını, bu hal ile hidayet ve velîliğin bir arada bulunamayacağını, velî olmak için kulluk görevinin şuurlu bir şekilde yerine getirilmesinin şart olduğunu söyleyerek behlûlleri ve bunların mâsumiyetini savunanları şiddetle tenkit etmişlerdir. Esasen mutasavvıflar da behlûlleri velîliğin en yüksek mertebesinde görmemişlerdir. Abdülkādir-i Geylânî'nin halifelerinden Ebüssuûd b. Şiblî'nin, "Deliliğe vuran akıllılar hoştur ama gerçek akıllı velîler onlardan daha hoştur" sözünü bütün mutedil mutasavvıflar tasvip etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 51; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1949, VI, 148, 156; Ebû Nuaym, Hilye, X, 145; Ebû Saîd Ebü'l-Hayr, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1348, s. 24, 65; Herevî, Ṭabaḳāt, Tahran 1351, s. 108, 277; Attâr, Teẕkire, s. 683, 829; a.mlf., Mantıku't-tayr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1944, II, 130, 146; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 516; III, 186, 195; IV, 344, 348, 353; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 99, 114; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 209; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 323; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 431; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 355; Yâfiî, er-Ravżü'r-reyâḥîn, Kahire 1315, s. 33, 48; İbn Haldûn, Muḳaddime, Tunus 1984, I, 153; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, s. 107; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 513, 679; II, 185; Câmî, Nefeḥât, s. 102; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 131; Dâvûd el-Antâkı, Tezyînü'l-esvâḳ, Kahire 1919, I, 23; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ, I, 164; Ali Necîb Atâvî, Şiʿrü'z-zühd, Beyrut 1981, s. 178; Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf, Tahran 1322, s. 187, 244.

Süleyman Uludağ

BEHLÛL-i DÂNÂ

بهلول دانا

Ebû Vüheyb b. Amr b. el-Mugīre el-Kûfî es-Sayrafî (ö. 183/799 [?])

Şahsiyeti meçhul bir sûfî ve hakîm.

Ukalâ-yi mecânînden (deli görünüşlü akıllılar) olan Behlûl-i Dânâ Behlûl-i Dîvâne, Sultânü'l-meczûbîn ve Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd (788-809) ile olan münasebeti dolayısıyla Behlûl er-Reşîd diye de anılır. Hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı menkıbe mahiyetindedir. Diğer behlûllere ve meczuplara ait söz ve hikâyeler çoğunlukla ona bağlandığı gibi birtakım halk fıkraları da kendisine mal edilmiştir.

Rivayetler Behlûl'ün aslen Kûfeli olduğunu ve Bağdat'ta yaşadığını göstermektedir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Behlûl başlangıçta saf ve deli değildi. Sonradan ilâhî cezbeye tutularak kendinden geçtiğine, bir daha kendine gelemediğine ve nefsinin tamamıyla silinip gittiğine inanılan Behlûl'ün bundan sonraki hal ve hareketleri oldukça gariptir. Yarı deli haline gelmesine rağmen sözleri nükteli ve iğneleyici, davranışları anlamlı ve uyarıcıdır. Hakkındaki menkıbelere göre mezarlarda ve harabelerde dolaşır, yalnızlığı sever, zaman zaman çocukların maskarası olur, onlar tarafından taşlanır, ama o bunları hep hoş karşılardı. Behlûl'e atfedilen fıkra ve hikâyeler hem güldürücü hem düşündürücüdür. Bunlar içinde oldukça garip ve çocukça olanları yanında müstehcen olanlarına da rastlanır. Akıllı ve ağır başlı kimselerin söylemekten ve yapmaktan hayâ ettikleri sözler ve davranışlar genellikle ona nisbet edilmiştir.

Bazı menkıbeler onu Hârûnürreşîd'in kardeşi, bazıları yeğeni, bazıları da nedimi olarak gösterir. Hârûnürreşîd'e gerçekleri hiç çekinmeden söylediği, hatalarını çeşitli biçimlerde yüzüne vurarak onu doğru yola getirmeye ve uyarmaya çalıştığı, bunun için de eline geçen fırsatları kaçırmadığı rivayet edilir. Behlûl-i Dânâ diğer behlûller gibi gülmesi ve kahkahasıyla da meşhurdur. Sorulan sorulara ekseriya gülerek, bazan kahkaha atarak cevap

verir, ancak bu alaycı tavırları genellikle bir uyarı ve öğüt anlamı taşırdı. Behlûl-i Dânâ'nın vefatı bazı kaynaklarda 190 (806) olarak da belirtilmektedir.

Behlûl tasavvufî eserlerde Allah âşığı bir sûfî ve velî olarak gösterilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Abdürraûf el-Münâvî ve hatta İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinde onun Hak âşığı bir meczup olduğu önemle belirtilmiştir. Attâr'ın İlâhînâme'sinde, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinde, Yâfiî'nin er-Ravżü'r-reyâḥîn'inde ona ait fıkra ve menkıbeler anlatılmıştır. Nefzâvî, er-Ravżü'l-ʿâṭır'da Behlûl'ü âşıkane hikâyelerin kahramanı olarak göstermiştir. İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ında, İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'inde, Lâmiî Çelebi'nin Letâifnâme'sinde Behlûl-i Dânâ menkıbelerine yer verilmesi, bu fıkraların halk arasında geniş çapta yayıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu fıkra ve şiirler dikkate alındığında onun bir velî olmaktan çok bir halk filozofu hüviyetine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Behlûl-i Dânâ'nın menkıbe ve fıkraları Arap ve İran edebiyatında olduğu gibi Türk halk edebiyatında da önemli bir yer tutmaktadır.

Şiî kaynakları Behlûl'ün İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) talebesi olduğunu, aslında Şiî olduğu halde takıyye* gereği Sünnî göründüğünü, hatta baskı görmemek ve fikirlerini serbestçe ifade etmek için deli olmadığı halde deliliğe vurarak kendini korumaya çalıştığını kaydederler. Tarih bakımından bu husus mümkün olmadığı için onu on iki imamdan Mûsâ el-Kâzım'ın veya Ali er-Rızâ'nın talebesi sayanlar da vardır. Ancak onun Şiî olduğunu gösteren hiçbir ilmî delil yoktur. Behlûl'ün Eymen b. Nâil ve Amr b. Dînâr gibi şahıslardan rivayet ettiği hadisler muhaddisler tarafından muteber görülmemiştir.

Behlûl'e ait olduğu ileri sürülen ve bazı kütüphanelerde nüshalarına rastlanan (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 350) el-Ḳaṣîdetü'l-Bühlûliyye sonraki devirlerde derlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 179; Attâr, İlâhînâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1985, s. 198, 224; Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâü'l-mecânîn (nşr. Ömer el-Es'ad), Beyrut 1407/1987, s. 139-160; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 516; a.mlf., Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ, Kahire 1304, s. 87; Yâfiî, er-Ravżü'r-reyâḥîn, Kahire 1315, s. 33, 48; Mevlâna, Mesnevî, III, 153; Hamdullah Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde, Tahran 1361, II, 305; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 228; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 68; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 58; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 14-20; Münâvî, el-Kevâkib, I, 68; Ma'sum Alişah, Ṭarâʾiḳ, II, 305; Brockelmann, GAL Suppl., I, 350; Levend, Divan Edebiyatı, s. 148; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 29; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 617; Ahmet E. Uysal, "Behlül Dâna Fıkralarının Türk Halk Edebiyatındaki Yeri", TFAY Belleten 1974 (1975), s. 177-187; D. B. Macdonald, "Bühlûl", İA, II, 830-831; Bustânî, "Buhlûl", DM, V, 643-645; "Buhlūl", EI² (İng.), I, 1288-1289; Ulrich Marzolph, "Bohlūl", EIr., IV, 319-320.

Süleyman Uludağ

BEHLÛL EFENDİ

(ö. 1895)

Türk mûsikisi icracısı ve bestecisi.

Fatih Sarıgüzel'de doğdu. Babası Rifat Efendi'dir. Mahalle mektebi ve rüşdiye tahsilinden sonra memuriyet hayatına atıldı. Bahriye Nezâreti'nde göreve başladı, çeşitli vazifelerde bulunduktan sonra Mahzeni Evrak Kalemi mümeyyizliğinden emekliye ayrıldı. 1895'te İstanbul'da vefat etti.

Genç yaşta Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye (ö. 1887) intisap etti ve mûsikiye ait ilk bilgileri ondan aldı. İlk zamanlar kısa bir süre Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'den istifade etmişse de mûsikideki asıl hocası adı geçen mevlevîhanenin neyzenlerinden Mûsâ Dede'dir. Ayrıca Şâhinbeyzâde Mehmed Bey başta olmak üzere Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Dellâlzâde İsmâil Efendi de faydalandığı mûsikişinaslar arasındadır.

Güzel sesinin yanında kuvvetli bir mûsiki bilgisine sahip olan Behlûl Efendi, zamanının en iyi mûsiki icracıları arasında yer almış, özellikle durak* okumakta şöhret bulmuştur. Yenikapı Mevlevîhanesi'nde na't ve âyîn-i şerif, Üsküdar'daki Nalçacı ve Nasûhî tekkelerinde durak okurdu. Sadrazam Âlî Paşa'nın başmüezzinliğini yapmış, dinî ve din dışı sahada da hayli eser bestelemiştir. Ancak bir durak ve iki ilâhisinin notası günümüze ulaşmıştır. Bu arada birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Şeyh Musullu Âmâ Osman, zâkirbaşı Malak Hâfız, Şeyh Mesud, yeğenleri Bestenigâr Ziyâ Bey ve Şeyh İhsan İyisan en meşhurlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Ziyâ, “Şeyh Hüseyin Fahreddin Efendi”, 1328 Mali Senesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1328-30, s. 289; Ergun, Antoloji, II, 442-444, 480, 491, 644, 663-664; Subhi Ezgi, Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 47-48; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 104-105; Şengel, İlâhîler, III, 62-63; Töre, İlâhîler, V, 80-81; Yılmaz Öztuna, Dede Efendi, İstanbul 1987, s. 76; Mehmed Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi [baskı yeri ve tarihi yok], TRT Müzik Dairesi Yayınlarından, I, 265.

Nuri Özcan

BEHMENÎLER

1347-1527 yılları arasında Hindistan'ın Dekken bölgesinde hüküm süren bir hânedan.

Behmenî Sultanlığı Delhi dışında müslümanların teşkil ettiği ilk siyasî kuruluşlardan biridir. Behmen adı, Haig'in de işaret ettiği gibi İran'ın eski şahlarından İsfendiyar oğlu Behmen ile ilgilidir. Sultanlık bu adı gelenek gereğince asâlet dolayısıyla almış olmalıdır. Zira Hindistan'daki bütün müslüman hükümdarlar kendilerini tarihî bir şahsiyete bağlamak alışkanlığındaydılar. Bu sebeple Behmenîler'in İran asıllı olduğu iddiası ciddiye alınmamalıdır.

Gucerât, Malva ve Handeş hânedanları gibi Hindistan tarihinde söz sahibi olan Behmenîler'in kurucusu Alâeddin Hasan Behmen Şah'ın (1347-1358) asıl adı Emin Hasan Gangu (Kanku)'dur. Delhi'de hizmet ettiği bir brahmanın güvenini kazanarak onun tavsiyesiyle Tuğluklu Sultanı II. Muhammed'in sarayına giren Emin Hasan sarayda kısa sürede yükseldi. Devletâbâd'da çıkardığı isyan sonucu bağımsızlığını ilân etti ve Alâeddin unvanı ile tahta çıktı; Ahsenâbâd adını verdiği Gülberge'yi başşehir edindi. Behmenîler, Gucerât, Malva, Handeş ve Tuğluklular gibi müslüman hânedanlar Orissa, Vicayanagar ve Varangal (Arangal) gibi Hindû racalıkları ile komşu idiler. Oldukça enerjik bir karaktere sahip olan Hasan kısa zamanda fetihlerle ülkesini genişletti; Goa, Dabhol, Kolapur ve Telingina'yı da hâkimiyeti altına aldı. Onun devrinde ülke yeni bir idarî düzenlemeyle Gülberge, Devletâbâd, Berâr ve Bîder adıyla dört eyalete ayrıldı. Alâeddin ölünce yerine I. Muhammed Şah (1358-1375) geçti. Behmenîler'in ilk büyük sultanlarından olan I. Muhammed Şah ordunun bazı eksikliklerini tamamladı ve ciddi rakip sayılan Varangal ve Vicayanagar racalarına karşı seferler düzenledi. Bu seferler sonunda Varangal racası Kanhayya Golkonda'yı terkederek Behmenîler'le barış yapmak zorunda kaldı. Varangal meselesinin hallinden sonra Behmenîler Vicayanagar'ı hedef aldılar. I. Muhammed 1367'deki Kavthal Zaferi'nden sonra Vicayanagar halkının çoğunu kılıçtan geçirdi. Aynı yıl başşehir Gülberge'ye dönen sultan bu sırada patlak veren Behram Han Mâzenderânî

ayaklanmasını da kanlı bir şekilde bastırdı.

I. Muhammed’in yerine geçen oğlu Alâeddin Mücâhid de (1375-1378) babası gibi Vicayanagar meselesiyle uğraştıysa da başarı sağlayamadı ve Vicayanagar racası ile barış yapmak zorunda kaldı. Alâeddin Mücâhid ile anlaşmazlığa düşen amcası Dâvud intikam hissiyle yeğenini bir gece uyurken öldürdü ve Behmenî tahtını ele geçirdi. Fakat onun saltanatı da uzun sürmedi, Mav’da Mücâhid’in kız kardeşinin evlâtlığı Ruh Perver Ağa’nın kışkırtması ile öldürüldü ve yerine Hasan Gangu’nun torunu II. Muhammed Şah (1378-1397) geçti. II. Muhammed Şah Behmenî ülkesinin düştüğü iktisadî krizle uğraştı. İslâmiyet’in Dekken’de iyice yerleşmesi onun gösterdiği gayretlerle olmuştur. Behmenî kültürü de bu devirde gelişmiş ve birçok mimari eser yaptırılmıştır. II. Muhammed Şah’ın 20 Nisan 1397 tarihinde ölümü üzerine sırasıyla Gıyâseddin Tehmten ve Şemseddin Dâvud tahta çıkmış (1397) ve onları Tâceddin Fîrûz (1397-1422) takip etmiştir. Sarayını kadınlarla dolduran bu sultan zamanında kardeşi Hân-ı Hânân ve Emîrü’l-ümerâ Ahmed ile Vekîlü’ssaltana ve Melik Nâib devlet yönetiminde nüfuz sahibi oldular. Fîrûz devrinde Vicayanagarlı II. Harihara ve Gondvana racası ile yapılan mücadeleler 1420’de Behmenîler’in lehine sonuçlandı. Fîrûz Gülberge’de oturan son Behmenî hükümdarı olup halefi Şehâbeddin I. Ahmed (1422-1436) başşehri Bîder’e taşımıştır. Fîrûz’un aksine dindar bir hükümdar olan I. Ahmed “velî” lakabını almıştır. Şeyh Âzerî de şehnâme tarzında yazdığı Behmennâme’yi I. Ahmed’e takdim etmiştir. I. Ahmed’den sonra II. Ahmed (1436-1458) Alâeddin unvanıyla tahta çıktı. Raicpur Düâb’da valilik yapan kardeşiyle

nüfuz mücadelesine giren II. Ahmed 1443’te ordu içindeki bölünmeyi önlemek için Konkan’a sefer tertip etmişse de askerler sultana dargın olduklarını açıkça belirtmişlerdir. Yerli Dekkenliler’le Garibler arasındaki ilk ciddi ayrılık da bu dönemde ortaya çıktı ve Garibler’e karşı cephe alınarak Kasım Han dışında birçok asker, din adamı ve lider ortadan kaldırıldı.

II. Ahmed’in yerine geçen oğlu Alâeddin Hümâyûn Şah da (1458-1461) zayıf karakterli bir kişi idi. Zalimce hareketleri yüzünden “Hindistan’ın Neronu” ve “zalim” diye anılan Alâeddin Hümâyûn Şah 4 Eylül 1461’de öldü. Ondan sonra iki yıl kadar saltanat süren Nizâmeddin III. Ahmed

(1461-1463) yaşı küçük olduğu için devlet işlerini annesinin tavsiyelerine uyarak Melik Şah Türk ve Hâce-i Cihân Mahmûd-ı Gâvân'a bıraktı. Malva hâkimi I. Mahmud'un Bîder'i kuşatması üzerine Mahmûd-ı Gâvân hızla yardıma koştu ve Kandehar'da yapılan savaşta Halaçlar'ı bozguna uğrattı. Sultanın 30 Temmuz 1463'te ölümü üzerine henüz altı yaşındaki Şemseddin III. Muhammed (1463-1482) Behmenî tahtına geçti. Ancak devlet yine Mahmûd-ı Gâvân tarafından idare edildi. III. Muhammed 1478'de Kondavir fethine katıldı ve gösterdiği cesaret dolayısıyla "gazi" unvanını aldı.

22 Mart 1482'de Behmenî tahtına Şehâbeddin Mahmud geçti. Garibler ve Dekkenliler ayırımı dolayısıyla başlayan karışıklıklar sonunda Behmenîler kesin bir çöküntüye gittiler. Kasım Berîd ve oğlu Ali'nin nüfuzuna giren Sultan Mahmud sefih bir hayatın kurbanı olarak genç yaşta öldü (1518). Halefleri IV. Ahmed, Alâeddin, Veliyyullah ve Kelîmullah, Emîr Berîd Bîderî adlı vezirin oyuncağı oldular. Behmenî hânedanı 1527'de tarihe karıştı ve ülke beş mahallî hânedan arasında paylaşıldı. Bîcâpûr'da Âdilşâhîler (1489-1686), Ahmednagar'da Nizamşâhîler (1490-1633), Berâr'da İmâdşâhîler (1485-1572), Golkonda'da Kutubşâhîler (1512-1687) ve Bîder'de de Berîdşâhîler (1487-1619) Behmenîler'in halefleri olarak ortaya çıktılar.

Golkonda ve Bîder şehirleri Behmenî kültür ve medeniyetinin örnekleriyle doludur. İranlı mimar Refî' b. Şems b. Mansûr el-Kazvînî tarafından inşa edilen cami, mescid, sultan türbeleri, Şah Bazar Mescidi, Heft Kümbet, Ravza-i Büzürg, Aştur türbeleri, Taht Mahal, Mahmûd-ı Gâvân Medresesi, Çend Minar ve Asen Beg Mescidi Behmenîler devri mimari eserlerinin önde gelenleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Târîḫ, Lucknow 1867, s. 273 vd.; J. Scott, Ferishta's History of Dekkan, Shrewsbury 1794, I, 3 vd.; J. D. B. Gribble, History of the Deccan, London 1896, s. 12 vd.; J. S. King, History of the Bahmanı Dynasty,

London 1900; Hacı ed-Debîr, Ẓaferü'l-vâlih: An Arabic History of Gujarat (nşr. Denison Ross), London 1910-21, I, 159 vd.; I. Prasad, L'Inde du VIIe au XVIe siècle, Paris 1930; Maulawi Zahiraddin, Sultan Ahmad Shah Bahmanī, Hyderabad 1940; H. K. Shervani, Maḥmūd Gāwān, the Great Bahmanī Wazīr, Allahabad 1942; a.mlf., The Bahmanīs of the Deccan, Hyderabad 1953; a.mlf., History of the Medieval Deccan (1295-1724), Hyderabad, ts.; a.mlf., Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore 1970, s. 204-220; a.mlf., "The Bahmani Kingdom", A Comprehensive History of India (nşr. K. A. Nizami), New Delhi 1982, V, 965-1008; a.mlf. - J. Burton-Page, "Bahmanīs", EI² (İng.), I, 923-926; T. W. Haig, Turks and Afghans, New Delhi 1970, s. 372-432; a.mlf., "Some Notes on the Bahmanı Dynasty", JASB, I (1904), s. 463 vd.; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, New Delhi 1970, s. 255-273; E. E. Speight, "Coins of the Bahmanı Kings of the Deccan", IC, IX (1935), s. 269 vd.; N. H. Ansari, "Bahmanid Dynasty", EIr., III, 494-499.

Enver Konukçu

BEHMENYÂR b. MERZÜBÂN

بهمنيار بن مرزبان

Ebü'l-Hasen Behmenyâr b. Merzübân el-Acemî el-Âzerbaycânî (ö. 458/1066)

İbn Sînâ'nın en tanınmış talebelerinden.

Hayatını aydınlatacak kadar bilgi mevcut değildir. Bilindiği kadarıyla Mecûsî bir âilenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve sonradan İslâm dinini kabul etmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 244). İbn Sînâ'nın Hemedan (1015-1024) ve İsfahan'da (1024-1037) bulunduğu dönemlerde onun en seçkin öğrencileri arasında yer almış olmasına rağmen Arapça bilgisi mükemmel değildi (Beyhakī, s. 91). Alâüddevle zamanında (1008-1041) İbn Sînâ ile Behmenyâr arasında geçen felsefî tartışmalar, bu sırada Behmenyâr, Ebû Mansûr b. Zeyle ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Hüseyin b. Merzübân gibi önde gelen talebeleri tarafından sorulan sorulara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar el-Mübâḥaṡât adlı eserde toplanmış ve günümüze kadar gelmiştir ki İbn Sînâ doktrinini anlama bakımından önemli bir kaynaktır. Bu eserin Mısır'daki yazmasının sonuna ilâve edilen iki mektupta İbn Sînâ'nın "eş-Şeyhü'l-fâzıl" diye hitap ettiği kişinin Behmenyâr olduğunda şüphe yoktur (EIr., III, 502). Bu bilgiye dayanarak hocasının ona büyük bir değer verdiği söylenebilir. Buna rağmen felsefede önemli

sayılacak kadar bir varlık gösterememiş ve 1066 yılında vefat etmiştir. Ali b. Zeyd el-Beyhakī onun İbn Sînâ'dan otuz yıl sonra öldüğünü açıkça belirttiğine göre (Tetimme, s. 92) ölümüyle ilgili olarak Brockelmann'ın verdiği 1038 tarihinin (GAL, I, 599) yanlış olması gerekir.

Behmenyâr daha çok hocasının eserlerinin şârihi ve felsefî sisteminin bir yorumcusu olarak tanınmıştır. Bununla beraber bazı meselelerde İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü dikkati çeker. Meselâ ona göre henüz form kazanmamış, bir yetenek ve imkân durumunda olan ilk heyulâ (şekilsiz ilk madde) sadece bir kavramdan ibarettir. Bu bakımdan heyulâ tam anlamıyla

cevher sayılmaz (Mâ baʿ de’ṭ-ṭabîʿ a, s. 8). Yine Behmenyâr’a göre Allah diri, bir ve her şeyin yaratıcısı olduğu için değil âlemin varlık sebebi olduğu için zorunlu (vâcibü’l-vücûd) ve sebepsiz varlıktır. Şu var ki sebeple sebepli (illet ile mâlul) arasında zaman bakımından öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı sebeplinin meydana gelişinden önceki ve sonraki durumuna göre sebebin bilgisinde bir değişme olacağından o tam sebep olamazdı. Şu halde Allah’ın varlığı âlemin varlığından zaman bakımından değil zat olarak öncedir. Bu düşünceden hareketle Behmenyâr Allah’ı üç sıfatla nitelemek gerektiğini söyler. Ona göre Allah zâtı ile ilktir, zâtı ile kaimdir, varlığı zorunludur. Bir başka ifade ile Allah’ın zâtı varlığının zorunlu şartıdır. Çünkü ona göre varlık mutlak olarak düşünüldüğünde şiddetlilik, zayıflık, azlık, çokluk, tamlık ve eksiklik gibi bayağı nitelikler söz konusu edilmez; sadece O’nun öncelik-sonralık, muhtaç olmama-muhtaç olma, zorunluluk-imkân gibi küllî niteliklere sahip olup olmadığına bakılır (Mâ baʿ de’ṭ-ṭabîʿ a, s. 10). Onun bu konuya ve kozmik varlığın teşekkülü, nefsin mahiyeti gibi problemlere getirdiği yorumlar İbn Sînâ doktriniyle tam bir uyum halindedir.

Behmenyâr’a göre varlıklar basit ve birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit varlıklar güç halinden fiil alanına çıktıktan sonra bir daha bozulmamak üzere ebedîlik kazanırlar. Meselâ bir güç ve imkândan ibaret olan ilk heyulâ form kazanıp varlık alanına çıktıktan sonra bir daha bozulup yok olmaz. Çünkü onda artık güç ve imkân hali kalmamıştır. Bir başka deyişle onun yok olması imkânsızdır. Şüphesiz onun bu yorumu maddenin, dolayısıyla âlemin ebedîliğini savunmaktan başka bir anlama gelmez. O buradan hareketle şahıslarda ortaya çıkan insan nefsinin de ebedî olduğu sonucuna ulaşır (Risâle fî merâtibi’l-mevcûdât, s. 12-13).

Eserleri. 1. Kitâbü’t-Taḥṣîl. Bazı kaynaklarda et-Taḥṣîlât şeklinde yer alan bu eseri Behmenyâr İsfahan’da bulunduğu 1024-1037 yılları arasında, amcası Zerdüşt Ebû Mansûr b. Behram b. Hurşid b. Yazyâr için telif etmiştir. Mantık, fizik ve metafizik olmak üzere başlıca üç bölümden oluşan eser, bir bakıma İbn Sînâ’nın eş-Şifâ ʾ, en-Necât ve el-İşârât ve’t-tenbîhât’ının özeti mahiyetindedir. Ayrıca hocası ile yaptığı felsefî tartışmaların sonuçlarını da ihtiva etmektedir. Behmenyâr kitabında plan olarak İbn Sînâ’nın Dânişnâme-i ʿ Alâ ʾî adlı eserini örnek almıştır. Eser ilk defa Kahire’de (1329), sonra Tahran’da yayımlanmıştır (nşr. Murtazâ

Mutahharî, 1349 hş./1970). A. V. Sagadeeva et-Taḥṣîl'i kısmen Rusça'ya çevirerek yayımlamıştır (Bakü 1983). 2. Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât. 3. Risâle fî mevżûʿi'l-ʿilm el-maʿrûf bi-Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa. Üstteki risâle ile birlikte S. Poper tarafından edisyon kritiği yapılmış ve Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Behmenjār ben El-Merzubān, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen, Leipzig 1851). Ayrıca Abdülcelil Sa'd bu risâleleri Behmenyâr, Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adıyla yayımlamıştır (Kahire 1329). 4. Taʿlîḳāt. Metafizik, fizik ve mantığın temel terimleriyle ilgili olmak üzere Behmenyâr'ın İbn Sînâ'nın derslerinde tuttuğu notlardan ibaret olan bu eserin Hemedan'da Şemsüddevle'nin saltanatı döneminde (997-1021) Behmenyâr'ın İbn Sînâ ile olan tartışmalarının sonucu mu olduğu, yoksa daha sonra Alâüddevle zamanında mı telif edildiği belli değildir. Taʿlîḳāt Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1392/1973). Bunlardan başka henüz ilmî neşirleri yapılmamış eserleri şunlardır: Makāle fî ârâʾi'l-meşşâʾîn fî umûri'n-nefsi ve ḳuvâhâ (Nafiz Paşa Ktp., nr. 1350, vr. 54ª-57b); Fî İs̱bâti'l-ʿuḳūli'l-faʿʿâle ve'd-delâleti ʿalâ ʿadedihâ ve is̱bâti'n-nüfûsi's-semâviyye (Köprülü Ktp., nr. 1604, vr. 72ª-83b); Kitâbü'r-Rütbe fi'l-manṭıḳ (Kitâbü'z-Zîne fi'l-manṭıḳ); Kitâbü'l-Behce.

BİBLİYOGRAFYA

Behmenyâr, Kitâbü't-Taḥṣîl, Kahire 1329; a.mlf., Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, Kahire 1329, s. 8, 10; a.mlf., Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât (nşr. S. Poper), Leipzig 1851, s. 12-13; a.mlf., Taʿlîḳāt (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1392/1973; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (trc. Muhammed Tâvît), Rabat 1403/1982, s. 201; Beyhakī, Tetimme, s. 91-92; Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ (trc. Maksûd Ali Tebrîzî), Tahran 1365 hş., s. 385, 398, 448; Serkîs, Muʿcem, I, 598; Brockelmann, GAL, I, 599-600; Suppl., I, 828; Abdurrahman Bedevî, Aristo ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1947, Giriş, s. 35-40, 119-239; De Boer, Târîḫu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1948, s. 270-272; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 244; Abdullah Ni'met, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut

1987, s. 295-296; F. Rahman, “Bahmanyār”, EI² (İng.), I, 926; H. Daiber, “Bahmanyār, Kīā”, EIr., III, 501-503.

Mahmut Kaya

BEHRÂ (Benî Behrâ)

بنو بهراء

Kahtanîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kahtânîler’den Kudâa kabilesinin bir koludur. Bazı rivayetlerde Cüzâm’ın bir kolu olarak da zikredilen Behrâ kabilesine adını veren şahıs Behrâ b. Amr b. Hâfî b. Kudâa’dır. İlk zamanlarda Yenbû’dan Eyle’ye kadar uzanan topraklarda oturan kabile daha sonra Kızıldeniz kıyılarına göç ederek Yukarı Mısır (Saîd) ile Habeşistan arasında uzanan geniş bir sahaya yayıldı, nüfusu giderek çoğaldı ve Nûbe’ye hâkim oldu. Yaklaşık 580’de komşuları Tağlib ve Tenûh gibi Hıristiyanlığı kabul eden kabile mensupları Mûte Savaşı’nda Lahm, Cüzâm, Kayn ve Belî gibi bazı Arap kabileleriyle birlikte Bizans kuvvetlerinin saflarında müslümanlara karşı savaştılar. Tebük Seferi’nden sonra on üç kişilik Behrâ heyeti Medine’ye gelerek (9/630) aynı kabileye mensup sahâbî Mikdâd b. Amr’ın (Esved) misafiri oldu. Heyet üyeleri daha sonra Hz. Peygamber’le görüşüp İslâmiyet’i kabul ettiler ve birkaç gün Medine’de kalarak dinin temel esaslarını öğrendiler. Hz. Peygamber’in isteği üzerine kendilerine hediyeler verilerek ülkelerine uğurlandılar. Ancak kabilenin tamamı müslüman olmadı. Nitekim Hâlid b. Velîd Dûmetülcendel’e yaklaşınca (12/633) burada oturan hıristiyan halk müslümanlara karşı Behrâ ve diğer Arap kabilelerinden yardım istedi. İslâm birlikleri kumandanı İyâz b. Ganm, Behrâ ve diğer gayri müslim Arap kabileleri karşısında zor durumda kalınca Hâlid b. Velîd’i yardıma çağırdı; o da Behrâlılar’a baskın yaptı ve mallarını ele geçirdi (13/634). Yermük Savaşı ve diğer savaşlarda Kelb, Tenûh, Lahm, Cüzâm ve Gassânîler’le beraber Bizans’ın müttefiki olarak kalan Behrâ kabilesi mensupları Suriye’nin fethinden sonra topluca İslâmiyet’i kabul ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “Behera” md.; Belâzürî, Ensâb, V, 170-175; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 37, 122, 378, 389, 410, 415-416; VII, 455; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 549-550; İbn Hazm, Cemhere, s. 440-441, 478, 485; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 152-153, 251; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 317; Muhammed Ebü’l-Fazl - Ali Muhammed el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 93, 208, 216; M. Âsım Köksal, İslâm Târihi, İstanbul 1981, IX, 400-403; Kehhâle, Muʿcemü ḳabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 110; “Behrâ”, İA, II, 452; C. E. Bosworth, “Bahrāʾ”, EI² (İng.), I, 938.

Abdülkerim Özaydın

BEHRÂM-ı GÛR

بهرام گور

Behrâm-ı Gûr b. Yezdicerd b. Behrâm b. Şâpûr (ö. 438)

Sâsânî hükümdarı (420-438).

I. Yezdicerd'in oğlu ve halefidir. Doğum tarihi belli değildir. Çocuk yaşta iken Medâin'den (Ctesiphon) uzaklaştırılarak Hîre Hükümdarı Münzir'in yanına gönderildi. İki Arap'la bir İranlı süt anne tarafından büyütüldü; günlerinin çoğunu Havernak Sarayı'nda geçirdi. Bir ara Medâin'e gittiyse de Yezdicerd tarafından iyi karşılanmadı. Tekrar Hîre'ye dönmesi de Doğu Roma sarayından başşehre gelen bir elçinin ricası ile gerçekleşebildi.

Münzir'in yanına dönen Behrâm babasının 420'de ölümüne kadar Hîre'de kaldı. Medâin'deki ileri gelenler Yezdicerd'in sert idaresinden dolayı bu aileden kimseyi tahta çıkarmama kararı almışlardı. Bu yüzden taht mücadelesinde Ermenistan valisi olan kardeşi Şahpûr hayatını kaybedince Münzir'den aldığı yardımcı kuvvetlerle İran'a hareket eden Behrâm aynı yıl içinde tahtı ele geçirdi.

Behrâm-ı Gûr başlangıçta hıristiyanları baskı altına almış, fakat daha sonra ülkesinin menfaatlerini düşünerek bundan vazgeçmiştir.

427'de bir gece baskını sonunda doğudan İran sınırlarını geçerek her yeri yağmalayan ve Hazar denizinin güneyindeki araziyi ele geçiren Akhunlar'ı Rey'de mağlûp etti. Tehlikenin Ceyhun gerisine atılmasından sonra da kardeşi Nersî'yi Merzübân-ı Kuşân unvanı ile Horasan valiliğine getirdi. Taberî'nin rivayetine göre gizlice Hindistan'a giden Behrâm burada Deybül, Mekran ve Sind'e sahip olmuş, ülkesine döndükten kısa bir süre sonra da yaban merkebi (gûr) avı sırasında bir çukura düşerek kaybolmuştur. Başka bir rivayete göre ise eceliyle ölmüştür. Hüsrev Pervîz ve Enûşirvân gibi büyük Sâsânî hükümdarları arasında yer alan Behrâm'dan sonra tahta II. Yezdicerd geçti.

Arapça ve Farsça güzel şiirleri olan Behrâm-ı Gûr'un hayatı, av ve aşk maceraları Firdevsî'nin Şehnâme, Genceli Nizâmî'nin Heft Peyker, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Heşt Bihişt, Ali Şir Nevâî'nin Seb'a-i Seyyâre ve Hâtifî'nin Heft Manẓar adlı mesnevileri yanında birçok menkıbe ve minyatüre konu olmuştur (bk. İA, II, 453).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 68-81, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 261-262; Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur zeit der Sassaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari, Leiden 1879, s. 98 vd.; A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1936, s. 268-277; W. H. Mc Govern, The Early Empires of Central Asia, New York 1939, s. 410-411; H. T. İlaydın, "Behrâm Gûr Menkıbeleri", TM, V (1935), s. 275-290; A. Ateş, "Behrâm Gûr", İA, II, 452-453; Dihhudâ, Luġatnâme, VII, 417; O. Klima - W. L. Hanaway, "Bahrām", EIr., III, 518-519.

Enver Konukçu

BEHRAM PAŞA CAMİİ

Diyarbakır’da XVI. yüzyıla ait cami.

Şehrin güneyinde Mardin Kapısı civarındadır. Diyarbakır’ın on üçüncü Osmanlı valisi ve beylerbeyi olan Sokullu ailesinden Kara Şahin Mustafa Paşa’nın oğlu Behram Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cümle kapısındaki kitâbeden inşasına 972 (1564) yılında başlanıp 980 (1572) yılında tamamlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Mimar Sinan’ın İstanbul dışındaki önemli bir eseri ve bir deneme yapısı

olarak değerlendirilmekte, ancak adı Sinan’ın eserlerine dair kaynaklardan sadece Tuhfetü’l-mi‘mârîn’de geçmektedir.

Tamamen kesme taştan, tek kubbeli ve tek minareli, son cemaat yeri çifte revaklı ve sakıflı bir camidir. Aslında bir külliye olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır; hamamı da ayaktadır. Avlusundaki şadırvanda boğumlu-düğümlü sütunlar dikkati çeker. Minaresi 1928 yılında kısmen yıkılmış ve ertesi yıl aynı üslûpta tamir edilmiştir. İlgi çekici mimarisinin en önemli özelliğini tek kubbeli hariminin duvarlarındaki hareket teşkil etmektedir. Dört duvara oturan tromplu kubbe ile örtülü yapı sisteminde bir değişiklik yapılarak kalın tutulan duvarlarda dikdörtgen boşluklar elde edilmiştir. Bunların her birinde küçük birer mihrap nişi bulunduğu ve aralara ikinci kat mahfillerinin yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Böylece kubbe de dört duvar yerine bir bakıma sekizgen bir ayak sistemine oturtulmuş olmaktadır. Kalın duvarlarda boşluklar bırakmanın sonucu dört köşede dört tane kare mekân ortaya çıkmıştır. Bunlardan mihrap yönünde bulunan ve küçük kubbeciklerle örtülü birer hücre meydana getiren boşluklara iç taraftan girilmektedir. Aslında beş kubbeli olan son cemaat yeri, dıştan sütunlarla çevrilip meyilli bir çatı altına alındığından geniş bir sakıf meydana getirmekte ve bu özelliği ile bölgedeki yazın namazları açık havada kılma geleneğine de uygun bir karakter kazanmış olmaktadır.

Son cemaat yeri cepheleri dahil duvarlarda iki değişik renkte taş kullanılmış olması dış görünüme dekoratif bir hareketlilik sağlamıştır. İçte ise tromp

ayaklarındaki mukarnas dolgular mimari süsleme elemanları olarak dikkati çekmekte ve duvarları kaplayan XVI. yüzyıl iznik çinileri de cümle kapısındaki iki renkli görünüme katılmaktadırlar.

İstanbul'da Bâlî Paşa ve Silivrikapı İbrâhim Paşa camilerinin ana mekân şemaları ile yakın benzerliğe sahip olan Diyarbakır Behram Paşa Camii, bir tek kaynakta adı geçmekle beraber Sinan'ın önemli deneme yapıları arasında sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, I, 27; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 32; Gabriel, Voyages, s. 310; Şevket Beysanoğlu, Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Âbideleri, İstanbul 1963, s. 132-133; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 310; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 86-91; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 96-97, 238; Sedat Çetintaş, "Anadolu'da Sanat Tetkikleri", Cumhuriyet, İstanbul 28 Mayıs 1937.

Ara Altun

BEHRAM ŞAH

بهرام شاه

Yemînüddevle ve Emînülmille Ebü'l-Muzaffer Behrâm Şâh b. Mes'ûd (ö. 552/1157)

Gazneli sultanı (1117-1157).

Muhtemelen 1084'te doğdu. Babası Gazneli Hükümdarı III. Mesud, annesi Sultan Sencer'in kız kardeşi Mehd-i Irak'tır. Babasının 508'de (1115) ölümü üzerine kardeşler arasında başlayan saltanat mücadelesini kazanan ağabeyi Arslanşah taht kavgaları sırasında kardeşlerinden bazılarını öldürmüş, bazılarını da hapsederek Gazneli tahtına geçmişti (509/1116). Behram Şah babasının öldüğü tarihte bugünkü Kandehar yakınlarındaki Tiginâbâd'da bulunduğu için ağabeyisinin eline düşmekten kurtuldu, fakat yapılan savaşta mağlûp olarak Sîstan yoluyla Kirman Selçuklu Hükümdarı Arslanşah'ın yanına kaçtı. Arslanşah kendisine yakın ilgi gösterdi ve Horasan Meliki Sencer'den yardım istemesini tavsiye etti. Dayısı Sencer de onu iyi karşıladı ve kardeşi Arslanşah'a bir mektup göndererek aralarındaki meseleyi uzlaşma yoluyla halletmelerini istedi. Fakat o bu teklifi reddettiği gibi annesi Mehd-i Irak'a da çok kötü davrandı. Bunun üzerine Sencer ona karşı bir sefer düzenledi. Büst'te Sîstan hâkimi Tâceddin ile kardeşi Fahreddin de ona katıldı ve birleşik Selçuklu ordusu Arslanşah'ı Gazne yakınlarında mağlûp ederek Hindistan'a çekilmeye mecbur etti (1117). Behram Şah'ı vassâl*i olarak Gazneli tahtına çıkaran Sencer onun Selçuklu hazinesine günlük 1000 dinar (başka bir rivayete göre yıllık 250.000 dinar) vergi ödemesini kararlaştırdı.

Arslanşah, Sencer'in Gazne'den ayrılmasından sonra Pencap'tan topladığı kuvvetlerle Behram Şah'ın üzerine yürüdü. Ona mukavemet edemeyeceğini anlayan Behram Şah Gazne'nin kuzeybatısındaki Bâmiyân Kalesi'ne sığındı, Arslanşah da Gazne'ye hâkim oldu. Ancak daha sonra Selçuklu ordusunun desteklediği Behram Şah karşısında mağlûp oldu ve Afganistan sınırında yakalanarak hapsedildi (1117). Behram Şah ileride başına yeni

meseleler çıkarmasından endişe ederek onu öldürttü (512/1118).

Arslanşah'ın Pencap'taki vekili Muhammed b. Ali eş-Şeybânî bir müddet sonra Behram Şah'a isyan etti. Bunun üzerine sultan süratle Hindistan seferine çıktı ve Muhammed b. Ali'yi mağlûp ederek isyanı bastırdı. Fakat daha sonra bu kabiliyetli ve tecrübeli devlet adamını affedip görevinde bıraktı ve Gazne'ye döndü (Ocak 1119). Onun dönmesi üzerine Muhammed b. Ali ikinci defa ayaklandı ve bağımsızlığını ilân etti. Behram Şah tekrar Hindistan'a giderek âsiyi bertaraf etti ve Hüseyin b. İbrâhim'i Hindistan'da vekil bırakarak (1119) Pencap'ta nüfuz ve otoritesini yeniden yerleştirdi.

Behram Şah 1119-1135 yılları arasında ülkede tam bir barış ve huzur sağladı ve uzun süren hükümdarlık yıllarında Sultan Sencer'in sadık bir vassâli olarak hareket etti. Oğlu Devletşah'ı Sultan Sencer'in Merv'deki sarayında rehine olarak bıraktığı gibi Selçuklu hazinesine her yıl önemli miktarda haraç ödedi. Bastırdığı

paralara Abbâsî halifesinden sonra Sultan Sencer'in adını da koydurdu. Ancak 1135'te haraç ödememesi ve bağımsız hareket etmeye kalkışması üzerine Sencer derhal Gazne'ye hareket etti ve şehri ele geçirdi. Behram Şah Sencer'den korkup Hindistan'a doğru çekildiyse de sonra özür dileyerek bağlılık arzetti. Sencer de onu sultan olarak yerinde bırakıp Belh'e döndü (1136).

Behram Şah'ın hânedanın geleneksel yayılma politikasını takip ederek hâkimiyet sahalarını genişletmeye çalışması onu Gurlular'la karşı karşıya getirdi. Behram Şah'ın Gazne'de bulunan Gurlu Kutbüddin Muhammed'i zehirleterek öldürtmesi üzerine kardeşinin intikamını almak isteyen Seyfeddin Sûrî büyük bir orduyla harekete geçti. Bunu haber alan Behram Şah Gazne ile Hindistan arasındaki Kirman şehrine kaçtı. Seyfeddin Sûrî de savaş yapmadan Gazne'ye hâkim oldu ve sultanlığını ilân etti (1148). Ancak Behram Şah daha sonra onu mağlûp ederek Gazne'yi tekrar ele geçirdi, Seyfeddin idam edilerek başı Rey'de bulunan Sultan Sencer'e gönderildi (1149). Ancak bu defa da kardeşinin intikamını almak için seferber olan Alâeddin Hüseyin, Behram Şah'ı bozguna uğratıp Gazne'ye hâkim oldu. Şehri yağmaladıktan sonra ateşe verdi (1150) ve bundan dolayı da "cihan-sûz" (dünya yakan) lakabıyla tanındı. Gurlular karşısındaki son

mağlûbiyetinden sonra Hindistan’a çekilen Behram Şah, Sencer’in Cihansûz Alâeddin Hüseyin’i mağlûp ve esir etmesinden faydalanarak Gazne’ye döndü (1152). Beş yıl sonra burada öldü, yerine oğlu Hüsrev Şah geçti.

Behram Şah âdil, iyi kalpli ve cömert bir hükümdardı. Zengin bir kütüphanesi vardı. İlim, edebiyat ve şiire ilgi duymuş, bu sebeple âlim, şair ve edipleri himaye etmiştir. Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân, Senâî, Seyyid Hasan Gaznevî, Kelile ve Dimne’yi Arapça’dan Farsça’ya çeviren Ebü’l-Meâlî Nasrullah-ı Şîrâzî (eser onun teşvikiyle tercüme ve kendisine ithaf edildiği için Kelîle ve Dimne-i Behrâm Şâh adıyla şöhret bulmuştur), Seyyidü’ş-şuarâ Ebû Bekir b. Muhammed, Muhammed b. Nâsır-ı Alevî ile kardeşi Hasan, Şehâbeddin Ali ve Fahreddin Muhammed gibi şair ve edipler onun himayesine mazhar olmuş ve bazıları eserlerini ona ithaf etmişlerdir. Bu bakımdan onun dönemi kültür açısından Gazneliler’in son parlak dönemini teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle, Rabat 1403/1982, s. 82, 164-165; Aḫbârü’ddevleti’s-Selcûḳiyye, s. 91-92; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 164, 171; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 353-356; XI, 17-18, 89-90, 108; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Quetta 1949, I, 284-286, 305, 396-397, 402-405, 463-464; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, IV, 140-141, 631, 633-634; Browne, LHP, II, 305-306, 317-319, 341, 349; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, 306-310, 361-375; Ghulam Mustafa Khan, A History of Bahrām Shah of Ghaznin, Lahore 1955; a.mlf., “A History of Bahrām Shah”, IC, XXIII/1-2 (1949), s. 62-91; XXIII/3 (1949), s. 199-235; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)”, CHIr., V, 117-118, 158-161; a.mlf., The Later Ghaznavids, Edinburgh 1977, s. 91-120; a.mlf., “Bahrāmšāh”, EIr., III, 526-527; Abdu-l-qādir al-Badāonı, Muntakhabu-t-Tawārīkh (trc. G. Ranking v.dğr.), Delhi

1986, I, 56-61; S. Hillelson, “Behrâm Şâh”, İA, II, 454; P. Hardy, “Bahrām Shāh”, EI² (İng.), I, 940; B. Spuler, Ghaznawids”, a.e., II, 1052.

Erdoğan Merçil

BEHRAMKALE KÖPRÜSÜ

Çanakkale ilinin Ayvacık ilçesinde Osmanlı devrine ait köprü.

Behramkale'nin yakınından geçen Tuzla çayı üzerinde olan bu köprünün yapılış tarihi ve yaptıranı bilinmemektedir. Fakat mimarisi bakımından Osmanlı devri Türk sanatının klasik dönemine (XVXVII. yüzyıl) ait olduğu tahmin edilmektedir. Cevdet Çulpan, bu köprünün Ezine'deki 784 (1382) tarihli Asılhan Bey Köprüsü'ne benzerliğinden hareketle bunun da o tarihlere doğru inşa edilmiş olabileceği ihtimalini ileri sürer.

Behramkale Köprüsü sivri kemerli üç gözlü, nisbeten ufak boydaki köprülerin güzel bir örneğidir. Büyük göz 15 m., yanlardakiler ise 7 m. kadar açıklığa sahiptir. Kemerlerin muntazam ve oldukça itinalı işçiliğine karşılık bilhassa büyük kemerin iki yanındaki dolgular devşirme taşlardan gelişigüzel yapılmıştır. Bu kısımlar belki de geç bir devirde tamir görmüştür. Ancak yine Behramkale'de Murad Hüdavendigâr Camii'nin de böyle devşirme malzeme ile yapıldığı düşünülürse bu ihtimal zayıflar. Semerdarm şeklinde ortaya doğru yükselen köprünün iki yanında kalın taş levhalardan korkuluklar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

J. T. Clarke, Report on the Investigation at Assos, Boston 1882-84, s. 129-133, lv. I, II; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 228; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 205-206, rs. 130; Muzaffer Erdoğan, "Behram Köprüsü", Karayolları Bülteni, sy. 154, Ankara 1963, s. 43.

Semavi Eyice

BEHRÂN

بهران

Sirâcüddîn Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed et-Temîmî ez-Zeydî (ö. 957/1550)

Yemenli Zeydî fakih.

Aslen Basralı bir aileye mensup olup 888'de (1483) Yemen'in Sa'de şehrinde doğdu. Behrân lakabıyla tanınmıştır. Gençlik yıllarında bir yandan Yemen'in muhtelif şehirlerinde ticaretle meşgul olurken bir yandan da bulunduğu yerdeki ilim adamlarından ders okudu. En ünlü hocası, zamanında Zeydî fıkhının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Seyyid Murtazâ b. Kāsım'dır. Mütevekkil-Alellah ez-Zeydî döneminde başkadılık yapan Behrân 957 Ramazanında (Eylül 1550) doğum yeri olan Sa'de'de öldü.

Eserleri. Fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis ve Arap edebiyatı sahalarında kaleme aldığı on beş kadar eserinin başlıcaları şunlardır: 1. Teftîḫu'l-ḳulûb ve'l-ebṣâr li'l-ihtidâ˒ ilâ keyfiyyeti iḳṭiṭâfi Es̱mâri'l-ezhâr. Mütevekkil Yahyâ b. Şemseddin'in (ö. 965/1558) el-Es̱mâr fî fıḳhi'l-e˒immeti'l-aṭhâr adlı kitabının şerhi olup meseleleri delilleriyle zikreden bir Zeydî fıkıh kitabıdır. 2. el-Kâfil. Zeydî fıkıh usulüne dairdir. 3. el-Mu˓temed min ḥadîs̱i seyyidine'l-Mus̱ṭafâ. Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislerin fıkıh konularına göre düzenlendiği bir eserdir. 4. el-Muḫtaṣarü'ş-şâfî fî ˓ilmeyi'l-˓arûż ve'l-ḳavâfî (bu dört eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 534;

Suppl., II, 557; Ziriklî, VIII, 11; el-Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî, s. 234). 5. Cevâhirü'l-aḫbâr ve'l-âs̱âr el-müstaḫrace min lücceti'l-Baḥri'z-zeḫḫâr. Behrân bu eserinde Mehdî-Lidînillâh'ın (ö. 840/1437) el-Baḥrü'z-zeḫḫâr'ındaki hadisleri tahrîc etmiştir. Kitap bu eserle birlikte önce Kahire'de (1366/1947), sonra bu baskıdan ofset olarak San'a'da (1409/1988) beş cilt halinde basılmıştır. 6. Behcetü'l-cemâl ve maḥaccetü'l-kemâl fi'l-mez̠mûm ve'l-memdûḥ minel ḥiṣâl fi'l-e˒immeti ve'l-˓ummâl

(Kahire 1349). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri arasında, Zemahşerî'nin tefsiri üzerine yazdığı Tekmîlü'l-Keşşâf adlı hâşiye ile Zemahşerî ve İbn Kesîr'in tefsirlerini bir araya getirdiği et-Tefsîrü'l-kebîr'i zikredilebilir (diğer eserleri için bk. Ziriklî, VIII, 11).

BİBLİYOGRAFYA

Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 278-280; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243-244; Îżâḥu'l-meknûn, I, 269, 317; II, 43, 223, 449; Brockelmann, GAL, II, 533-534; Suppl., II, 557; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 11; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʿellifîn, XII, 109; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 381; Abdullah Ömer el-Habeşî, Merâciʿu târîḫi'l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 17, 65-66, 146; a.mlf., el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, 55-56, 93, 234, 370, 656; Muhammed Behcet el-Baytâr, "Kitâbü'l-Baḥri'z-zeḫḫâr", MMİADm., XXXIV/3 (1959), s. 512-517.

Harun Ünal

BEHŞEMİYYE

البهشميّة

Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ)

BEHÛTÎ

(bk. BUHÛTÎ)

BEHZÂD

(bk. BİHZÂD)

BEK

(bk. BEY)

BEKĀ

البقاء

Kötü huy ve vasıflarından arınan sâlikin iyi huy ve vasıflar edinmesi, kendisinden fâni olup Hak ile beraber olması anlamına gelen bir tasavvuf terimi.

(bk. FENÂ)

BEKĀ

البقاء

Allah’ın varlığının sonsuzluğunu ifade eden kelâm terimi.

Sözlükte “sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek” anlamına gelen bekā, terim olarak Allah Teâlâ’nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği (fenânın selbi) mânasını taşır; zıddı fenâ*dır. Kur’an’da beka sıfatı ism-i tafdîl ve fiil şeklinde Allah’a nisbet edildiği gibi (Tâhâ 20/73; er-Rahmân 55/27) aynı mânada olmak üzere âhir* ve samed* isimleri de O’na izâfe edilmiştir (el-Hadîd 57/3; el-İhlâs 112/2). Ayrıca Kur’an’da Allah’ın beka sıfatını ölümsüzlük, fenâ bulmamak gibi kavramlarla ifade eden başka âyetler de mevcuttur (meselâ bk. el-Furkan 25/58; el-Kasas 28/88). Hadislerde ise Cenâb-ı Hakk’ın bekā ile vasıflandığını gösteren, bu lafızdan türemiş veya yakın anlamlı kelimelerden teşekkül etmiş birçok esmâ-i ilâhiyye vardır (bk. Beyhakī, s. 9 vd.). Bekānın en sade ve veciz tarifini Hz. Peygamber’in, “Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; sen âhirsin, senden sonra hiçbir şey olamaz” şeklindeki duasında görmek mümkündür (bk. Müslim, “Zikir”, 61; Tirmizî, “Daʿavât”, 19; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2).

Bekā, âlemin yaratıcısı olan Allah’ın ezelden beri mevcudiyeti yani kıdem sıfatı ile yakından ilgilidir. “Kıdemi sabit olanın ademi muhaldir” kaziyyesi gereğince ezelden beri mevcut olan Allah’ın geleceğe doğru da sonsuz olarak var olacağını kabul etmek mantık bakımından zorunludur. Konu ile ilgili eserlerde sıkça kullanılan sermediyyet kelimesi, kelâmcılar tarafından kıdem ile bekā arasında kurulmuş olan bu bağlantıyı gösteren ve bu iki sıfatın taşıdığı anlamları ifade eden bir terimdir. “Zeval bulmaz, ölmez” mânalarına gelen lâ yezâl ve lâ yemût lafızları da Cenâb-ı Hakk’ın bekā sıfatını ifade için kullanılmaktadır.

Allah’a nisbet edilen bekānın hangi sıfat grubu içinde kabul edileceği hususu kelâm âlimlerince tartışılagelmiş ve Eşʿariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki görüş ayrılıklarından birini teşkil etmiştir (bk. Ebû Azbe, s. 66).

Hatta Eş‘ariyye içinde bile bekā sıfatının yorumlanması konusunda görüş ayrılığı vardır. Bizzat İmam Eş‘arî'nin bekā ile ilgili görüşleri Bâkıllânî, Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî gibi Eş‘ariyye'ye mensup âlimler tarafından benimsenmemiştir. Bu husustaki görüş ayrılıkları şu şekilde özetlenebilir:

a) Bekā ilim, hayat, kudret sıfatları gibi "sıfât-ı meânî"dendir. Allah Teâlâ kendi zâtına yaraşır bir bekā ile bâkıdir. Bu anlayış İmam Eş‘arî ve onu takip edenlerin görüşüdür. b) Bekā vücûd gibi bir "sıfat-ı nefsiyye" olup zât üzerine zâit ve ondan ayrı değildir; zât ile özdeştir; bu sebeple hiçbir şekilde zâttan ayrılabilecek bir sıfat olarak düşünülemez. Bâkıllânî, Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî bu görüşü savunmuşlardır. c) Vücûdu sıfât-ı nefsiyye olarak değerlendirmeyen Ehl-i sünnet'in çoğunluğu ise bekānın Allah'ın selbî sıfatlarından biri olduğu görüşünü benimsemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de her canlının öleceği (Âl-i İmrân 3/185) ve her şeyin helâk olacağı (el-Kasas 28/88) ifade edilmektedir. Ölümsüzlük ve değişmezlik anlamına gelen bekā ise sadece Allah'a mahsustur. Yine Kur'an'da cennet ile cehennem ehlinin bulundukları yerlerde ebediyen kalacakları (en-Nisâ 4/57, 122, 169; el-Ahzâb 33/65), dolayısıyla ölmeyecekleri haber verilmektedir. Aynı mahiyetteki ifadeler hadislerde de yer alır (bk. Wensinck, Muʿcem, "cennet", "cehennem" md.leri). İlk bakışta naslarda göze çarpan bu ifade farklılıkları kelâmcılar arasında cennet ve cehennem ile içindekilerin devamlılığı konusunda görüş ayrılığına yol açmıştır. Nitekim Cehm b. Safvân, Allah'tan başka her şeyin fâni olduğunu ifade eden naslara dayanarak geçmişte olduğu gibi gelecekte de Allah'tan başka hiçbir şeyin bulunmayacağını, dolayısıyla cennet, cehennem ve içindekilerin yok olacağını savunmuştur. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise aynı delillere dayanarak Allah'ın kudretiyle varlık kazanan her şeyin (makdûrât) fâni olduğunu ileri sürmüştür; ancak o bu fenâyı hareketsizlik mânasında anlamıştır (bk. İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 145-146; Bağdâdî, el-Farḳ, s. 122-124). Buna karşılık kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, aşağıdaki gerekçelere dayanarak bu görüşleri reddetmişlerdir:

1. Her şeyden önce, "her canlının öleceği ve her şeyin helâk olacağı" tarzındaki ifadelerle dünya hayatının ve kâinattaki bu düzenin kastedildiğini kabul etmek lâzımdır. Bu husus, bu tür ifadeleri ihtiva eden âyet ve hadislerin üslûp ve muhtevalarından açıkça anlaşılmaktadır.

2. Allah’a nisbet edilen bekā ile cennetle cehennemin bekāsı mahiyet itibariyle birbirinden farklıdır. Allah’a nisbet edilen bekā değişmez (lâ yetegayyer) ve kendisiyle özdeş (bi-zâtihî) anlamına gelir. Cennetle cehennemin, bunların içindeki halkın, nimet ve azabın bekāsı ise kendiliğinden olmayıp Allah’ın yaratmasıyla mümkündür ve daima değişerek varlığını sürdürmek durumundadır. Yani Allah’tan başka hiçbir şey kendi kendine yeterli olarak ve değişmeyerek aynıyla varlığını sürdüremez. Tıpkı dünyadaki canlıların, hücrelerinin yenilenerek devam etmesi gibi Allah her an bir cennet ile bir cehennemi yok eder ve aynı an içinde yerine başka bir cennet ile bir cehennem getirir. Burada bir şeyin aynıyla devam etmesi (bekā) değil benzerinin, türünün (emsâl) devamı bahis konusudur (bk. TECEDDÜD-i EMSÂL). Bu ise gerçek değil zâhirî bir bekādır.

3. İbn Hazm gibi bazı âlimlere göre Allah’tan başka bütün varlığı zaman bakımından ezelî saymak dinin ve aklın kabul edeceği bir şey değildir. Şu halde bir şeyin hâdis (yaratılmış) olduğu kabul edildikten sonra onun gelecek açısından sonsuz (bâkî, ebedî) olduğunu söylemek din ve mantık açısından imkânsız değildir. Bu görüş de Allah’ın dışındaki varlıklara nisbet edilen bekānın gerçek mânada bir bekā olmadığı düşüncesine dayanır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “beḳāʾ” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “beḳāʾ” md.; Lisânü’l-Arab, “beḳāʾ” md.; Wensinck, Muʿcem, “cennet”, “cehennem” md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, “beḳāʾ” md.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, “beḳāʾ” md.; Müslim, “Zikir”, 61; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2; Tirmizî, “Daʿavât”, 19; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 13-16, 260; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 77b-82b; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, s. 108-109; a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 122-124; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 145-148; a.mlf., el-Uṣûl ve’l-fürûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 43-45; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kahire 1358, s. 9-12; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 78; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 96-98, 108; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, Kahire

1323, s. 96; a.mlf., Münâẓarât, Haydarâbâd 1355, s. 13-14; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 79-80; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 364-365; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317, s. 23-24; Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Ḥaḳāʾiḳ, İÜ Ktp., AY, nr. 6270, vr. 4b; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, İstanbul 1287, s. 170; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye, Haydarâbâd 1322, s. 66; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 97-98; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 89; Elmalılı, Hak Dini, I, 549; VII, 4676; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 152-157.

Metin Yurdagür

BEKÂR

(bk. A‘ZEB; BİKR; EVLENME)

BEKAYÎ

بقايي

(ö. 1003/1595)

Divan şairi.

İznik'te doğdu. Rızâ Tezkiresi'ne göre asıl adı Mehmed'dir. Cimri Çingân lakabıyla tanınan bir macuncunun oğlu olduğundan Macuncuzâde diye de anılmaktadır. İyi bir medrese tahsili gördü. Ayrıca zamanının âlimlerinden Hocazâde Kurt Çelebi'den ders aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra 30 akçe aylıkla Manisa medreselerinden birine tayin edildi. Orada Sultan III. Murad'a hocalık yapmış olan İbrâhim Efendi'den ders aldı. Şehzadeliğinde bir ara Manisa sancak beyliği yapan Murad'la hocası İbrâhim Efendi vasıtasıyla yakın münasebetleri oldu. III. Murad'ın 8 Ramazan 982'de (22 Aralık 1574) tahta çıkması münasebetiyle takdim ettiği arzuhal üzerine 40 akçe ile İstanbul'da Merdümiyye Medresesi'ne tayin edildi. 1576'da Beşiktaş Hayreddin Paşa Medresesi'ne naklolundu. Ekim 1580'de Mınık Ali Çelebi'nin yerine Sahn Medresesi'nde görevlendirildi. Daha sonra kadılık mesleğine geçerek 1581 Haziranında Vankulu yerine Selânik, ertesi yıl Şems Efendi yerine Galata kadısı oldu. 1583'te azledildiyse de iki yıl sonra tekrar aynı vazifeye getirildi. Ocak 1586'da Arapzâde Efendi yerine Üsküdar kadısı oldu. İki yıl geçince azledildi. Haziran 1592'de aynı göreve iade edildi. Üç dört gün sonra tayin edildiği Mekke kadılığına gitmek istemeyince istifa etmiş sayıldı. Kaynakların çoğunun bildirdiğine göre 2 veya 3 Cemâziyelevvel 1003'te (13 veya 14 Ocak 1595) ailevî bir sebepten dolayı İstanbul'daki evinde fecî bir şekilde öldürüldü.

Ölüm tarihiyle ilgili olarak S. Nüzhet Ergun'un Rızâ Tezkiresi'ne atfen, "Rızâ Tezkiresi'nde ve ondan naklen Mustafa Mücib Tezkiresi'nde şairin on yıl sonra ölmüş olarak gösterilmesi yanlıştır" ifadesinin (Türk Şairleri, s. 695) matbu Rızâ Tezkiresi'yle karşılaştırıldığında hatalı olduğu görülmektedir. Çünkü matbu Rızâ Tezkiresi'nde de (s. 20) şair için verilen ölüm tarihi diğer kaynaklarla aynıdır. Ancak şairin vefatı için Osmanlı

Müellifleri’nde yanlış olarak 980 (1572) tarihi gösterilmektedir (II, 97). A. Sırrı Levend de büyük bir ihtimalle Osmanlı Müellifleri’nden naklen aynı yılı vermektedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 140, 143).

Tezkireler Bekāyî’nin şiirdeki kudreti hakkında fazla bir şey söylememekte, mevcut şiirleri ve manzum eseri Gül ü Bülbül incelendiğinde ise vezin ve kafiyeye hâkim olduğu görülmektedir. Kullandığı dil zamanına göre oldukça sadedir.

Eserleri. 1. Gül ü Bülbül. Mesnevi tarzında ve aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılmış 935 beyitlik didaktik bir eserdir. İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 4097) ve Üsküdar Selim Ağa kütüphanelerinde (Kemankeş, nr. 416) kayıtlı iki nüshası bilinmektedir. Eserin 1565 veya 1572 yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Türkân Meriç eser üzerinde bir mezuniyet tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Şirvan Şah ve Şemâyil Bânû. A. Sırrı Levend’in Bekāyî’ye nisbet ettiği bu eser (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 143) üzerinde Metin Karadağ bir doktora ön çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Bu çalışmada eserin Bekāyî’ye ait olduğu hususunda kesin bir hükme varılamayacağı belirtilmektedir. A. Sırrı Levend’in, yazma nüshanın kapağında bulunan ve metin içinde de geçen, “Ey Bekāyî, sûretâ yârimden ayırdı felek/Meânîde etti dünyâda varımdan cüdâ” beytinde “Bekāyî” mahlasının kullanılması sebebiyle bu kanaate vardığı ifade edilmektedir (Giriş, s. IV). Aşk konusunun işlendiği eser mensur bir hikâye olup yer yer manzumelerle süslenmiştir. Hikâyede XVI. yüzyıl edebî nesir dilinin kullanılması yanında zaman zaman halk deyişlerine de yer verilmiştir. Bugün bilinen tek nüshası, Safer 1165’te (Ocak 1752) istinsah edilen ve Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde bulunan yazmadır (Seyfettin Özege Servisi, Agâh Sırrı Levend, nr. 281). Bu iki eser dışında kaynaklarda Bekāyî’nin bir divanından bahsedilmekte ise de henüz herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, I, 220; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 20; Sicill-i Osmânî, II, 22; Osmanlı Müellifleri, II, 97; Ergun, Türk Şairleri, II, 694-696; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 140, 143, 170; Türkân Meriç, İznikli Bakâyi'nin Gül ü Bülbül Mesnevisi'nin Transkripsiyonu ve Kısaca Tedkiki (mezuniyet tezi, 1954), İÜ Edebiyat Fakültesi Türkiyat Araştırma Merkezi, T, nr. 486; Metin Karadağ, Şirvan Şah ile Şemâil Bânû Hikâyesi üzerinde Bir Araştırma (doktora ön çalışması, 1981), Atatürk Üniversitesi, Ed. Fak.; "Bakâyî", TDEA, I, 299.

Hasan Aksoy

BEKİR b. ABDULLAH el-MÜZENÎ

بكر بن عبد الله المزني

Ebû Abdillâh Bekr b. Abdillâh b. Amr el-Müzenî el-Basrî (ö. 108/726)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Hasan-ı Basrî gibi sahâbî ve tâbiîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Sâbit el-Bünânî, Süleyman et-Teymî, Katâde, Âsım el-Ahvel rivayette bulunmuştur. Çok hadis rivayet ettiği kaydedilmişse de Ali b. Medînî onun elli kadar hadis naklettiğini belirtmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Hakkında verilen bilgiler Bekir b. Abdullah'ın zühd ve takvâ sahibi bir fakih, sika* bir râvi ve ibretli nasihatlarıyla çevresine müessir olmuş bir vâiz olduğunu göstermektedir. Zenginler gibi giyinir, gönüllerini almak maksadıyla fakirlerle sohbet ederdi.

Kader konusunda münakaşa edildiğini duyduğu zaman bunu dinlememek için kalkıp iki rek'at namaz kılmayı tercih eden Bekir b. Abdullah, doğru olması halinde sevap kazandırmayan, yanlış olması halinde insanı günaha sokan suizandan sakınmayı ısrarla tavsiye ederdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 209-211; el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 388; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 224-232; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, IV, 216-219; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 532-536; a.mlf., el-Kâşif (Lecne), I, 108; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 484-485; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 3031; Münâvî, el-Kevâkib, I, 90.

İsmail L. Çakan

BEKİR HÂKİ EFENDİ

(ö. 1882-1975)

Son devir din âlimlerinden.

Dağıstan'ın Karabağ eyaletinde doğdu. Babası Safîoğulları'ndan Molla Ahmed, annesi Medine Hanım'dır. İlk tahsilini önce babasından, sonra Karabağ'da Seyyid Abdülaziz Çelebi'den gördü. Burada Arapça ve Farsça gramer bilgilerinin yanı sıra din ilimlerinin tahsilinde temel sayılan metinleri okudu. 1900 yılında ailesiyle birlikte hicret ederek önce Van'a, sonra Tokat'a gitti; ailesi Zile ilçesine bağlı Tevfikiye köyünde iskân edildi. Bekir Hâki o tarihte Tokat müftüsü olan Hacı Osman Efendi'nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Bundan sonra İstanbul'a gitmek istediyse de o sıralarda talebe-i ulûmun İstanbul'a gitmesine izin verilmediğinden bu arzusunu ancak 1912'de gerçekleştirebildi. Tokat'ta çok iyi yetişmiş olan Bekir Hâki Efendi, gerek disiplinli çalışması gerekse zekâsı sayesinde, talebelik hayatının bundan sonraki bölümünde girdiği her seviyedeki imtihanı üstün derecelerle kazanmıştır.

İstanbul'un Süleymaniye semtindeki Yoğurtçuoğlu Medresesi'ne yerleşerek Fatih dersiâmlarından Muharrem Lutfi Efendi'nin derslerine devam etti ve Haziran 1912'de ondan icâzet aldı. Aynı yıl İstanbul'da ilk defa açılan Medresetü'l-vâizîn imtihanını kazandı. 28 Haziran 1913'te Meclisi Kebîr-i Maârif'te açılan imtihanı birincilikle kazandığı için Maârif Nezâreti tarafından Üsküp Dârülmuallimîni edebiyyât-ı Fârisiyye hocalığına tayin edildiyse de bazı sebeplerden ötürü bu göreve gidemedi. 1914 yılında açılan "ruûs imtihanı"nı üstün başarı ile kazanarak müderris unvanını aldı ve 27 Eylül 1914 tarihinden itibaren Beyazıt Dârülhilâfet-i Aliyye Medresesi ikinci sınıf birinci şube sarf ve lugat müderrisliğine tayin edildi. Bir yandan da Mektebi Kuzât'a yazılarak 26 Haziran 1915'te buradan mezun oldu, böylece nâib (kadı) olma hakkını kazandı. 14 Mayıs 1917'de Muhallefât-ı Umûmiyye Kassamlığı dördüncü sınıf kâtipliğine, 18 Ağustos 1918'de Dârülhikmet-i İslâmiyye ikinci sınıf kâtipliğine, 22 Eylül 1920'den itibaren de İstanbul Kadılığı ikinci sınıf kâtipliğine tayin edildi. 15 Kasım 1920'de

ise önceki memuriyeti olan Dârülhikmet-i İslâmiyye ikinci sınıf kâtipliğine tekrar getirildi. 12 Ağustos 1922'de Mahmud Paşa Mahkeme-i Şer'iyye ikinci sınıf kâtipliğine tayin edildi. 28 Kasım 1923'te İbtidâ-i Dâhil Medresesi ferâiz ve intikal müderrisi, 26 Ocak 1924'te ise Sahn Medresesi belâgat-ı Arabiyye müderrisi oldu. 4 Kasım 1924 tarihinde tevhîd-i tedrîsat kanunu ile medreseler lağvedilince görevine son verilen ve çok yetersiz olan dersiâm maaşıyla geçinmek zorunda kalan Bekir Hâki Efendi İstanbul Barosu'na bağlı olarak dokuz yıl avukatlık yaptı.

Soyadı kanunundan sonra Yener soyadını alan Bekir Hâki Efendi, 15 Haziran 1939'dan 1949'a kadar İstanbul Müftülüğü müsevvidliği yaptı. Bu tarihte kendi isteğiyle emekli oldu; daha sonra üç yıl kadar Süleymaniye Kütüphanesi'nde tasnif işinde çalıştı ve 1953'te buradan da ayrıldı. Aralık 1954'te tekrar memuriyete dönerek altı yıl süreyle Eminönü müftülüğü yaptı. 27 Mayıs 1960 ihtilâlinden sonra İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen Diyanet İşleri başkanlığına getirilince Bekir Hâki Efendi 15 Haziran 1960'ta vekâleten, on beş gün sonra da asâleten onun yerine tayin edildi. Fakat dönemin İstanbul valisi ile ezanın Türkçe okunması konusunda ağır bir tartışma yapması üzerine 2 Mayıs 1961'de görevinden alınarak İstanbul Müftülüğü raportörlüğüne getirildi. Bunun yanı sıra Ağustos 1961'den itibaren İstanbul merkez vâizliğine başladı. Bu dönemde Şehzadebaşı ve Fâtih camilerinde verdiği vaazlara kalabalık ve seçkin bir cemaat devam etmiştir. Raportörlük görevinden Nisan 1964'te ayrılan Bekir Hâki Efendi Aralık 1965'te yeniden İstanbul müftülüğüne vekâleten tayin edildi ve 11 Kasım 1966'ya kadar bu görevde kaldı. Bundan sonra Ocak 1972'ye kadar İstanbul merkez vâizliğine devam etti. İlerlemiş yaşının da etkisiyle bu tarihte resmî görevlerden ayrıldı. 4 Mart 1975'te doksan üç yaşında vefat etti ve Edirnekapı Kabristanı'na defnedildi.

Üstün bir zekâ ve güçlü bir hâfızaya sahip olan Bekir Hâki Efendi medrese sisteminin gereği olarak İslâmî ilimlerin her dalıyla ilgilenmişse de özellikle hadis ve Arap edebiyatı alanlarında otorite sayılmış, Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Kendisi rindmeşrep ve mahviyetkârdı. Bundan dolayı son derece mütevazi bir hayat yaşadı. Son devir Osmanlı âlimlerinin çoğu gibi ne yazık ki o da eser vermemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, II, 9-10; a.mlf., “Merhum Bekir Haki Efendinin Hayatı”, Diyanet Gazetesi, sy. 114, Ankara 01.04.1975.

Mahmut Kaya

BEKİR b. HÂRİSE

بكر بن حارثة

Bekr b. Hârise el-Cühenî Sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kendisinden nakledildiğine göre bir seriyyede düşmanla savaşırken bir düşman askeri müslüman olduğunu söyleyerek kendisini öldürmemesini istemiş, fakat o bu sözleri dikkate almayıp askeri öldürmüştü. Durumu öğrenen Hz. Peygamber Bekir'e kızdı ve onu yanından uzaklaştırdı. Ardından, "Bir müminin diğer mümini yanılma hali dışında öldürmeye hakkı yoktur" (en-Nisâ 4/92) meâlindeki âyet nâzil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisini affederek tekrar huzuruna kabul etti. Sözü edilen âyetin Câhiliye döneminde kendisine işkence eden Hâris b. Yezîd'i müslüman olmadığı zannıyla öldüren Ayyâş b. Ebû Rebîa veya kılıcını kaldırdığı sırada müslüman olduğunu söyleyen birini öldüren Ebü'd-Derdâ hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.

Müşriklerle çarpıştığı bir gün Hz. Peygamber Bekir b. Hârise'ye, "Bugün ne yaptın?" diye sorunca o da mızrak sesleriyle onları ürküttüm dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona Birbîr (borazancı) adını verdi.

Bekir b. Hârise'nin nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, en-Nüket ve'l-ʿuyûn (nşr. Hıdr Muhammed Hıdr), Küveyt 1402/1982, I, 414; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 240; İbn Kesîr, Tefsîr, I, 534; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 163, 295.

İsmail L. Çakan

BEKİR b. ŞÜDDÂH

(bk. BÜKEYR b. ŞEDDÂD)

BEKİR b. UHTÜ ABDÜLVÂHİD

بكر بن أخت عبد الواحد

(ö. III./IX. yüzyıl)

Daha çok büyük günah, kader ve rü’yetullah konularına dair farklı görüşleriyle tanınan ve Bekriyye mezhebinin kurucusu sayılan âlim.

(bk. BEKRİYYE)

BEKİR b. VÂİL (Benî Bekir b. Vâil)

بنو بكر بن وائل

Adnânîler'e mensup büyük bir Arap kabilesi.

Kabilenin atası olan Bekir b. Vâil'in nesebi Adnân'a kadar uzanmaktadır. Kabilenin önemli kolları Benî İcl, Benî Hanîfe, Benî Şeybân, Benî Teymullah, Benî Kays ve Benî Zühl olup bunlar Bekir b. Vâil'in üç oğlu Ali, Yeşkür ve Beden'in neslinden meydana gelmişlerdir. Kabilenin yerleştiği bölgelere Diyârü Bekr dendiği ve yerleşim alanları bugünkü Diyarbakır'a (Diyarbekir) kadar uzandığı için şehir adını bu kabileden almıştır. Ancak Arap tarihçileri ve coğrafyacıları Diyâr Bekr adını Bekir kabilesi mensuplarının yaşadıkları her bölge için kullanmışlardır. Başlangıçta Yemen Tihâmesi, Yemâme ve Bahreyn'de oturan kabile daha sonra Hz. Ömer devrinde el-Cezîre bölgesinin bir kısmına yerleşerek buraya da Diyâr Bekr adını vermiştir.

Tarih itibariyle Bekir b. Vâil kabilesine ilk defa IV. yüzyılda rastlanmaktadır. Savaşçı karakteriyle tanınan kabile dış devletlerle, komşu kabilelerle, bazan da içte kardeş toplulukları ile çatışmalara girmiş ve neticede önemli hâkimiyetler sağlamış, bazan da yenilerek istilâya uğramıştır. Temîm ve Abdülkays kabileleriyle birleşerek İran topraklarına akınlar yapan Bekrîler, yaklaşık 330'da II. Şâpûr'un bu akınlara karşılık vermesi üzerine ağır zayiat vererek savaşı kaybetmişlerdir. V. yüzyılda Yemen hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalmışlar, bu asrın ortalarına doğru ise Kinde reislerinden Hücr b. Âkıl'in aracılığı ile Orta Arabistan kabileleri ve özellikle Tağlibliler'le anlaşma yapmışlardır. Ancak bu anlaşma uzun sürmediği gibi Bekir ile Tağlib arasında aralıklarla kırk yıl süren kanlı Besûs Savaşı meydana gelmiştir. Bu savaşlar yüzünden birbirlerini kıran ve tamamen yok olmaktan korkan Bekir ve Tağlib kabileleri bir ara Kinde kabilesinin idaresine girmeyi kabullenmişler ve bu dönemde güçlenerek Kinde ile birlikte Hîre bölgesini ele geçirmişlerdir. Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân (I. Hüsrev, 531-579) zamanında Hîre Kralı III. Münzir harekete geçerek Kinde ve müttefiklerini kesin bir yenilgiye

uğratmış ve bölgede yeniden hâkimiyet sağlamıştır. İşte bu sıralarda Bekir ile Tağlib arasındaki düşmanlık yeniden ortaya çıkmış ve Besûs Savaşı uzun bir aradan sonra tekrar başlamıştır. Bu savaşlarda hezimete uğrayan Bekrîler III. Münzir'e başvurarak aralarında barış yapmasını istemişler ve onun müdahalesiyle Besûs Savaşı son bulmuştur (yaklaşık 525). Bundan sonra uzun bir süre Bekir b. Vâil kabilesi, Hîre Krallığı'nı elinde bulunduran Lahmîler'in hâkimiyetinde yaşamış ve onlara sadık kalmıştır. Bu sebeple son Lahmî hükümdarı Nu'mân, Hüsrev Pervîz tarafından öldürülmeden önce hazinesini ve silâhlarını bu kabilenin Şeybân koluna bırakmıştır. Hüsrev Pervîz'in Hîre Krallığı'na tayin ettiği Taylı İyâs hazineleri geri isteyince Bekrîler bu teklifi reddetmişlerdir. Bunun üzerine Hüsrev Pervîz'in sevkettiği ordularla Bekir b. Vâil kabilesi arasında Arap tarihinin en önemli olaylarından biri cereyan etmiştir. Zû-Kar mevkiinde mevzilenen Bekir birliklerinin güçlü İran kuvvetlerini büyük bir hezimete uğrattıkları bu savaş için 604-624 yılları arasında değişik tarihler verilir.

Câhiliye döneminde büyük çoğunluğu ile putlara tapan Bekrîler'in en önemli putları Zü'l-Kâ'beyn (Zü'l-Kaabât), Üvâl ve el-Muharrak adlarını taşıyordu. İçlerinde Hıristiyanlığı kabul etmiş olanları da vardı. Kabilenin İslâmiyet'le teması hicretin 6. yılından sonra olmuştur. Hz. Peygamber'e her taraftan heyetlerin geldiği 9. (630) yılda Bekir kabilesinin bazı mensupları Medine'ye bir heyet göndererek İslâmiyet'i kabul etmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine kabile mensuplarının bir kısmı ridde* olaylarına karışarak Bahreyn'in büyük bir kısmını ele geçirmiş, ancak Hz. Ebû Bekir'in Alâ b. Hadramî kumandasında gönderdiği ordu İslâmiyet'e bağlı kalan Bekrîler ve Temîmliler'le birleşerek mürtedlerin üzerine yürümüş ve onları tekrar dine döndürmüşlerdir. Bekrîler İslâm fetihlerinde, bilhassa İran'ın fethinde önemli rol oynamışlardır. Nitekim İran'a karşı yapılan ilk büyük seferin kumandanı Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî bu kabiledendir. Cemel Vak'ası'nda ikiye bölünen Bekrîler'in bir kısmı halifenin, diğerleri Hz. Âişe'nin safında birbirleriyle çarpışmışlardır. Sıffîn'de de öyle olmuş, bir kısmı Hz. Ali'nin emrinde Muâviye'ye karşı savaşmıştır (37/657).

Abdullah b. Hâzim, Emevî idaresine karşı harekete geçerek Merv'e hâkim olduğu zaman (65/684) buradaki

Bekrîler şehri terkederek kendi mensuplarından birinin vali bulunduğu Herat'a gittiler. Abdullah b. Hâzim bu defa Herat üzerine yürüyerek onları ağır bir yenilgiye uğrattı. Bekrîler aynı yıl Abdullah b. Zübeyr'in valisi Mühelleb b. Ebû Sufre'nin maiyetinde Hâricîler'e, 67 (686) yılında ise Mus'ab b. Zübeyr'in emrinde Muhtâr es-Sekafî'ye karşı savaştılar. Meşhur Emevî Valisi Haccâc'a karşı da İbnü'l-Eş'as ile birlikte hareket ettiler. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim isyan edince (96/715) halifenin safında yer aldılar. Irak Valisi Yezîd b. Mühelleb'in Basra'da başlattığı isyanda da (101/720) yine halifeyi desteklediler fakat yenilgiye uğradılar.

Abbâsîler devrinde Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı başlatılan isyanlara katılan Bekrîler Ebû Müslim tarafından mağlûp edilerek itaat altına alındılar. Daha sonra ise önemli bir hadiseye karışmadan varlıklarını devam ettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 88; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 281, 315; V, 17; İbn Hazm, Cemhere, II, 217, 302, 307, 309, 483; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 301-303; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 169, 395; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 494; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 93-99; Fred McGraw Donner, "The Bakr b. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam", St.I, LI (1980), s. 5-37; Remziye Muhammed el-Atrakcî, "Ḳabîletü Bekr b. Vâʾil ve ḥurûbühâ fi'l-İslâm", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXIV, Bağdad 1984, s. 199-241; J. Schleifer, "Bekir", İA, II, 454-458; W. Caskel, "Bakr b. Wāʾil", EI² (Fr.), I, 992-994.

Ahmet Önkal

BEKÎRİYYE CAMİİ

Yemen Arap Cumhuriyeti'nin başşehri San'a'da bulunan XVI. yüzyıl sonlarına ait bir Osmanlı camii.

Yemen'deki Osmanlı eserlerinin en güzel ve en önemlilerinden biridir. 1597 yılında Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa tarafından, burada ölen çok sevdiği kölesi Bekir adına inşa ettirilen cami, uzun kargaşalıklardan sonra Osmanlı hâkimiyetinin yerleştiği Yemen'de bir bakıma devletin otoritesini ve gücünü temsil etmiştir. Bu sebeple cami ve ona bağlı olarak teşekkül eden binalar topluluğu Osmanlı mimari anlayışının hâkim özelliklerini gösterir. Bu özellikler yerli Yemen mimarisinin zevk ve anlayışıyla irtibat halinde olup eser her iki mimari anlayışın bir araya getirilerek inşa edildiği intibaını vermektedir.

Cami, mihraba göre uzun bir avlu etrafında teşekkül etmiş binalardan meydana gelen mimari zümreye bütünüyle hâkim olup dışarıdan ihtişamlı bir görünüşe sahiptir. Kare planlı harimi örten kubbe, geçişi sağlayan düz pandantifler üzerine bu kısmın önemini belirtecek ve diğer bölümlere hâkim olacak şekilde oturtulmuştur.

Harimin doğusunda yer alan ilâve bir bölümle bir türbe de bu ana mekâna açılmakta ve ilâve kısmın üzerinde iki, türbenin üzerinde bir kubbe bulunmaktadır. Mihrap ve minber İstanbul'dan getirilen mermerden yapılmış, ayrıca Osmanlı valisi için bir mahfil ve altı porfir sütun tarafından taşınan bir kürsü inşa edilmiştir. Güneyde yer alan son cemaat yeri üç kubbeyle örtülüdür ve ana ibadet mekânı, Osmanlı üslûbunda yapılmış göz alıcı stukko tezyinata sahip olan bu bölüm aracılığıyla avluya açılmaktadır.

Uzun avlunun batısında yer alan mimari zümrenin ana girişi tek kubbeli bir mekân teşkil etmekte ve değişik bir özelliğe sahip bulunan yapısına yerli tesirlerin hâkim olduğu görülmektedir. Batı cephesine ilâve edilmiş kubbeli iki bina da XIX. yüzyıla ait Osmanlı eseridir. Doğu tarafından bir koridor vasıtasıyla geçilen minare, yerli anlayışa uygun ve Osmanlı minarelerinden farklı bir görünümdedir. Ana duvarlardan dışarı doğru taşan kare şeklindeki

kaidesiyle aslında genel mimari düzenleme şemasının dışında yer almakta ve doğu cephesine bir ilâve olarak planlandığı intibaını vermektedir. Minarenin, ana girişin açıldığı batı cephesi esas alınarak özellikle bu şekilde inşa edildiği ve bu sayede ana kubbenin gayet açık bir biçimde gözler önüne konulup son cemaat yeriyle birlikte birinci plana çıkarıldığı, böylece de binalar zümresinin bir kat daha ihtişamlı görünmesinin sağlandığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San‘a, İstanbul 1291, I, 169-170; R. B. Serjeant - R. Lewcock, San’a: An Arabian Islamic City, London 1978; Architecture of the Islamic World (nşr. George Michell), London 1982, s. 210-211.

A. Engin Beksaç

BEKKÂ (Benî Bekkâ)

بنو البكّاء

Adnanoğulları soyundan gelen bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren ve Âmir b. Sa‘saa soyundan gelen Bekkâ b. Âmir’in asıl adı Amr veya Rebîa’dır. Nesep silsilesi ise Amr (Rebîa) b. Âmir b. Rebîa b. Âmir b. Sa‘saa şeklindedir. Kabileyi Bekkâ’nın oğulları meydana getirmiştir.

Hicretin 9. (630) yılında Bekkâoğulları’nı temsilen o günlerde 100 yaşında bulunan Muâviye b. Sevr ile oğlu Bişr ve Fücey‘ b. Abdullah’tan meydana gelen üç kişilik bir heyet Medine’ye gelerek Hz. Peygamber’le görüştü ve onun iltifatlarına mazhar oldu. Bunlar kabileleri adına Hz. Peygamber’den bir emannâme alarak geri döndüler.

İlk zamanlar Basra-Mekke yolu üzerinde bulunan Felce adlı bir bölgede oturan Bekkâ kabilesi Kûfe kurulunca buraya yerleşti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 304-305; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 122; IV, 46; Sem‘ânî, el-Ensâb, II s. 270; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 272; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 53; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 90.

Ahmet Önkal

BEKKÂÎN

(البكّاؤون)البكّائين)

Tebük Gazvesi’ne katılamadıkları için üzülüp ağlayan yedi sahâbî ve çok ağlamalarıyla meşhur Kûfeli dört zâhid tâbiî hakkında kullanılan bir tabir.

İSLÂM TARİHİ.

Bekkâîn el-bükâ’ kelimesinden türetilmiş olup “çok ağlayan” mânasına gelen el-bekkâ’ın çoğuludur. Kadın erkek bütün müslümanların

katılabilmek veya gidenlere yardımcı olabilmek için her türlü imkânlarını seferber ettikleri, münafıkların ise katılmamak için bahaneler uydurdukları; yolun uzak, mevsimin sıcak oluşu sebebiyle Hz. Peygamber’in yalnız güçlü bir bineği olanların iştirak edebileceğini söylediği “Gazvetü’l-usre” (çetin gazve) adıyla meşhur Tebük Gazvesi’ne çıkacak orduyla gitmek için can atan, ancak fakir olduklarından dolayı binek bulamayan yedi sahâbî, sefer öncesi Hz. Peygamber’e giderek durumlarını arzettiler. Hz. Peygamber ise kendilerine binek temin edemediğini söyledi. Buna son derece üzülen ve oradan ağlayarak ayrılan, daha sonra müslümanlar arasında “bekkâîn” diye anılan bu sahâbîler hakkında şu âyet nâzil oldu: “Kendilerine binek temin etmen için sana geldiklerinde, ‘size binek bulamıyorum’ dediğin zaman, Allah yolunda harcayacak bir şeye sahip olamadıkları için üzüntüden göz yaşı dökerek geri dönenlere de sorumluluk yoktur” (et-Tevbe 9/92).

Bekkâînden sayılan yedi kişiden Sâlim b. Umeyr, Ulbe b. Zeyd, Abdurrahman b. Kâ‘b, Heremî b. Abdullah ve İrbâz b. Sâriye’nin adları İbn Hişâm, Vâkıdî ve İbn Sa‘d tarafından birlikte verilirken diğer ikisi için İbn Hişâm Amr b. Hümâm b. Cemûh ile Abdullah b. Mugaffel’i, Vâkıdî Amr b. Utbe ile Seleme b. Sahr’ı, İbn Sa‘d ise Amr b. Aneme ile Seleme b. Sahr’ı zikretmektedir. Ayrıca İbn Hişâm Abdullah b. Mugaffel’in yerine Abdullah b. Amr’ın adının da geçtiğini belirtirken Vâkıdî Abdullah b. Mugaffel ile Amr b. Avf’ın, İbn Sa‘d ise Abdullah b. Mugaffel ile Ma‘kıl b. Yesâr’ın

bekkâînden olduklarına dair bir rivayetin bulunduğunu kaydederler. Ancak bu sahâbîlerden Seleme b. Sahr, Amr b. Utbe ve Ma‘kıl b. Yesâr’ın Üsdü’l-ġābe ve el-İṣâbe’deki biyografilerinde bekkâînden olduklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Tefsir kaynaklarında yer alan ve Mücâhid tarafından nakledilen başka bir rivayete göre bekkâîn, ashap içinde kendilerinden başka yedi kardeş bulunmayan Mukarrin’in oğullarıdır.

Adları hakkındaki farklı rivayetlere rağmen sayılarında ihtilâf edilmeyen bu yedi sahâbînin göz yaşartan halleri ashaptan bazılarını harekete geçirmiş, İbn Yâmîn b. Umeyr ile Abbas b. Abdülmuttalib ikişer kişinin, Hz. Osman da geri kalan üç kişinin binek ve yiyeceklerini temin ederek onların İslâm ordusuna katılmalarını sağlamışlardır. Olayın önemi, birçoklarının bahaneler uydurarak geri kalmaya çalıştığı cihada, bu yedi yoksul müslümanın fakirlik gibi meşrû mazeretlerine rağmen ne pahasına olursa olsun katılmak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 994; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 518; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 165; VI, 20; Taberî, Tefsîr, X, 145-146; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 310-311; Kurtubî, Tefsîr, VIII, 228; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 276; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, III, 101; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 162-163.

İsmail L. Çakan

TASAVVUF.

Çok ağlamalarıyla meşhur olan tâbiînden Kûfeli dört âbid ve zâhid Abdülmelik b. Ebcer, Dırâr b. Mürre, Mutarrif b. Tarîf ve Muhammed b. Sûka’dır. Bunlardan Dırâr’ın kendi mezarını bizzat kazarak on beş yıl burada Kur’an okuduğu, ağladığı ve ibadet ettiği rivayet edilir. I ve II. hicrî yüzyıllarda yaşayan âbid ve zâhidlere göre duanın kabul edilmesinin ilk şartı, gönülde huşû hissinin ve gözde yaşın eksik olmamasıdır. Çünkü insan

ancak Allah'tan korkarak, hüzünlenerek ve göz yaşı dökerek O'na ulaşabilir. Bu anlayışın bir sonucu olarak bekkâ ve bekkâîn kelimeleri tasavvufta âhiret korkusu, günah endişesi ve Allah'a kavuşma iştiyakının doğurduğu hüzün gibi duygular taşıyan ve bu yüzden göz yaşı döken zâhid kişi ve zümreler için kullanılan bir terim haline gelmiştir.

Tasavvuf tarihinde bunlardan başka çok ağladıkları için bekkâ lakabıyla anılan bazı âbid ve zâhidler de vardır. Yahyâ el-Bekkâ, Yezîd el-Bekkâ, Ebû Saîd el-Bekkâ ve İbrâhim el-Bekkâ bunlardandır (bk. Ebû Nuaym, II, 347; V, 164; VII, 385; Sülemî, s. 187). Süleyman en-Nebâcî ise bâkî (ağlayan) ve nâih (ağıt söyleyen) diye tanınırdı. Esved b. Yezîd de çok ağlamaktan kör olmuştu. Alâ b. Ziyâd ve Sâlih el-Mürrî gibi bazı zâhidler günlerce göz yaşı döker, bayılana kadar ağlarlardı. Abdülvâhid b. Zeyd ve Râbia el-Adeviyye gibi Allah korkusundan çok Allah sevgisine yer verenler bile ibadet ve zikir esnasında göz yaşı dökerlerdi. İlk sûfîlerden Ebû Süleyman ed-Dârânî ağlamamayı bedbahtlık alâmeti olarak görmüş, Ahmed b. Ebü'l-Havârî ise, "İnsan Allah'a itaat etme haline de O'na muhalefet etme haline de ağlamalıdır" demiştir. Ebû Saîd el-Harrâz ağlamayı Allah'tan uzak kalma, Allah'a özlem duyma ve Allah'a yakın olduğu halde O'ndan uzak düşme endişesinden dolayı ağlama şeklinde üç sınıfa ayırmıştır.

İlk sûfîler gibi tarikat mensupları da dinî duygularla ağlamaya büyük değer vermişler, Allah için akıtılan iki damla göz yaşının birçok mânevî derdi halledeceğine, gece yarısı dökülen bir damla göz yaşının gazâda akıtılan bir damla kanla eş değerde olduğuna inanmışlardır. İlk sûfîlerin semâ âyinlerinde, tarikat mensuplarının zikir meclisleriyle mürşidlerin vaaz ve sohbetlerinde ağlayarak kendine gelme ve nefsini ıslah etme olaylarına sık sık rastlanır. Bununla beraber bekkâîn hiçbir zaman özel bir zümre haline gelmemiştir.

Tasavvufta Allah sevgisi ve aşkının önem kazanması, ilâhî dîdara duyulan özlem sonucu ağlama gibi bir hüzün halinin daha söz konusu edilmesine yol açmış, ârifler ve büyük mutasavvıflar daha çok bu tarz bir ağlama hali üzerinde durmuşlardır. Âbid ve zâhidler Allah'ın azabından ve gazabından korktukları için ağladıkları halde ârifler ve âşıklar Allah'ın cemâlini temaşa etmenin özlem ve hasretiyle göz yaşı dökmüşlerdir. Bu yüzden Muhammed b. Fazl, "Zâhidlerin ağlaması gözle, âriflerinki kalpledir" demiştir.

Dinî kaygılarla ağlama ve göz yaşı dökme yahudi ve hıristiyanlar arasında da yaygın olup bazı zâhidlerle sûfîlerin bu konuda onları örnek aldıkları rivayet edilir (bk. İbn Kuteybe, II, 293, 297; Ebû Nuaym, V, 164). Manastırlarda göz yaşı döken rahiplerin ve ağlama ile ilgili İsrâiliyat'ta yer alan hikâyelerin zâhidleri etkilediği muhakkak olmakla beraber onlar bu konuda daha çok Hz. Peygamber'i ve ashabını örnek almışlardır (bk. AĞLAMA).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 293, 297; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 198; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 300; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 81, 100, 187, 215; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 347; V, 84-91, 164; VII, 385; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 284; IV, 177, 180; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347, s. 63, 308; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Vatani'l-Arabî), s. 144; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 115-116, 122; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ, s. 110, 241, 265, 280, 285, 300; Lisânüddin, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 659; Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Kahire 1954, II, 130; F. Meier, "Bakkāʾ", EI² (İng.), I, 959-961.

Süleyman Uludağ

BEKKÂİYYE

البكائيّة

Kādiriyye tarikatının Ali el-Bekkâ’ya (ö. 670/1271) nisbet edilen bir kolu.

(bk. KĀDİRİYYE)

BEKKÂR b. KUTEYBE

بكّار بن قتيبة

Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe b. Esed es-Sekafî el-Bekrâvî el-Basrî (ö. 270/884)

Mısır'da kadılık yapmış Hanefî fakihi, muhaddis.

182'de (798) Basra'da doğdu. Sahâbî Ebû Bekre es-Sekafî'nin torunlarından olduğu için Bekrâvî nisbesiyle anılır. Ebû Yûsuf'un talebelerinden Hilâl b. Yahyâ'dan (Hilâlü'r-re'y) fıkıh okudu. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn, Ravh b. Ubâde, Vehb b. Cerîr gibi devrin tanınmış muhaddislerinden hadis rivayet etti. Kendisinden de başta Ebû Ca'fer et-Tahâvî olmak üzere Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Huzeyme, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî ve İbn Ebû Hâtim gibi birçok âlim ders okudu ve rivayette bulundu.

Halife Mütevekkil-Alellah tarafından 246'da (860) Mısır kadılığına tayin edilen Bekkâr b. Kuteybe, Mısır Valisi Ahmed b. Tolun'un Muvaffak b. Mütevekkil'i veliahtlıktan azletme isteğini kabul etmeyince hapse atıldı. Ancak İbn Tolun'un onu kadılıktan azil yetkisi bulunmadığından resmen bu makamda kalmaya devam etti. Onun yerine Muhammed b. Şâzân el-Cevherî kadılık görevini yürüttü. İlim, takvâ ve adaletiyle tanınan Bekkâr'ın hapse girmesiyle onun hadis derslerinden mahrum kalanlar, önceleri Bekkâr'a son derece saygı gösteren ve ders halkasına katılan İbn Tolun'a başvurarak onun bu derslerini sürdürmesi için izin istediler. Bekkâr verilen müsaade üzerine hapishanede özel bir yerde hadis okuttu, fakat İbn Tolun'un ölümüne kadar hapiste kaldı. Hapisten çıktıktan kırk gün sonra da 6 Zilhicce 270'te (5 Haziran 884) vefat etti. Kahire'de Karâfe Kabristanı'ndaki mezarı ziyaretgâhtır.

Kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: Kitâbü'l-Meḥâdır ve's-sicillât, Kitâbü'ş-Şürûṭ, Kitâbü'l-Ves̱âʾiḳ ve'l-ʿuhûd ve Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği

konularda İmam Şâfiî’ye yazdığı reddiye.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vulât ve’l-ḳuḍât, s. 360-362; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 273-274; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 279 vd.; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 599-605; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍiyye, I, 458-462; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 18-19; İbn Kutluboğâ, Tâcü’t-terâcim, Bağdad 1962, s. 19-20; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 463; II, 144; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 55; Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî ve es̱eruhû fi’l-ḥadîs̱, Kahire 1395/1975, s. 65-71; Muhammed İbrâhim el-Cüyûşî, “Min Aʿlâmi’l-ḳażâ fi’l-İslâm: Bekkâr b. Ḳuteybe”, Mecelletü’l-Ezher, XLVII/2, Kahire 1975, s. 178-183.

Orhan Çeker

BEKKE

(bk. MEKKE)

BEKKİNE, Abdülaziz

(ö. 1895-1952)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi, âlim.

İstanbul'un Mercan semtinde doğdu. Kazan'dan göç ederek İstanbul'a yerleşen tüccar Hâlis Efendi'nin oğludur. Beyazıt Kaptanpaşa Camii imamı Halil Efendi'den Arapça ve din dersleri okuduktan sonra Dârüttedris Mektebi'ne girerek buradan mezun oldu. On beş yaşında iken ailesiyle birlikte Kazan'a gitti. Öğrenimine bir süre Kazan'da devam etti. Daha sonra Buhara'ya geçerek devrin tanınmış âlimlerinden dinî ilimleri okudu. Babası vefat edince tekrar Kazan'a döndü. 1917 Sovyet Devrimi'nin ardından on altı kardeşiyle birlikte İstanbul'a dönmek üzere yola çıktı. Bir süre Bakü'de kaldıktan sonra 1921'de İstanbul'a geldi. Geçimini sağlamak için kardeşleriyle birlikte bakkal dükkânı işletti. Daha sonra Beyazıt Medresesi'ne (bugün Vakıf Hat Sanatları Müzesi) devam etti. Bu yıllarda medrese arkadaşı Mehmet Zahit (Kotku) Efendi ile birlikte meşhur Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin halifelerinden Tekirdağlı Şeyh Mustafa Feyzi Efendi'ye (ö. 1926) intisap etti. Kendisinden icâzet ve Gümüşhânevî'nin Râmûzü'l-eḥâdîs̱ adlı eserini okutma izni aldı (1922). Tarikat silsilesi Mustafa Feyzi, Ömer Ziyâeddin Dağıstânî ve Gümüşhânevî vasıtasıyla Nakşibendîliğin Hâlidiyye kolunun kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Şeyhinin vefatından sonra uzun yıllar Serezli Hasib (Yardımcı) Efendi'den (ö. 1949) istifade etti.

Abdülaziz Efendi irşad izni aldıktan sonra imamlık görevine başladı; Beykoz ve Aksaray'da iki camide bir süre imamlık yaptı. Bu göreve daha sonra Yazıcı Baba ve Kefevî camilerinde devam etti. Soyadı kanunu çıkınca Bekkine soyadını aldı. Vazifesi 1939'da Zeyrek'teki Çivizâde Ümmü Gülsüm Camii'ne nakledildi. Bu camide on üç yıl hizmet yaptı. İkinci defa gittiği hacdan dönüşünde hastalandı ve 2 Kasım 1952'de vefat etti. Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Edirnekapı Sakızağacı Şehitliği'nde şeyhi Hasib Efendi'nin yanına defnedildi. Ölümünden sonra irşad faaliyeti, imamlık görevini Bursa'dan Çivizâde Ümmü Gülsüm

Camii’ne nakleden Mehmet Zâhit Efendi tarafından sürdürüldü.

Abdülaziz Bekkine daha çok Hacı Aziz Efendi adıyla tanındı. Tekkelerin kapatılmasından sonra diğer şeyhler gibi irşad faaliyetini evinde yaptığı sohbetlerle sürdürdü ve özellikle üniversite öğrencileri üzerinde etkili oldu. Cumhuriyet devrinin dikkate değer fikir adamlarından Nurettin Topçu ona intisap ederek düşünce dünyasına yeni bir yön verdi. Topçu’nun “Yıldırım’ın Huzurunda” başlıklı yazısı (Taşralı, s. 238-244) şeyhinin ölümünden duyduğu büyük acı ve uğradığı yıkımın bir ürünüdür.

Abdülaziz Bekkine’nin uzun yıllar okuttuğu Râmûzü’l-eḥâdîs̱ dersleri derlenerek Râmûz el-Ehâdîs (Hadisler Deryası Tercümesi) adıyla yayımlanmıştır (III, İstanbul 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Gümüşhânevî, Râmûzü’l-eḥâdîs̱ (trc. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lütfi Doğan - M. Cevad Akşit), İstanbul 1982, I, nâşirlerin önsözü, s. XVXVIII; Nurettin Topçu, Taşralı, İstanbul 1959, s. 238-244; a.mlf., İslâm ve İnsan, İstanbul 1969, s. 53, 67; Mustafa Kutlu, “Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi”, Hareket, sy. 112, İstanbul 1976, s. 110-120; Necati Coşan, “Yolumuzu Aydınlatanlar”, İslâm, sy. 88, İstanbul 1988, s. 51-53; Ahmet Ersöz, “Manevi Dinamiklerimiz: Abdülaziz Bekkine Hazretleri”, Zaman, İstanbul 28 Mart 1990-3 Nisan 1990; Orhan Okay, “Abdülaziz Efendi’den Birkaç Hatıra”, Zaman, İstanbul 12 Nisan 1990.

Nihat Azamat

BEKKİYYE

البكيّة

Şâzeliyye tarikatının Ömer b. Seyyid Ahmed el-Bekkî et-Tûnîsî'ye (ö. 960/1552) nisbet edilen bir kolu.

(bk. ŞÂZELİYYE)

BEKRÎ, Celâl

(bk. CELÂL el-BEKRÎ)

BEKRÎ, Ebû Ubeyd

(bk. EBÛ UBEYD el-BEKRÎ)

BEKRÎ, Ebü'l-Hasan el-Kasasî

أبو الحسن البكري القصصي

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Bekrî (ö. VII/XIII. yüzyılın sonları [?])

İslâmiyet'in ilk yıllarına dair hayal mahsulü hikâyeleriyle tanınan bir müellif.

Bekrî'nin hayatına dair bilgi bulunmadığı gibi hangi yüzyılda yaşadığı da kesin olarak belli değildir. Zehebî V. (XI.) yüzyılda yaşadığını tahmin etmekte, III. (IX.) yüzyılın ortalarında öldüğünü kaydeden Luvîs Şeyho ise bu bilgiyi hangi kaynaktan aldığını belirtmemektedir. F. Rosenthal onun VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına doğru yaşamış bazı müelliflerden nakiller yaptığını söyleyerek bu yüzyılda yaşamış olabileceğini ve ona nisbet edilen eserlerin hepsinin kendisine aidiyetinin de kesin olmadığını ileri sürmektedir. Bekrî'nin "Basralı vâiz" şeklindeki unvanına itibar edilecek olursa muhtemelen Irak'ta yaşadığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in hayatını anlatan Sîretü'n-nebî adlı eseri hayalî hikâyelerle ve yanlış bilgilerle dolu olduğu için okunması bir fetva ile yasaklanmıştır. Zehebî onu "iftira etmekten ve yalan söylemekten utanmayan, hatta Müseylimetülkezzâb'dan daha yalancı biri" olarak tavsif etmekte, yazdığı şeylerin hiçbir mesnedi bulunmadığını veya anlattığı olaylara pek çok uydurma bilgi ilâve ettiğini söylemektedir.

Bekrî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. ed-Dürretü'l-mükellele fî fütûḥi Mekkete'l-mübeccele. Mekke'nin fethini anlatan bu manzume Vâkıdî'nin Fütûḥu'ş-Şâm adlı eserinin kenarında birçok defa basılmıştır (Kahire 1278, 1293, 1297, 1300, 1301, 1303, 1304, 1310, 1343). 2. Fütûḥu'l-Yemen. Ḥikâyetü (Ġazvetü) reʾsi'l-ġūl diye de tanınan bu kitabın birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1282, 1288, 1297, 1299, 1302, 1305, 1315, 1324; Bombay 1295). 3. Ġazvetü'l-İmâm ʿAlî b. Ebî Ṭâlib maʿa'l-laʿîn Heḍḍâm b. el-Ḥaccâf. Bazı kaynaklarda el-Ḥuṣûnü's-sebʿa veya Ġazâtü sebʿ husûn adıyla geçen ve asılsız hikâyelerle dolu olan bu kitapta yedi kaleye sahip

olan Heddâm b. Haccâf ile Hz. Ali arasında geçen savaşlar anlatılmaktadır (Kahire 1280, 1304, 1307). 4. Ġazvetü'l-aḥzâb. Hz. Ali'nin ve bazı sahâbîlerin kahramanlıklarını anlatan eser Vâḳıʿatü'l-Ḫendeḳ, adıyla da bilinmektedir (Kahire 1301, 1305). 5. Bedâʾiʿu'z-zühûr ve veḳāʾiʿu'd-dühûr. Hz. Peygamber'in sîreti ile Mısır'a dair asılsız hikâyelerin anlatıldığı kitap Ḳıṣṣatü'l-muḳaddem ʿale'z-zeybaḳ, ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1297, 1304). 6. Ḳıṣṣatü İslâmi'ṭ-Ṭufeyl b. ʿÂmir ed-Devsî (Kahire 1322). 7. Feżâʾilü'n-nıṣf min Şaʿbân. Eser birçok uydurma hadis ihtiva etmektedir (İskenderiye 1286). 8. İntiḳālü envâri mevlidi'l-Muṣṭafâ el-muḫtâr ve muʿcizâtühû ve meġāzih. Brockelmann eserin birçok defa basıldığını söylemektedir (bk. GAL Suppl., I, 616). 9. Sîretü'n-nebî. Eserin Siyer-i Nebî Tercümesi adlı çevirisinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4361, 397 varak).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 36; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 112; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 202; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 195; Serkîs, Muʿcem, I, 578; Brockelmann, GAL, I, 445; Suppl., I, 616; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 148-149; F. Rosenthal, "al-Bakrī", EI² (İng.), I, 964-965.

DİA

BEKRÎ, Ebü’l-Hasan es-Sıddîkī

أبو الحسن البكري الصدّيقي

Ebü’l-Hasen Tâcü’l-ârifîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân es-Sıddîkī (ö. 952/1545)

Mısırlı mutasavvıf-şair, tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

898’de (1493) Kahire’de doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir’e ulaşan Bekrî ailesine mensuptur. Mısır’ın tanınmış fakih ve kadılarından Celâl el-Bekrî diye meşhur Ebü’l-Bekā Muhammed b. Abdurrahman’ın oğlu ve Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Ebü’l-Mekârim el-Bekrî’nin babasıdır.

Bekrî küçük yaşta kadı Zekeriyyâ el-Ensârî ve Bürhân b. Ebü’ş-Şerîf gibi Mısır’ın en ünlü bilginlerinden ders almaya başladı. Daha sonra tasavvufî sohbetlerine katıldığı Abdülkādir ed-Deştûtî’nin tavsiyesiyle, 917’de (1511) Suriye’den Kahire’ye gelen Kadirî şeyhi Radiyyüddin el-Gazzî’ye intisap etti. Şeyhinin bir süre sonra Suriye’ye dönmesi üzerine Kahire’de onun halifesi oldu. Genç yaşta Mısır, Hicaz, Suriye ve Kuzey Afrika ülkelerinde çağının en meşhur mutasavvıfı haline gelen Ebü’l-Hasan el-Bekrî Kahire’de vefat etti ve İmam Şafiî’nin kabrine yakın bir yerde toprağa verildi.

Eserleri. Bekrî’nin eserlerinden sadece Teshîlü’s-sebîl fî fehmi meʿâni’t-tenzîl’in zamanımıza ulaştığı bilinmektedir. Daha çok et-Tefsîrü’l-Bekrî diye bilinen eserin Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (nr. 73). Gazzî ve İbnü’l-İmâd gibi Ebü’l-Hasan el-Bekrî’ye yakın zamanda yaşamış olan müellifler onun Şerḥu’l-Minhâc, Şerḥu’l-ʿUbâb, Şerḥu’r-Ravż gibi eserlerini kaydederler. Bu kaynaklarda Bekrî’nin tasavvuf konusundaki 5000 beyti yanlış anlaşılmasından endişelendiği için imha ettiği de zikredilir. Ayrıca Ḥizbü’l-fetḥ, adıyla anılan bir hizb*i de (Harîrîzâde, I, vr. 136b) mevcuttur. Brockelmann’ın kaydettiği (GAL, II, 438) eserlerin ona aidiyeti ise kesin değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, II, 194-197; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 414; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 292-293; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 131b vd., 136b; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 744; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, III, 430-431; Brockelmann, GAL, II, 438; Suppl., I, 122; II, 461; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 181-183; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 285; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 208; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 344.

İrfan Gündüz

BEKRÎ, Ebü’l-Mekârim

أبو المكارم البكري

Ebü’l-Mekârim Şemsüddîn Muhammed b. Ebi’l-Hasen Muhammed el-Bekrî (ö. 994/1586)

Şâzeliyye tarikatı Vefâiyye kolunun Bekriyye şubesinin kurucusu Mısırlı mutasavvıf.

930’da (1523) Kahire’de doğdu. Ebyazü’l-vech, el-Kutbü’l-Bekrî, el-Bekriyyü’l-kebîr, Sîdî Muhammed el-Bekrî gibi unvanlarla tanınır. Ebü’l-Hasan el-Bekrî’nin

oğludur. Kaynaklarda yedi yaşında hâfız olduğu, aynı yıllarda İbn Mâlik’in el-Elfiyye’sini, on yaşına gelince de Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh adlı Şâfiî fıkhına dair eserini ezberlediği zikredilir. Babası Ebü’l-Hasan el-Bekrî, Ahmed er-Remlî, Nâsırüddin el-Lekanî ve Mısır’ın diğer tanınmış âlimlerinden dinî ilimleri öğrenen Ebü’l-Mekârim on altı yaşında iken Şâfiî fıkhına dair küçük bir eserle bazı tasavvufî risâleler kaleme aldı. On sekiz yaşına gelince babası tasavvufî konularda konuşmak ve vaaz etmek için kendisine izin verdi. Yirmi bir yaşında Câmiu’l-ebyaz’da hadis, fıkıh ve kıraat dersleri vermeye başladı, ayrıca tasavvuf sohbetlerine ve vaazlarına da devam etti. Lakabı Zeynelâbidîn olmakla beraber daha çok Şemseddin unvanıyla tanındı. Zeynelâbidîn ise oğlunun ve torununun lakabı olarak kaldı. Babasının, kendisinin, oğlunun ve torununun adlarının Muhammed olması, aile fertleri ve eserlerinin birbirine karıştırılmasına sebep olmuştur. Mısır’da Beytü’s-Sıddîk ve Beytü’l-Bekrî diye tanınan bu aile mensupları şeyhü meşâyihi’s-sûfiyye ve nakîbüleşraflık görevlerini de üstlenmişlerdir. Bunları temsil eden Bekrî’ye Şeyhü’s-seccâde deniliyordu. Aile gücünü ve etkisini XX. yüzyıla kadar korumuştur.

Ebü’l-Mekârim el-Bekrî geniş bilgisinden başka tasavvuf konusundaki vaazları ve kerametleriyle kısa zamanda tanındı; şöhreti Kuzey Afrika, Hicaz, Suriye ve Anadolu’ya kadar yayıldı. II. Selim Ebü’l-Mekârim ve

soyundan gelenler için vakıflar kurmuştu. Fas sultanı ve Mekke şerifi de kendisine hediyeler gönderiyorlardı. Büyük bir servete sahip olmasını ve sultanlar gibi yaşamasını tenkit edenlere, “Dünya gönlümüzde değil elimizde” diyordu (bk. Tevfik et-Tavîl, s. 119). Bekrî ile iki defa hacca gittiğini söyleyen Şa‘rânî onun huyu güzel, ifadesi düzgün, sabırlı ve haysiyetli bir kişi olduğunu söyler. Oğlu Ebü’s-Sürûr el-Bekrî kendisi hakkında el-Kevâkibü’d-dürrî fî menâḳıbi’l-üstâẕ Muḥammed el-Bekrî adlı bir eser yazmış olup kaynaklarda bu esere atıfta bulunulmaktadır.

Ebü’l-Mekârim’in tasavvufla ilgili şiirlerini topladığı Tercümânü’l-esrâr adlı bir divanı, tarikat evradı ile ilgili Ḥizbü’l-Bekrî diye tanınan bir hizb*i ve tasavvufa dair bazı risâleleri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâˀire, III, 67-72; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 431-433; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 130b-140b; İbrâhim b. Âmir el-Ubeydî, ʿUmdetü’t-taḥḳīḳ fî beşâˀiri âli’ṣ-Ṣıddîḳ, Kahire 1287, s. 153; Tevfik el-Bekrî, Beytü’ṣ-Ṣıddîḳ, Kahire 1323; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1062; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, III, 428-430; Tevfik et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, İskenderiye 1365/1946, s. 91-103, 119; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 285-286, 289; Kehhâle, Muʿcemü’l-müˀellifîn, XI, 281; Hasan b. Muhammed el-Büreynî, Terâcimü’l-aʿyân min ebnâˀi’zzamân, Dımaşk 1959, I, 257; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâˀ, I, 187-193; F. De Jong, Turuq and TuruqLinked, Leiden 1978, s. 10.

Yakup Çiçek

BEKRÎ, Ebü’s-Sürûr

أبو السرور البكري

Ebü’s-Sürûr Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî (ö. 1007/1598)

Mısırlı müfessir ve Şâfiî fakihi.

971’de (1563) doğdu. Kaynaklarda künyesi Ebü’l-Vefâ, lakabı Tâcü’l-ârifîn ve Zeynü’l-âbidîn diye de geçmektedir. Meşhur âlimlerin yetiştiği bir sülâleye mensup olup soyu baba tarafından Hz. Ebû Bekir’e, altıncı dedesi Ahmed b. Muhammed’in annesi tarafından da Hz. Hasan’a dayanır (bk. Ali Paşa Mübârek, III, 422). Önce Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu olan babası Ebü’l-Mekârim el-Bekrî’den, sonra devrin ileri gelen âlimlerinden ders alarak Arap dili sahasında, tefsir ve usulde kendisini yetiştirdi. Ayrıca şiir ve tasavvufla da meşgul oldu.

“Saltanat müftüsü” lakabı Mısır’da ilk defa kendisi için kullanılan Ebü’s-Sürûr aynı zamanda ailesinin zengin bir ferdi idi. Muhibbî’nin naklettiğine göre Necmeddin el-Gazzî kendisini 1007’de (1598) Mekke’de görmüş, gerek şahsında gerekse çevresinde müşahede ettiği şeylerden dolayı onu bir âlim, şeyh ve ermiş kişiye değil sultanlara ve ümerâya benzetmiş; altın ve gümüş işlemeli kılıçları, kalkanları, ipek elbiseler içinde hizmet eden çeşitli milletlere mensup hizmetçileri ve köleleri olduğunu zikretmiştir. Hac dönüşü 8 Rebîülâhir 1007’de (8 Kasım 1598) genç yaşta yolda ölen Ebü’s-Sürûr’un cenazesi Kahire’ye götürülüp defnedildi. Ölüm tarihi kaynaklarda Safer 1008 (Eylül 1599) olarak da kaydedilmektedir.

Ebü’s-Sürûr’un çeşitli ilim dallarında yazdığı risâleleri yanında dört ciltlik Tefsîrü’l-Ḳurʾân, iki ciltlik Tefsîru sûreti’l-Enʿâm, büyük birer cilt halinde de Tefsîru sûreti’l-Kehf ve Tefsîru sûreti’l-Fetḥ, adlarında eserleri olduğu kaynaklarda zikredilmekte, bunlardan Tefsîru sûreti’l-Kehf’e ait yazma bir nüsha Saraybosna (Sarajevo) Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde

bulunmaktadır (nr. 2695).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, I, 117-118, 474; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1983, III, 422, 427-428; Îżâḥu'l-meknûn, I, 306, 307; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 344; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 290; el-Fihrisü'ş-şâmil (maḫṭûṭâtü't-tefsîr), Amman 1987, IX, 2364.

Abdullah Aydemir

BEKRÎ, İbn Ebü’s-Sürûr

أبن أبي السرور البكري

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Ebi’s-Sürûr el-Bekrî es-Sıddîkı (ö. 1087/1676)

Mısırlı tarihçi.

Mısırlı tanınmış Bekrî ailesine mensup olup müfessir ve fakih Ebü’s-Sürûr el-Bekrî’nin oğludur. en-Nüzhetü’z-zehiyye adlı eserinde Mısır Valisi Hızır Paşa zamanından bahsederken babasının otuz altı yaşında vefat ettiği ve kendisinin o sırada dokuz yaşında olduğuna dair verdiği bilgiden (M. Tevfîk el-Bekrî, s. 79) 998’de (1589-90) dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Doğum yeri olan Kahire’de büyüdü. Hıfzını tamamladıktan sonra iyi bir öğrenim gördü. Dinî ilimlerdeki geniş bilgisi yanında tarihçiliğiyle temayüz etti. 12 Rebîülevvel 1087’de (25 Mayıs 1676) Kahire’de vefat etti.

Hal tercümesinde onu “büyük üstat” ve “kutublar kutbu” diye takdim ettikten sonra ilimde Allah’ın bir âyeti, velîlikte ise son mertebeye yükselmiş biri olarak gösteren, devlet adamlarının yanında itibarı yüksek ve zor meselelerde kendisine danışılan bir şahsiyet olduğunu bildiren Muhibbî, anlaşılmaz bir şekilde onun ne tarihçiliğinden ne de tarihle ilgili herhangi bir eserinden bahsetmektedir. Ancak kitabının çeşitli yerlerinde Bekrî’nin eserlerine atıfta bulunurken, “... Bekrî’nin halifeler ve sultanlar hakkında telif edip Mısır nâib ve kadılarıyla ilgili bir de zeyil yazdığı tarihte buldum” (Ḫulâṣatü’l-es̱er, I, 488), “... Bekrî’nin tarihinde gördüm” (a.g.e., IV, 343),

“... Bekrî Mısır valilerine dair telif ettiği eserinde bunu zikretti” (a.g.e., I, 474) gibi ifadeler kullanmakta ve eserlerinin adını açıkça vermemektedir.

Eserleri. Bekrî’nin eserlerini dört grupta toplamak mümkündür.

A) Umumi Tarih ile İlgili Eserleri. 1. ʿUyûnü’l-aḫbâr ve nüzhetü’l-ebṣâr. Başlangıçtan 1032’ye (1622) kadar gelen umumi bir tarihtir. Müellifin “ne

çok kısa ne de uzun ve sıkıcı” diye tanıttığı bu eser onun en büyük tarih kitabıdır. On altı kısma (maksad) ayrılan eserde, tarih ilminin değeri hakkındaki bir önsözden sonra Hz. Âdem ve diğer peygamberlerden, İran ve Sâsânîler, Yunan ve Bizans hükümdarları, ardından sırasıyla Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Endülüs Emevîleri, Büveyhîler, Fâtımîler ve Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler ve kuruluşundan 1032’ye (1622) kadar Osmanlı tarihi hakkında bilgi verilmiştir. Eserin mevcut nüshaları birbirinden farklıdır. Berlin nüshası (nr. 9473) 1622’ye kadar gelirken yine Berlin’de (nr. 9474) bulunan başka bir nüsha ile Dârü’l-kütüb (Tarih, nr. 72m) nüshası 1516’da Kansu Gavri devrinde Memlük Sultanlığı’nın düşmesiyle sona erer. Bu da eserin iki versiyonu olduğunu gösterir. Müellif bu eserinde Osmanlı Devleti’ne yer vermediğini, çünkü Osmanlı Devleti için el-Mineḥu’r-raḥmâniyye adlı ayrı bir eser telif ettiğini açıklar (bk. Berlin nüshası, nr. 9474, vr. 3[a]; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 72m, vr. 1b-2[a]). Ancak Berlin’deki diğer nüshasının (nr. 9473) son kısmı, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan Sultan II. Osman’ın öldürülmesine (1622) kadarki Osmanlı tarihinden bahsetmektedir. ʿUyûnü’l-aḫbâr’ın muhtasar bir versiyonu Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde (nr. 897/92) bulunmaktadır. Hz. Peygamber devriyle başlayan bu nüsha Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan 1031’e (1621) kadar Mısır tarihini ihtiva eder. Burada Osmanlı dönemi Mısır valilerinden, ayrıca Hanefî kadılarından da bahsedilir. Eserin muhtasarında Osmanlı Devleti ve Mısır’ın 1031’e (1621) kadarki tarihinin ele alınması, bu bölümün kitabın aslında da mevcut olduğunu gösterir. 2. Nüzhetü’l-ebṣâr ve cüheynetü’l-aḫbâr. ʿUyûnü’l-aḫbâr’ın biraz değiştirilmiş bir şekli olup 12 kısma (makale) ayrılmıştır. Eserin birinci kısmında tarih ilminin değeri anlatılmış, 12. kısmı ise Osmanlı Devleti’nin başlangıcından Sultan IV. Murad’ın ölümüne (1640) kadarki tarihine tahsis edilmiştir (eserin tavsifi için bk. Ahlwardt, IX, 80). 3. Tuḥfetü’ẓ-ẓurefâʾ bi-ẕikri’l-mülûk ve’l-ḫulefâʾ (İskenderiye, Tarih, nr. 119). Müellifin ʿUyûnü’l-aḫbâr ile el-Mineḥu’r-raḥmâniyye adlı eserlerinin bir hulâsasıdır (bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 369, 389; Brockelmann, GAL, II, 301).

B) Osmanlı Tarihiyle İlgili Eserleri. 1. el-Mineḥu’r-raḥmâniyye fi’ddevleti’l-ʿOs̱mâniyye (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 1922, 1926, 5424). I. Osman’dan I. Mustafa’ya (ö. 1027/1618) kadar her biri bir Osmanlı sultanından bahseden on beş bölüm halinde tertip edilmiştir. Eserde I.

Selim’den itibaren Mısır’a tayin edilen valiler zamanında burada cereyan eden hadiselerden de bahsedilmektedir. Müellif bu eserini yalnızca Osmanlı Devleti’nden bahsettiği için kısa bir tarih kitabı olarak gösterir (bk. Dürerü’l-es̱mân, vr. 2b). Bekrî bu eserine zeyil mahiyetinde ayrıca iki kitap yazmıştır. el-Leṭâʾifü’r-rabbâniyye ve Dürrü’l-cümân fî devleṭi’s-Sultân ʿOs̱mân adlarını taşıyan bu iki eser, el-Mineḥ’in kaldığı 1027 (1618) yılından 1029’a (1620) kadar geçen olayları ihtiva eder. 2. Feyżü’l-mennân fî ẕikri devleti Âli ʿOs̱mân (Rabat, Celâvî, nr. 848). Müellifin Dürerü’l-es̱mân’ında (vr. 2b) küçük bir tarih kitabı olarak gösterdiği bir diğer eseridir ve el-Mineḥ’in genişletilmiş şeklidir. 1027 (1618) yılına kadar gelen eser Mısır valileri hakkında da bilgi verir. 3. Dürerü’l-es̱mân fî aṣli menbaʿi Âli ʿOs̱mân (Pertsch, III, 233). Osmanoğulları’nın menşei hakkındadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 745).

C) Mısır Tarihiyle İlgili Eserleri. Bekrî’nin eserlerinin büyük bir kısmı özellikle Mısır’a tahsis edilmiştir. Bu eserler genellikle eski Mısır tarihini anlatan kısa bir önsözle başlamaktadır. Müellif Memlük Sultanlığı’nın son günlerindeki olaylar üzerinde dururken daha çok İbn İyâs’a dayanır. 1. er-Ravżatü (en-Nüzhetü)’z-zehiyye fî vülâti Mıṣr ve’l-Ḳāhire el-Muʿizziyye. Mısır’ın en eski çağlardan 1035 (1625) yılına kadar tarihini anlatan bu eserin 1035 (1625), 1041 (1631) ve 1061 (1651) yıllarına kadar gelen nüshaları bulunmaktadır (meselâ Vatikan, nr. 7344; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 2226). 2. et-Tuḥfetü’l-behiyye fî temellüki Âli ʿOs̱mân ed-diyâre el-Mıṣriyye (Viyana, Imperial Royal Court Library, nr. 925/1). Mısır’ın I. Selim tarafından zaptından 1038 (1628) yılına kadarki tarihine dairdir. 3. el-Kevâkibü’s-sâʾire fî aḫbâri Mıṣr ve’l-Ḳāhire. er-Ravżatü’z-zehiyye’nin hulâsasıdır. Yirmi bab üzerine tertip edilmiş olup 1055 (1645), 1060 (1650) ve 1063 (1653) yıllarına kadar gelen nüshaları vardır (Münih, Staatsbibliothek, nr. 398; British Museum, nr. 324; Bibliothèque Nationale, nr. 1852). Bu eser Silvestre de Sacy tarafından “Le livre des Ztoiles errantes, qui contient l’histoire de l’Egypte et du Caire” adıyla Fransızca’ya tercüme edilmiş ve Notices et extraits des manuscript de la Bibliothèque du Roi, I’de (Paris 1787, s. 165-280) neşredilmiştir. el-Kevâkib’in Manchester (nr. 277A) nüshasına göre (vr. 15[a]) Bekrî bu eserini 1060’ta (1650) yazmıştır. 4. Kaṭfü’l-ezhâr mine’l-Ḫıṭaṭ ve’l-âṣâr. Makrîzî’nin el- Ḫıṭaṭ, adlı eserinden yapılmış seçmeleri ihtiva eden kitap otuz bab üzerine tertip edilmiştir (nüshaları için bk. İA, II, 460; VII, 206). 5. er-Ravżatü’l-meʾnûse

fî aḫbâri Mıṣri'l-maḥrûse (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 2261). Eserde Mısır'ın faziletleri ve 923'te (1517) I. Selim tarafından fethinden 1054 (1644) yılına kadar buraya tayin edilen Osmanlı kazaskerleri anlatılmaktadır. 6. Tefrîcü'l-kürbe li-defʿi'ṭ-ṭulbe (Sûhâc'da Rifâa et-Tahtâvî Ktp., nr. 380). Muhtasar bir eser olup 1016'da (1607) Mısır'a vali tayin edilen Damad Mehmed Paşa'nın, kul taifesinin halktan aldığı "tulbe" ve "külfe" adlı vergileri kaldırması hakkındadır. Eser Abdürrahim Abdurrahman tarafından neşredilmiştir (el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mısriyye, sy. 23, Kahire 1976). 7. ed-Dürretü'l-müdâne fî veḳāyiʿi'l-Kinâne (Münih, Staatsbibliothek, nr. 399). Mekke civarında yaşayan ve hicretin VI. yüzyılında Yukarı Mısır'da İhmîm civarında yahut deltanın batısında yerleşen Kinâne kabilesinin Mısır'daki kolu hakkındadır (Brockelmann, GAL, II, 298).

D) Diğer Eserleri. el-Ḳavlü'l-muḳteḍab fîmâ vâfeḳa luġate ehli Mıṣr min luġāti'l-ʿArab. es-Seyyid İbrâhim Sâlim ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1962). Eserin 1057 (1647) yılına ait müellif nüshası Ezher Kütüphanesi'nde (Lugat, nr. 66; Abaza, nr. 6446) kayıtlıdır (ayrıca bk. L. Abdüllatîf Ahmed, s. 241-254). Bundan başka Semîrü'l-aṣḥâb ve nüzhetü ẕevi'l-elbâb (bk. Îżâḥu'l-meknûn, II, 28) ile tek nüshası tesbit edilebilen Risâle fî rubʿi'l-muḳantarâṭ (Bibliothèque Nationale, nr. 4695), Muhibbî'nin zikrettiği (Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 466) Nil'in başlangıcı, nereden geldiği, hakkında vârit olan hadis ve

ahbâr* ile ilgili Kitâb fi'n-Nîl (Ziriklî, VII, 64) adlı eserleri zikredilebilir (İbn Ebü's-Sürûr'a nisbet edilen diğer eserler için bk. M. Tevfîk el-Bekrî, s. 77-78; Fuâd el-Mâvî, s. 306-307; Ziriklî, VII, 64).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 474, 488; III, 465-468; IV, 343; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 369, 389, 396, 425, 745; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, III, 126; Flügel, Handschriften, II, 202-203; Pertsch, Gotha, III, 233; F. Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber und Ihre Werke,

Göttingen 1882, nr. 552, 565; Babinger (Üçok), s. 162-164; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 80; Muhammed Tevfîk el-Bekrî, Beytü’ṣ-ṣıddîk, Kahire 1323, s. 73-79; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 271; Îżâḥu’l-meknûn, II, 28; Brockelmann, GAL, II, 298, 301, 383-384, 388; Suppl., II, 412; a.mlf., “Bekrî”, İA, II, 459-460; a.mlf., “Makrîzî”, İA, VII, 206; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 64; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 307; XI, 290-291; Fuâd el-Mâvî, The Histories of Ottoman in Egypt Attributed to Abū al-Surūr al-Bakrī (doktora tezi, 1970), St. Andrews Univercity; a.mlf., “ʿAbdurraḥmân el-Cebertî ve İbn Ebi’s-Sürûr el-Bekrî”, el-Menâhil, sy. 20, Rabat 1401/1981, s. 259-319; Leylâ Abdüllatîf Ahmed, “İbn Ebi’s-Sürûr el-Bekrî: ʿaṣruhû ve müʾellefâtüh”, Buḥûs̱ fi’t-târîḫi’l-ḥadîs̱, Kahire 1979, s. 241-254; a.mlf., Dirâsât fî târîḫ ve müʾerriḫi Mıṣr ve’ş-Şâm, Kahire 1980, s. 129-147; Abdülkerîm Râfik, “Ibn Abi’s-Surūr and His Works”, BSOAS, XXXVIII (1975), s. 24-31; Stanford J. Shaw, “al-Bakrī”, EI² (İng.), I, 965.

Cevat İzgi

BEKRÎ, Kutbüddin

قطب الدين البكري

Kutbüddîn Mustafâ b. Kemâliddîn el-Bekrî (ö. 1162/1749)

Halvetiyye tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusu, müellif.

1099'da (1688) Şam'da doğdu. Meşhur Bekrî ailesine mensup olan büyük dedesi Muhammed Bedreddin el-Bekrî (ö. 1062/1652) Mısır'dan gelip Şam'a yerleşmişti. Kutbüddin el-Bekrî babasının vefatı üzerine altı aylıkken yetim kaldı. Annesiyle birlikte dayı ve amcalarının evinde yetişti. Baba tarafından Hz. Ebû Bekir'e, anne tarafından da Hz. Ali'ye ulaşan soyunu oğlu Ebü'l-Fütûh Kemâleddin ile Abdülganî en-Nablusî tesbit etmişlerdir (bk. Harîrîzâde, I, vr. 141b vd.). Bekrî, Keşfü'l-ḫafâʾ müellifi İsmâil el-Aclûnî, el-Kevâkibü'ẓ-ẓâhire müellifi Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî ve Abdülganî en-Nablusî gibi âlim ve mutasavvıflardan dinî ve lisanî ilimleri öğrendi.

Abdülganî en-Nablusî'nin himayesinde yetişen Bekrî ondan İbnü'l-Arabî'nin Fütûḥât'ı ile Fuṣûṣü'l-ḥikem'ini ve daha başka eserlerini okudu. 1115'te (1703) Şam'da tanıştığı Halvetî şeyhi Abdüllatîf b. Hüsâmeddin'e intisap etti ve 1120'de (1708-1709) hilâfet alarak şeyhinin Halep'teki makamına geçti. Ertesi yıl Kudüs'e giderken uğradığı Yafa'da Necmeddin er-Remlî'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını, ayrıca burada çeşitli âlimlerden Kütüb-i Sitte'yi okudu. Seher vaktinde okunmak üzere kaleme aldığı el-Fetḥu'l-ḳudsî (bk. Îżâḥu'l-meknûn, II, 168) adlı evrâdın okunup okunamayacağı bölgenin fakihleri arasında tartışma konusu edilince İstanbul'a giderek Şâbâniyye tarikatının kolu olan Karabaşiyye'nin kurucusu Karabaş Velî'nin oğlu ve dergâhın postnişini Şeyh Hasan Efendi'den bir fetva aldı ve anlaşmazlık bu şekilde giderildi. 1710'da İstanbul'dan Şam'a dönüp burada dört yıl telif ve irşadla meşgul oldu. Daha sonra Kudüs'te Bayramiyye Dergâhı'nda iki yıl kaldı. Ardından Şam'a gitti ve bir süre sonra tekrar Kudüs'e döndü. O sırada Kudüs'ü ziyaret etmekte olan Mısır Valisi Receb Paşa ile tanışarak onunla birlikte Mısır'a gitti.

Ezher müderrislerinden Ebü'l-Mekârim el-Hifnî kendisine burada intisap etti. 1723'te Kudüs'e döndü. Hama'da misafir olduğu Kadirî Tekkesi şeyhi Yâsin Efendi'den Kadiriyye icâzetnâmesi aldı. 1723 Mayısında İstanbul'a giden ve orada büyük itibar gören Bekrî bu seyahatle ilgili hâtıralarını Tefrîḳu'l-hümûm ve taġrîḳu'l-ġumûm (bk. Îżâḥu'l-meknûn, I, 301) adlı eserinde topladı.

1726 Eylülünde Halep'e döndü. Daha sonra Bağdat'a giderek Kadiriyye Dergâhı'nda bir süre misafir oldu. Basra'da Şeyh Muhammed Saîd el-Cerrâhî'den Nakşibendiyye icâzeti aldı. 1728 Mayısında Şam'a gidip ardından Kudüs'e döndü. 1732'de hacca gitti. 1735 Eylülünde İstanbul'a yaptığı üçüncü yolculuğun hâtıralarını el-Ḥulletü'l-fâniyye (bk. Îżâḥu'l-meknûn, I, 419) adlı bir risâlede anlattı. 1736 başlarında Kudüs'e döndü. 18 Rebîülâhir 1162'de (7 Nisan 1749) hac dönüşü uğradığı Kahire'de vefat etti ve Karâfe Kabristanı'na defnedildi.

Tarikat silsilesi Halvetiyye'nin Şâbâniyye-Karabaşiyye koluna ulaşan ve bu tarikatın Bekriyye şubesinin kurucusu olan Kutbüddin el-Bekrî Osmanlılar'ın İslâm'a hizmet ettiğini, dolayısıyla kendilerine itaat edilmesi gerektiğini savunmuş, el-Farḳu'l-müʾzen bi'ṭ-ṭarab adlı eserinin (bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2270) "Maṭlab fî żikri Âli ʿOs̱mân" bölümünde Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna, gördüğü büyük hizmetlere, hakkında vârid olduğunu ileri sürdüğü hadislere ve bunlardan çıkarılan hükümlere işaret etmiştir.

Eserleri. Bekrî çok sayıda eser veren sûfî müelliflerden biridir. Harîrîzâde onun 220 eseri olduğunu söyler (bk. Tibyân, I, 142[a]). Ali İhsan Yurd Bekrî'nin eserlerinin sayısını 190 olarak tesbit etmiştir (bu eserlerin tam bir listesi için bk. Yurd, s. 26-39). Basılan eserleri şunlardır: 1. eṣ-Ṣalavâtü'l-hâmiʿa (Bulak, ts.). Dört halife ve ashâb-ı kirâma dair hadisleri ihtiva eder. A. Fikri Yavuz tarafından Peygamberimizin Dilinden Dört Halîfesi ve Ashabı adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1967). 2. eẕ-Ẕaḫîretü'l-mâhiyye li'l-es̱âm fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ ḫayri'l-enâm (Mısır 1319). 3. es-Süyûfü'l-ḥaddâd fi'r-red ʿalâ ehli'z-zendeḳa ve'l-ilḥâd (Mısır, ts.). 4. el-Ferîdetü's-seniyye fi'l-ʿaḳīdeti's-Sünniyye. Ahmed ed-Derdîr'in şerhiyle birlikte basılmıştır (Bulak 1304). 5. Bulġatü'l-mürîd ve müntehâ mevḳıfi's-saʿîd. Şebrâvî'nin

İrşâdü'l-mürîdîn adlı şerhiyle birlikte basılmıştır (Mısır, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fütûh Kemâleddin el-Bekrî, et-Telḫîṣâtü'l-Bekriyye fî Tercemeti Ḫulâṣâti'l-Bekriyye (Harîrîzâde, Tibyân içinde), I, vr. 145b-159b; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 140ª-171ª; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 190-200; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 246-247; Brockelmann, GAL, II, 458-460; Suppl., II, 470-480; a.mlf., "Bekrî", İA, II, 460; a.mlf., "al-Bakrī", EI² (İng.), I, 965-966; a.mlf., "el-Bekrî", UDMİ, IV, 713-714; Îżâḥu'l-meknûn, I, 301, 419; II, 168; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 446-450; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 271; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 471; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 345; Ali İhsan Yurd, Kutbuddîn Mustafa Kemalüddin el-Bekrî-Sıddikî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1967, s. 1-39; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 223; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 239; "Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî", Mv.Fs., IV, 227.

Ali İhsan Yurd

BEKRÎ, Muhammed Tevfîk

محمد توفيق البكري

Muhammed Tevfîk b. Alî b. Muhammed el-Bekrî es-Sıddîkı (ö. 1870-1932)

Mısırlı sûfî, şair ve devlet adamı.

Kahire'de doğdu. Nesepleri Hz. Ebû Bekir'e ulaştığı için Beytü'l-Bekrî veya Beytü's-Sıddîkı diye tanınan ve birçok âlim yetiştirmiş olan bir aileye mensuptur. İlk tahsilini Hidiv Tevfik Paşa'nın, torunları için yaptırdığı el-Medresetü'l-aliyye'de tamamladı. Fransızca'yı burada öğrendi. On yaşında iken babasını kaybetti

ve ağabeyi Abdülbâkı'nin himayesinde büyüdü. Daha sonra Ezher Üniversitesi'ni bitirdi. 1892'de ağabeyi Abdülbâkı'nin ölümü üzerine Bekrî ailesinin üstlendiği Bekriyye tarikatı şeyhliğiyle meşâyihu't-turukı's-sûfiyye şeyhliği ve nakîbüleşraflık görevleri kendisine verildi. Ardından Meclisü şûra'l-kavânîn ve el-Cem'iyyetü'l-umûmiyye dâimî üyeliğine tayin edildi. Avrupa seyahati dönüşünde İstanbul'da görüştüğü Cemâleddîn-i Efganî'nin fikir ve görüşlerine hayran kaldı. II. Abdülhamid'i ziyareti sırasında kendisine ilmî vezirlik rütbesi verildi. 1893'te ileri gelen arkadaşlarıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiy'yi kurdu ve bu kurumun başkanlığına seçildi.

İngiliz genel valisi Lord Cromer yüzünden Hidiv Abbas Hilmi ile arası açıldığı için nakîbüleşraflıktan istifa etmek zorunda kaldı (1895). Ancak Osmanlı hükümetinin ve Mısır halkının desteğiyle Mısır'ı İngiliz idaresinden kurtarmak isteyen hidivin takip ettiği siyaset onları birbirine tekrar yaklaştırdı ve Ali Biblâvî'den boşalan nakîbüleşraflığa yeniden getirildi (1903). Bu yakınlaşmadan sonra hidivin siyaseti üzerindeki tesirinin daha da arttığı söylenebilir. II. Abdülhamid'in takip ettiği İslâm birliği siyasetini benimseyen Bekrî, Gaspıralı İsmâil'in teklifiyle 1907 sonlarında Kahire'de Bekriyye mâlikânesinde Milletlerarası Genel İslâm Kongresi'nin teşkili için yapılan toplantıya başkanlık etti ve bu faaliyet

içinde aktif görevler yaptı.

Lord Cromer'in yerine İngiliz genel valiliğine tayin edilen Eldon Grost, Abbas Hilmi ile Bekrîler arasındaki münasebetlerin tekrar bozulmasına sebep olunca nakîbüleşraflıktan zorla istifa ettirildi (1911), bir yıl sonra da Beyrut'a sürgüne gönderildi. Hidivin adamları tarafından öldürüleceği vehmine kapıldığı için aklî dengesi bozuldu. On altı yıl Usfûriyye Akıl Hastahanesi'nde kaldı. 1928'de Kahire'ye döndü. 1932 Ağustosunda burada vefat etti.

Muhammed Tevfîk Bekrî 1976'ya kadar Mısır'da yürürlükte kalan tarikatlarla ilgili kanunu düzenledi ve Bekriyye tarikatı şeyhinin meşâyihu't-turukı's-sûfiyye şeyhi olması esasını getirdi. Aynı zamanda klasik Arap şiirinin temsilcisi kabul edilen Bekrî Abbâsîler devri şiirini Arap edebiyatının zirvesi olarak kabul etmiş, klasik edebiyatı yeniden canlandırma yolundaki gayretlerinde bu döneme ayrı bir önem vermiştir.

Eserleri. 1. el-Müstaḳbel li'l-İslâm (Kahire 1310). Eserde İslâm ülkelerinin sahip olduğu maddî imkânlar, bu ülkelerde kurulan kültür ve medeniyetler anlatılmakta, İslâmiyet'in dünyaya yayılma şansı ve bu yayılmada tasavvufun rolü, müslümanların geri kalış sebepleri, Batı dillerini öğrenme, Batı'nın önemli eserlerini tercüme etme, okullar ve üniversiteler açma zarureti gibi konular işlenmektedir. 2. Erâcîzü'l-ʿArab (Kahire 1313). Seçme recez*lerden meydana getirdiği eserini yine kendisi şerhetmiştir. 3. Fuḥûlü'l-belâġa (Kahire 1313). Abbâsîler devri şairlerinden sekiz şairin şiirlerinden seçmeler yaptığı bir antolojidir. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye ayırdığı bölüm eserin yarısını meydana getirmektedir. 4. et-Taʿlîm ve'l-irşâd (Kahire 1317). Kurulmasını teklif ettiği okullarda hangi programların uygulanması gerektiğine dair fikirlerini ihtiva etmektedir. 5. Beytü'ṣ-Ṣıddîḳ (Kahire 1323). Hz. Ebû Bekir ailesinin ve soyunun hal tercümelerini ihtiva etmektedir. 6. Ṣahârîcü'l-lüʾlüʾ (Kahire 1907). Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı tarzında kaleme aldığı kendisinin bir nevi divanı olan bu eser şiir ve nesirlerinden seçmeler ihtiva etmektedir. Eser Ahmed eş-Şinkıtî ve Muhammed Lutfî el-Menfelûtî tarafından şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 581; Brockelmann, GAL Suppl., III, 81-82; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 291; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 141; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 345; Mâhir Hasan Fehmi, Muḥammed Tevfîḳ el-Bekrî, Kahire 1967; Akkād, Mecmûʿatü aʿlâmi'ş-şiʿr, Beyrut 1970, s. 265-282; F. de Jong, Turuq and Turuq-linked, Leiden 1978, s. 125-180; a.mlf., "al-Bakrī", EI² Suppl. (Fr.), s. 122-123.

İrfan Gündüz

BEKRİYYE

(bk. SIDDÎKIYYE)

BEKRİYYE

البكريّة

Hz. Ebû Bekir'in ashabın en faziletlisi olduğunu kabul edenlerle onun soyundan gelenlere verilen ad.

(bk. EBÛ BEKİR; İMÂMET; TAFDÎL)

BEKRİYYE

البكريّة

Bekir b. Uhtü Abdülvâhid b. Zeyd'in mensuplarından teşekkül eden bir fırka.

Bekir b. Uhtü Abdülvâhid'in yaşadığı yıllar kesin olarak tesbit edilememiştir. Bununla beraber Mu'tezile kelâmcılarından ünlü Nazzâm'ın (ö. 231/845) çağdaşı olduğu ve onun bazı görüşlerinden etkilendiği bilinmektedir. Zehebî, adını Bekir b. Ziyâd el-Bâhilî olarak kaydettikten sonra onun Abdullah b. Mübârek adına hadis uyduran bir yalancı olduğunu söyler.

Kaynaklar Bekriyye'yi müstakil bir fırka olarak ele aldıkları halde kurucusunun hayatı ve görüşleri hakkında fazla bilgi vermezler. Tesirleri ve mensupları konusunda ise hemen hiçbir şey zikretmezler. Günümüze intikal eden bilgilerden anlaşıldığına göre Bekriyye daha çok büyük günah (kebîre) problemi üzerinde durmuş ve büyük günah işleyenleri münafık saymıştır. Büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) namaz kılan birisi de olsa Allah'ı yalanlamış, şeytana kulluk etmiş, bu yüzden cehennemin en aşağı tabakasında kalmaya müstahak olmuştur. Adam öldüren bir kimsenin affedilmesi mümkün değildir. Yine onlara göre Cemel Vak'ası sırasında Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in hareketleri İslâm'a aykırı olmakla birlikte bunlar Bedir Gazvesi'ne iştirak etmiş oldukları için affedilmişlerdir. Bekir'e göre küçük günahları işlemekte ısrar eden kimse büyük günah işleyenin durumuna düşer. Soğan ve sarımsak gibi yenildiği zaman mescide veya herhangi bir topluluğa gidilmesi yasaklanan şeylerin yenilmesi de haramdır. Bekir b. Uhtü Abdülvâhid kader konusunda Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşarak istitâat*ın kişide fiilden önce bulunduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber, "Allah bir insanın kalbini mühürlerse onun ihlâs sahibi olması mümkün değildir. Allah kıyamet gününde görülecektir; O kendisi için yaratacağı özel bir sûretle görülecek ve kullarına bu

sûretle hitap edecektir” şeklindeki görüşleriyle Mu‘tezile’den farklı düşünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), I, 273-274; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 212-213; İsferayînî, et-Tebṣîr, Kahire 1374, s. 98; Fahreddin er-Râzî, İ‘tiḳādât, s. 106; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 345.

Mustafa Öz

BEKRİYYE

البكريّة

Şâzeliyye tarikatının Vefâiyye kolunun Ebü'l-Mekârim Muhammed el-Bekrî'ye (ö. 994/1586) nisbet edilen bir şubesi.

Kurucusu Ebü'l-Mekârim el-Bekrî aynı zamanda Sühreverdiyye, Ebheriyye ve Ekberiyye'den icâzetli olduğundan Bekriyye, anılan tarikatların silsilesini de ihtiva eder. Ebü'l-Mekârim el-Bekrî Hz. Ebû Bekir neslinden olup Ezher'de tefsir, fıkıh ve hadis okutmuştur. Bekrî'nin hayatını geniş şekilde anlatan Harîrîzâde (Tibyân, I, vr. 130b-136b) onun Hz. Peygamber'den bizzat aldığı salât* ile babasına ait Ḥizbü'l-fetḥ, adlı hizb*i ve kendisine ait otuz altı beyitlik "el-Kasîdetü'l-lâmiyye"yi iktibas ederek, gece kalkıp namaz kıldıktan sonra bu kasideyi okuyanın duasının kabul edileceğini söyler (Tibyân, I, vr. 140b; ayrıca bk. BEKRÎ, Ebü'l-Mekârim).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 130b-140b; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 271; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, I, 346; F. De Jong, Turuq and TuruqLinked, Leiden 1978, s. 10; Lous Massignon - Tahsin Yazıcı, "Tarikat", İA, XII/1, s. 6.

Yakup Çiçek

BEKRİYYE

البكريّة

Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye kolunun Kutbüddin Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî'ye (ö. 1162/1749) nisbet edilen bir şubesi.

Kutbüddin Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî'nin silsilesi Halvetiyye'nin Karabaşiyye kolunun kurucusu Karabaş Velî vasıtasıyla Şâbâniyye tarikatına ulaşır. Halvetiyye tarikatının âdâb ve erkânını devam ettiren Bekriyye'nin evrâdı tarikatın kurucusu Mustafa el-Bekrî tarafından tertip edilmiştir. "el-Fetḥu'l-ḳudsî ve'l-keşfü'l-ünsî" adını taşıyan ve seherde okunan bir vird ile sabah, kuşluk, öğle, ikindi, akşam namazlarından sonra okunmak üzere ayrı ayrı virdler tesbit edilmiştir. Bu tarikatta birinci rekâtında Duhâ, ikinci rekâtında İnşirâh sûresinin okunduğu sekiz rekâtlık kuşluk namazı kılınır. İkindi virdinden sonra manzum bir münâcât olan istiğfâriyyeyi okumak tarikatın âdâbındandır (bu evrâd için bk. Harîrîzâde, I, vr. 160ª vd.). Bekriyye tarikatından Hifniyye, Kemâliyye, Ticâniyye, Derdîriyye, Feyziyye ve Sâviyye kolları meydana gelmiş ve bu tarikatlar Mısır, Kuzey Afrika, Suriye, Hicaz ve Yemen'de yaygınlık kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 140ª-170ª; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 271; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 123-125; Tomar-Halvetiyye, s. 82-83; Tevfik et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, İskenderiye 1365/1946, s. 90-97; Ali İhsan Yurd, Kutbuddîn Mustafa Kemalüddin el-Bekrî-Sıddikî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1967, s. 22-24; F. De Jong, Turuq and TuruqLinked, Leiden 1978, s. 7-50; Louis Massignon - Tahsin Yazıcı, "Tarikat", İA, XII/1, s. 6.

İrfan Gündüz

BEKTAŞÎ DEVR-i REVÂNI

Türk mûsikisi usullerinden.

On üç zamanlı ve dokuz vuruşlu bir küçük usuldür. Bir aksak ile bir sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. Şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok Bektaşî mûsikisinde ve nefeslerinde kullanıldığından bu adı alan usule bazı türkülerde de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Arel, Türk Musikisi, s. 45; Öztuna, TMA, I, 104; Özkan, TMNU, s. 637-638.

Alâeddin Yavaşça

BEKTAŞÎ MÛSİKİSİ

Bektaşî tarikatı toplantılarında icra edilen mûsiki.

Esas geleneklerini Anadolu köy ve kasaba Alevîliğinden alan Bektaşî tarikatı törenlerinde icra edilen bu mûsiki Mevlevî mûsikisinden sonra en zengin tarikat mûsikilerinden biridir.

Alevîlik Orta Asya'daki eski Türk geleneklerinin uzantısıyla karışık olarak kasaba ve köy kesiminde yaşadığı halde Bektaşîlik genellikle daha yüksek bir kültür seviyesinin hâkim olduğu şehirlerde yaygınlaşmıştır. Ayrıca şehir Bektaşîliği ile kasaba ve köy Bektaşîliği arasında klasik kültür-halk kültürü farklılığına bağlı değişiklikler görülmektedir. Bektaşîlik'te gerek törenlerin gerekse bazı davranış biçimlerinin Alevîliğin bir uzantısı olduğu şüphe götürmese de şehir Bektaşîlerinin mûsikisi, ortaya çıkış ve uygulanış bakımından Alevî mûsikisiyle bazı farklılıklar gösterir. Bunların başında üslûp ve tavır farklılıkları gelir. Ancak Anadolu'da ve Balkanlar'da yaşayan köy Bektaşîlerinin mûsikisiyle Alevî mûsikisi arasında birbirinden ayırt edilemeyecek derecede benzerlikler bulunduğu muhakkaktır.

Bektaşîlik'te âyîn-i Cem ve ikrar âyini tarikatın en eski temel âyinleri olma özelliğini taşımaktadır. Âyîn-i Cem, tarikat mensuplarının bir araya gelerek beraberce icra ettikleri bir törendir. İkrar âyini ise tarikata kabul edilmesi uygun görülen kişilerin "yola giriş" merasimidir.

Gerek bu merasimler esnasında gerekse merasimlerin ardından tertip edilen sohbet ve muhabbet toplantılarında konularını Bektaşî edebiyatından alan deyiş, nefes, mersiye, mi'raclama (mi'râciye), nevrûziyye, düvâz imam gibi manzum türler bestelenmiş şekilleriyle icra edilir. Törenlerin son kısmında ise semah yapılır ve bu sırada gerek ritim gerekse melodik yapı bakımından uygun eserler okunur.

Bektaşî mûsikisinin en yaygın türlerinden ve en önemli unsurlarından biri olan nefesler Rifâîlik, Kadirîlik, Halvetîlik vb. Sünnî tarikat mûsikisindeki ilâhilerden üslûp, konu, melodi karakteri ve az da olsa usul bakımından

ayrılır. Tarikatın kaideleri, yol büyükleri ve tasavvuf anlayışı gibi Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili hemen her konuyu işleyen küçük usullerle bestelenmiş nefesler, beste olarak daha ziyade halk mûsikisinin etkisi altında kalmıştır. Bunu mersiye, nevrûziyye, düvâz gibi diğer türler için de söylemek mümkündür. Ancak kültür merkezleri ve onlara yakın bölgelerdeki şehir Bektaşîliğinde klasik Türk mûsikisi tesiri daha hâkimdir. Bir nefesin birkaç ezgiyle söylendiğine rastlamak mümkün olduğu gibi aynı bestenin değişik güftelerde tekrarlandığı da görülür. Nefeslerin ağır usullerle söylenenlerine oturak, yürük usulle söylenenlerine de şahlama denir. Şahlamalar "semah nefesi" olarak da bilinir.

Muhabbet sofrası (Ali sofrası) kurulduktan bir müddet sonra mürşidin izniyle önce üç tane nefes, ardından içinde on iki imamın adı zikredilen "düvâz" veya "düvâzde imam" denen manzumeler okunur. Zâkir, âşık, sâzende, gûyende veya güverde denilen nefes okuyucularına bazan bir, bazan da birkaç kişiden meydana gelen saz heyeti eşlik eder. Bu heyeti meydana getiren kişiler de aynı adlarla anılır.

Bektaşî mûsikisinde kullanılan temel saz bağlamadır. Bağlamanın ebat olarak hemen her boyu kullanılır. Yörelere göre değişik isimler alan bu sazlar çöğür, ruzba, ırızva, bulgarî, cura, tambura ve divan sazı olarak adlandırılır. Mûsikinin bir heyet tarafından icra edilmesi durumunda bağlamaya kabak kemane, eğit, ud, cümbüş gibi yaylı ve mızraplı sazlar da eşlik edebilir. Şehir Bektaşîliğinde ise klasik mûsiki sazlarına daha çok rağbet edildiği görülmektedir. Muhabbete başlarken sazların çaldığı ilk parçaya "peşrev" (peşref) denir.

Bektaşî nefesleri hece vezniyle ve bu veznin özellikle 6+5=11'li duraklı veya 8'li, 7'li, 5'li duraksız şekillerinde yazılmıştır. Bu şiirlere aruz pek az ve sonradan girmiş olup aruzla yazılmış olanlar çoğunlukla şehir Bektaşîler'inin eserleridir. Elde mevcut olan birtakım Bektaşî nefeslerinin şairleri biliniyorsa da çoğunun bestekârı meçhuldür. Bunda Bektaşî mûsikişinaslarının adlarını gizlemelerinin (sırretme) rolü büyüktür. İstanbul ve çevresinde okunan nefeslerde beste ve melodik yapı bakımından klasik Türk mûsikisi etkisi görülür. Rumeli ve Anadolu'da okunan nefesler ise saz şairlerinin besteleri niteliğinde, türkü vb. halk mûsikisi özelliklerini taşıyan, bütünüyle mahallî motiflerle meydana gelmiş eserlerdir.

Nefeslerde kullanılan Bektaşî raksı, Bektaşî raksanı ve Bektaşî devr-i revânı adlı tamamen bu mûsikiye mahsus usullere Anadolu ve Rumeli âşık mûsikisinde de rastlanmaktadır. Değişik düzüm şekilleriyle karşımıza çıkan bu usuller Bektaşîlik'le âşık mûsikisinin birbirleri üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterir. Bu karşılıklı etki Bektaşî mûsikisiyle halk mûsikisi arasında da mevcuttur. Bektaşî mûsikisinde ayrıca curcuna, aksak, düyek, devr-i hindî, devr-i tûran, yürük semâi, Türk aksağı, sofyan ve nîm-sofyan gibi klasik Türk mûsikisinde kullanılan usullere de sıkça rastlanmaktadır.

Elde mevcut Bektaşî mûsikisi örneklerinde hüseynî, uşşak, rast, karcığar, hicaz vb. basit makamların daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Birleşik makamlardan, az da olsa sabâ, nihâvend, segâh, hüzzam gibi makamlar kullanılmıştır.

Semah adı verilen tasavvufî rakslar ise tarikat ve "yol kardeşleri" arasında daha dinî bir hava içinde, "yola girmeyen"lerin katılamayacağı Cem törenlerinde (bezm-i Cem) yapılır. Başka bir ifadeyle bunlar gizli yapılan kutsal törenlerdir. Mürşidin huzurunda ve mürşide niyaz etmekle başlayan semahlar iki, dört, altı, sekiz, on ve on ikişerli gruplar halinde kadın erkek bir arada icra edilir. Bu sayı yörelere göre değişiklik gösterebilir. Semahlar çoğunlukla "ağırlama" adlı bir bölümle başlar. Bunu "yeldirme" (yellendirme, yürütme, yeğinme) denilen daha hareketli bölüm takip eder. Bu esnada semahlar için bestelenmiş nefesler ve deyişler okunur. Semah nefeslerinde mısra ortasında ve sonunda "şah yâ şah, hû, eyvallah" ve benzeri eklemeler yapılır. Bunlar zâkirlerin dışında toplantıda bulunan diğer kişiler tarafından da söylenebilir.

Muharrem ayı içinde yapılan âyîn-i Cem'lerde semah dönülmez. Bu toplantılarda Hz. Hüseyin ve Kerbelâ üzerine söylenmiş nefesler ve bilhassa mersiyeler okunur. Muharrem ayında diğer tarikatlarda da okunduğu görülen mersiyelere göre bunların güfteleri Şiî tâziye*lerinde olduğu gibi daha ağır, ta'n ve lânet dolu ifadelerden meydana gelir.

Bektaşî semahı Mevlevîler'de olduğu gibi sadece vücudun mihveri etrafında dönüşten ibaret olmayıp belli ezgilerin ritimlerine uygun çeşitli kol ve ayak hareketlerinin birleşmesinden meydana gelmiş oyunlardır. El

ele tutuşma âdeti olmayan semahlarda kesinlikle mürşide arka dönülmez. Mürşidin önüne gelindiğinde hafif baş kesilerek selâm verilir ve ardından semaha devam edilir.

Temcîd, münâcât, ilâhi, durak, salât, tekbir gibi diğer dinî mûsiki örneklerine rastlanmayan Bektaşî mûsikisinde Hz. Ali sevgisi ifrat derecede ileri götürüldüğünden münâcât ve na‘t-ı peygamberîler de bulunmamaktadır. Buna karşılık Hz. Ali'yi öven na‘t-ı Alî'lere çok sık rastlanır. Ayrıca sözleri Şah İsmâil'e (Hatâî) mal edilen "Mevlidi Alî" de sazsız olarak sık sık okunan eserler arasındadır. Mi‘râciyeler ise Bektaşîlik'te Hz. Ali ön plana çıkarılarak okunur.

Bugüne kadar Bektaşîlik üzerine yapılan araştırmalarda törenler ve gelenekler üzerinde etraflıca durulduğu halde mûsiki konusuna çok az yer verilmiştir. Bunda törenlerin gizli olarak yapılması ve törene katılanların "sırrı saklama" kaygısının büyük tesiri vardır. Bektaşî mûsikisiyle ilgili nota neşriyatı ise yok denecek kadar azdır. Bunların içerisinde en önemlisi, Ali Rifat Çağatay, Rauf Yektâ, Zekâizâde Ahmet Irsoy ve Suphi Ezgi'den oluşan İstanbul Belediye Konservatuvarı Tasnif ve Tesbit Heyeti tarafından tesbit edilen seksen sekiz adet Bektaşî nefesinin yayımlandığı iki ciltlik eserdir (İstanbul 1933).

BİBLİYOGRAFYA

Besim Atalay, Bektâşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1340; Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri (İstanbul Belediye Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1933, IV-V, 150-241; Ferruh Arsunar, Tunceli Dersim Halk Türküleri, İstanbul 1937; Vahit Lütfi Salcı, Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisinde Armoni Meseleleri, İstanbul 1940; a.mlf., Gizli Türk Dini Oyunları, İstanbul 1941; Ergun, Antoloji, II, 407-412, 639-643; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektâşî Nefesleri, İstanbul 1963; Halil Bedi Yönetken, Derleme Notları I, İstanbul 1966, s. 82-86; a.mlf., "Bektaşîlerde Müzik ve Oyun", Ülkü Gazetesi, Sivas 28 Aralık 1945, s. 4; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 167; Nejat Birdoğan, "Samahlar", Folklor ve Etnoğrafya

Araştırmaları Yıllığı, İstanbul 1984, s. 31-51; Turgut Koca - Zeki Onaran, Güldeste, Nefesler-Ezgiler, Ankara 1987; Mehmet Eröz, Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik, Ankara 1990; Bedri Noyan, "Bektâşilikte Musiki", Mûsiki ve Nota, sy. 10-25, İstanbul 1970-71; Halil Can, "Dinî Mûsiki: 9, Bektaşî Mûsikisi", MM, sy. 309, İstanbul 1975, s. 26-28.

Nuri Özcan

BEKTAŞÎ TACI

(bk. TAÇ)

BEKTAŞÎLİK

XIII. yüzyılda Kalenderîlik içinde teşekküle başlayıp XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektâş-ı Velî an‘aneleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikat.

Yeniçeri Ocağı’nın kuruluşundaki rolü dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu tarihi boyunca nüfuzunu koruyan Bektaşîlik, gerek oynadığı siyasî roller ve arzettiği farklı dinî inanç ve telakkileri birleştirici (syncrétique) yapı, gerekse devletin XVI. yüzyıldan itibaren resmen tanıdığı tek gayri Sünnî (hétérodoxe) tarikat olması sebebiyle en çok ilgi çeken ve en çok araştırılan tarikat olmuştur. Georg Jacob’un Beitrage zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis (Berlin 1908) ve Die Bektaschijje in ihrem Verhaltnis zu Verwandten Ercheinungen (München 1909) adlı kitapları ve Clément Huart’ın “Les Dervisches Bektachis” (RMM, IX [1909], s. 235-246) adındaki makalesiyle Avrupa şarkiyat âleminde tanınmaya başlayan bu tarikat, Türkiye din tarihinde daima ilgi çekici bir yere sahip olmuştur ve daha uzun müddet bu yerini koruyacağa benzemektedir. Zira kuruluşundaki sosyal ve dinî âmiller, bünyesindeki inanç unsurlarının menşe ve mahiyetleri, gelişme safhaları ve bunlardaki muhtelif tesirler, tarih boyunca oynadığı siyasî roller, sosyal ve iktisadî yapısı, kültür hayatındaki yeri, edebiyatı, sanatı ve nihayet günümüzdeki durumu gibi meseleler son yıllardaki ciddi çalışmalara rağmen henüz tam mânasıyla ortaya konulabilmiş değildir.

Tarih. Bektaşîliğin mahiyetini, yapısını ve tarihî inkişafını iyi anlayabilmek ve doğru teşhiste bulunabilmek için, tarihçesini a) XIII. yüzyıldan başlayıp XIV. yüzyılda gelişerek süren ve XV. yüzyılın sonlarına kadar uzanan teşekkül devresi; b) XVI. yüzyılın başından yani Balım Sultan’dan zamanımıza kadar devam edegelen ve asıl bilinen Bektaşîliği temsil eden devre olmak üzere iki safhada ele almak gerekir. Çünkü dikkatle bakıldığı zaman bu iki safhanın pek çok bakımdan açık bir şekilde birbirinden farklı olduğu görülür.

A) Teşekkül Devresi. Bektaşîliğin teşekkülünün, XIII. yüzyılda Anadolu’da

ortaya çıkan şiddetli sosyal ve dinî, kısmen de siyasî hareketlerle, başka bir deyişle Babaî isyanı ve hareketiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğu daha Fuad Köprülü'den itibaren görülmüş (bk. İlk Mutasavvıflar, s. 207-209), ondan sonra yapılan araştırmalarla bu bağlantı daha açık bir şekilde belirmiştir.

Tâcü'l-ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) kurduğu Vefâiyye tarikatının Anadolu'daki şeyhi olan Baba İlyâs-ı Horasânî öncülüğünde meydana gelen Babaî isyanı, XIII. yüzyıl ortalarına doğru yeni bir "syncrétique" gayri Sünnî hareketin doğuşuyla sonuçlandı. Babaîlik adını taşıyan bu hareket Vefâîler'den başka Anadolu'daki Kalenderiyye, Haydariyye, Yeseviyye zümrelerince de benimsendi ve XIV. yüzyılın başlarından itibaren abdalân-ı Rûm yahut Rum abdalları adı altında sürdürüldü. Çeşitli siyasî mülâhazalarla uç bölgelerindeki Türkmen beylerinin desteğini sağlayan ve daha çok Kalenderî, Haydarî ve Vefâî dervişlerinin hâkimiyeti altında bulunan bu zümre mensupları bütün Orta ve Batı Anadolu'da ve sonra da ilk Osmanlı fetihleriyle birlikte Rumeli'de faaliyetlerini devam ettirdiler. Abdal Kumral, Abdal Mehmed ve bilhassa Abdal Mûsâ gibi bazılarının tarihî şahsiyetleri bilinen bu Rum abdalları, bir mânada belki "ilk Bektaşîler" diyebileceğimiz Kalenderî, Vefâî ve Haydarî dervişleri idi. Ancak o zaman bunlara Bektaşî denilmiyordu. Bu şahsiyetler kendilerine "Baba İlyas müridi" diyorlar, yahut "Seyyid Ebü'l-Vefâ" tarikinden olduklarını söylüyorlardı (Âşıkpaşazâde, s. 46). Aralarındaki ortak özellik, kuvvetli bir Hacı Bektaş an'anesinin mevcudiyeti idi. Muhtemelen XIV. yüzyılın başlarından itibaren Hacı Bektaş an'aneleri, daha doğrusu Hacı Bektaş kültü bunlar arasında iyice gelişerek yayıldı. Bunda da en önemli rolü, hiç şüphesiz vaktiyle Babaî hareketinin en kuvvetli temsilcisi Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı Sulucakarahöyük'teki (bugünkü Hacıbektaş) Hacı Bektaş Zâviyesi (tekkesi yahut dergâhı) oynadı.

Bu vâkıanın en müşahhas delili, Hacı Bektaş'ın yakını olup onun vefatından sonra zâviyenin başına geçtiği rivayet edilen ve bâciyân-ı Rûm'dan olduğunda şüphe bulunmayan Hatun Ana'nın müridi Abdal Mûsâ'nın faaliyetleridir. Sulucakarahöyük'te yetiştikten sonra henüz fetihlerin devam ettiği Batı Anadolu uçlarına giden diğer meslektaşları gibi o da Osmanlı Beyliği'ne gitti. Burada bazı fetihlere katılarak Hacı Bektaş menkıbelerinin gaziler arasında yayılmasını sağladı. Bir müddet Bergama ve Manisa dolaylarında da bulunan Abdal Mûsâ, daha sonra Elmalı yakınlarındaki bir

köye (Tekkeköy) gelerek kurduğu zâviyesinde öldü.

Abdal Mûsâ'ya bakılarak Hacı Bektaş Zâviyesi'nden yetişen Rum abdallarının (Kalenderîler, Haydarîler) yayılma sahaları ve yürüttükleri propagandanın genişliği az çok tasavvur edilebilir. Abdal Mûsâ gibi yüzlerce Rum abdalı Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, özellikle Batı Anadolu'da kurdukları zâviyelerde adını koymadan Bektaşîliğin temellerini attılar. Hacı Bektâş-ı Velî menâkıbnâmesinde (Vilâyetnâme) adları geçen Hacım Sultan, Sarı İsmâil, Pîrâbî Sultan gibi Kalenderî-Haydarî şeyhlerinin de henüz Bektaşî adını taşımayan bu ilk nesil Bektaşî şeyhlerinden sayılması doğru olacaktır. Zira bunların hepsi Hacı Bektaş an'anesine bağlı olan kimselerdir. Bunların Bektaşîlik adını kullanmadan tarikat şeklinde teşkilâtlanmalarının XV. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştiği Vilâyetnâme'nin tahlilinden anlaşılmaktadır.

Yukarıda Rum abdalları zümresinin başlangıçta tek bir tarikatın mensubu

olmadıkları, bu zümrenin Vefâî, Kalenderî, Yesevî ve Haydarî dervişlerinden meydana geldiği bilhassa belirtilmişti. Böyle olunca bütün bu zümrelerin Bektaşîliğin kuruluşunda pay sahibi olmaları tabiidir. Nitekim Hacı Bektaş'ın bir Vefâî şeyhi olan Baba İlyas'ın halifesi ve aynı zamanda bir Haydarî şeyhi bulunduğu asla gözden kaçırılmamalıdır. İkinci olarak Vilâyetnâme'de Ahmed Yesevî ve Kutbüddin Haydar'ı anlatan menkıbeler, Bektaşîliğin teşekkülünde Yesevîlik ve Haydarîliğin hisselerini belgelemektedir. Ancak bunların hepsinden de çok Kalenderiyye'nin bu teşekkülde en önemli rol oynadığı, gerek Vilâyetnâme gerekse diğer Bektaşî menâkıbnâmelerinin mukayeseli tahlilinden anlaşılmaktadır. Bektaşîliğin teşekkülünde en önemli hizmetlerden birini yapmış olan Abdal Mûsâ başta olmak üzere, XIV-XV. yüzyıllarda yaşamış olup abdal* lakabını taşıyan ve bugün Bektaşî olarak bilinen şeyhlerin çoğu aslında Kalenderî ve Haydarî idiler. Bektaşî edebiyatının kurucusu sayılan Abdal Mûsâ'nın halifesi Kaygusuz Abdal da bir Kalenderî şeyhinden başka bir şey değildir. Nitekim Bektaşî adıyla anılmadıkları kesin olan Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), Sultan Şücâ ve Otman Baba (Hüsam Şah) gibi XIV-XV. yüzyıllarda Osmanlılar'ın Rumeli fetihlerinde bulunmuş meşhur birtakım Kalenderî şeyhlerinin de büyük Bektaşî evliyası arasında gösterilmesi, Kalenderiyye'nin Bektaşîliğin teşekkülündeki tesirini ortaya koyması

bakımından önemlidir. O kadar ki bunların menâkıbnâmeleri bile Bektaşîliğin teşekkülünden sonra bu tarikat çevrelerinde kaleme alınmıştır. Kalenderîliğin Bektaşîlik'le sıkı münasebeti XVI. yüzyılda da bir müddet daha sürmüş, meselâ Hayretî gibi tanınmış Kalenderî şairler kendilerini aynı zamanda Bektaşî olarak tanıtmışlardır.

B) Balım Sultan'la Başlayan Esas Kuruluş ve Gelişme Devresi. Bugünkü hüviyetiyle bilinen asıl Bektaşîlik, 922 (1516) yılında öldüğü ileri sürülen Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesiyle şekillenmiştir. Zaten Bektaşî an'anesi de Balım Sultan'ı ikinci pîr kabul etmekle bu tarihî vâkıayı tescil etmiştir.

Bektaşîliği Kalenderîlik'ten ayırarak ona bugünkü yapısını kazandıran Balım Sultan'ın şahsiyeti yeteri kadar aydınlanmış değildir. Ancak burada önem kazanan husus Balım Sultan'ın 1501'de rivayete göre II. Bayezid tarafından Hacı Bektaş Zâviyesi'nin, dolayısıyla tarikatın şeyhliğine getirilmesiyle birlikte o zamana kadar Kalenderîlik'te mevcut teşkilât, doktrin, âyin ve erkânın ne ölçüde değişikliğe uğradığı meselesidir. Buna ilâveten Balım Sultan'ın hangi saiklerle hareket ettiği, hangi kaynaklardan faydalandığı ve asıl önemlisi bu değişikliği ne maksatla yaptığı da ehemmiyet kazanmaktadır. Bu konunun yeterince aydınlandığını söylemek güçtür. Bununla beraber, Balım Sultan'ın faaliyet ve uygulamaları sonunda Bektaşîliğin Kalenderîlik'ten tam anlamıyla ayrılarak iyice derlenip toparlandığı, tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Zâviyesi'ne bağlı sağlam bir taşra teşkilâtının kurulduğu muhakkaktır. Nitekim bunun sonunda tarikat iktisadî bakımdan da güçlenmiş ve bağlı zâviyeler üzerinde bir kontrol mekanizması kurabilmiştir. Böylece Bektaşîlik, II. Mahmud tarafından 1826'da Yeniçeri Ocağı'yla birlikte ilga edilinceye kadar varlığını kesintisiz sürdürmüştür. İmparatorluktaki bütün Bektaşî tekkelerini Nakşibendî tarikatının emrine veren II. Mahmud bununla hiç şüphe yok ki Bektaşîlik gibi gayri Sünnî bir tarikatı bu koyu Sünnî tarikat bünyesi içinde zamanla eritmeyi düşünüyordu (bk. Birge, s. 78). Ne var ki II. Mahmud bu hedefine pek ulaşamadı. Abdülaziz zamanında Bektaşîlik yeniden eski haline dönme yoluna girdi. Tahrip edilen bazı zâviyeler onarıldı. Fakat bu defa Yeniçeri Ocağı'nın güçlü desteğinden mahrum bulunuyordu.

1908'deki II. Meşrutiyet inkılâbından sonra da faaliyetlerine devam eden

Bektaşîlik, 1925'te bütün tarikatların, tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla Türkiye'de resmen ortadan kalkmış ise de gerçekte bütün öteki tarikatlar gibi günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Doktrin. Bektaşîliğin doktrini meselesinde Hurûfî ve Şiî tesirlerden önce ve sonra olmak üzere iki ana devreyi hesaba katma mecburiyeti vardır.

Bektaşî zümrelerin kendileri başta olmak üzere bazı araştırmacılar tarafından da Hurûfî ve Şiî tesirler daha tarikatın teşekkül döneminden beri var kabul edildiği için bu durumun birtakım yanlış anlamalara zaman zaman yol açtığı görülmektedir. Bunun tersi sadece Balım Sultan'dan önceki dönemi esas alarak Bektaşîliğin Sünnî bir tarikat olarak teşekkül ettiğini, fakat Balım Sultan'dan sonra bu niteliğini değiştirdiğini farzedenler vardır. Ancak bunlar, Bektaşîliğin menşeini oluşturan Babaî hareketinin hangi şartlarda ve hangi tesirlerle, hangi zümreler arasında ortaya çıktığını ve bu zümrelerin içtimaî-kültürel durumlarıyla bunlar arasındaki dinî-tasavvufî cereyanların ve özellikle Kalenderîliğin mahiyetini iyice araştırmayanlardır (meselâ bk. Yaşar Nuri Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul 1990). Bunların dayanağı Hacı Bektâş-ı Velî'ye aidiyeti ilmen kesin olarak ispatlanmamış Makālât adlı eserle, adı geçenin XV. yüzyıldan sonra yazılmış kaynaklarda çizilen portresidir. Makālât gibi, aşağı kademedeki müridler için yazılmış eserlerin daha ince ve karmaşık birtakım itikadî meseleleri yansıtmak zorunda olmadıkları bir yana, XIII. yüzyılda Anadolu'da kaynayan gayri Sünnî hareketlerin ortaya çıkardığı Babaî hareketinden kaynaklanan Bektaşîliğin daha başlangıcında bu karakteri taşıması kadar tabii bir şey olamazdı. Aksi halde tek başına bir Balım Sultan'ın, o kadar zaman sonra, içeriden hiçbir tepki görmeden tarikatı nasıl birdenbire gayri Sünnî bir yapıya kavuşturduğu ve bu sürecin nasıl başlayıp geliştiği sorusunun cevabını vermek imkânsızdır.

A) Hurûfî ve Şiî Tesirler Öncesi Devre. Bu devre XIII. yüzyıldaki Babaî hareketiyle başlar. Bu hareketi meydana getiren Türkmen zümrelerinin daha Anadolu'ya gelmeden önce mensup bulundukları gayri Sünnî inançlar çevresi, eski Türk inançlarından Budist ve Maniheist tesirlere kadar pek çok ve çeşitli dinî unsurlardan oluşan "syncrétique" bir mahiyet arzediyordu (meselâ bk. Köprülü, DEFM, s. 305-309, 405-408; a.mlf., TY, s. 131-140; İA, II, 461-464; daha yeni bir inceleme: Mélikoff, Memoriae Alexii

Bombaci Dicata, s. 379-395; a.mlf., Turcica, XIV [1982], s. 142-154; Bektaşî doktrininin özellikle eski Türk inançlarıyla alâkası için bk. Eröz, s. 257-396).

Moğol işgalinin sebebiyet verdiği kargaşadan faydalanarak Selçuklu hükümetinin takibatından kurtulan Babaî halifelerinin çeşitli yörelerde kurdukları zâviyeler faaliyetlerine XIII. yüzyıl boyunca devam ettiler. Babaî hareketi içinde yer alan Kalenderî, Vefâî, Yesevî ve Haydarî dervişlerine ait bu zâviyelerde ikinci ve üçüncü nesil artık Rum abdalları diye anılıyordu. Bunlardan bazılarının XV. yüzyıl ortalarından sonra, yani Şiî tesirlerin nisbeten kendini göstermeye başladığı

bir devirde yazıya geçirilmiş menkıbelerinde bile ateş kültü ve diğer tabiat kültleri, kalıp değiştirme (métempsycose), tenâsüh ve hulûl gibi Şiîliğe dahi yabancı bazı inançların kuvvetle yer bulduğu ve nisbet itibariyle yüksek bir toplama ulaştığı görülür (bk. Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, s. 133-194 ve sonuç kısmı). Nitekim bu tür itikadlarını zaman zaman açığa vurmaları sebebiyledir ki Rum abdalları Osmanlı hükümdarları tarafından fetihlerdeki yardımlarına rağmen teftiş ve hatta sınır dışı ediliyorlardı (bk. Tevârîh-i Âl-i Osmân, vr. 42b). Bu inançları yüzünden daha ilk zamanlardan itibaren bunlar Sünnîliğin hâkim bulunduğu şehir ve kasabalardan ve kısmen köylerden uzak bölgelerde yerleşmişlerdi. Bizzat Hacı Bektaş'ın Konya, Kayseri veya Kırşehir içinde değil Göreme yöresindeki Türkmen aşiretleri içinde Sulucakarahöyük'te zâviye açmasının sebebi de bundan başka bir şey olmamalıdır. Rum abdallarının yahut henüz Bektaşî adını almamış bu ilk Bektaşîler'in çok etkili bir propaganda güçleri vardı (bk. Birge, s. 51-53; Vryonis, s. 336-373). Bunun sebebi, daha sonraki asırlarda bile hâlâ tesirini icra edecek olan, her türlü mahallî inançları kolayca bünyesine mal edebilen bir inanç yapısına, daha doğrusu bir "inançlar halitası"na sahip olmalarıydı. Bu yüzden Osmanlılar'ın Rumeli'deki fetihlerine paralel olarak Bektaşî dervişleri bu yeni topraklarda kendilerini kabul ettirebilmek için fazla bir güçlükle karşılaşmadılar. Bunun tipik bir misalini Sarı Saltuk zâviyeleri teşkil eder. Bu zâviyeler Yunanistan, Arnavutluk, Romanya ve Bulgaristan'da bulundukları yerlerdeki mahallî aziz kültlerini kendilerine mal ederek İslâmîleştirmişler ve böylece yerli hıristiyanları zahmetsizce ihtida ettirebilmişlerdir (bk. Hasluck, II, 429-439). Bu niteliği dolayısıyla

Bektaşî doktrini giderek zaman ve mekân içinde daha da zenginleşmiş ve her çevreden, her inançtan insanlara hitap edebilen bir doktrin haline gelmiştir. Nitekim 1450'li yıllardan başlayarak Bektaşî doktrini geniş çapta Hurûfîliğin tesirlerine mâruz kalacak, aradan fazla bir zaman geçmeden de Anadolu'da yoğunlaşan Şiî propagandası Bektaşîliğe nüfuz edecektir.

B) Hurûfî ve Şiî Tesirler Sonrası Devre. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan'da doğan ve yayılan Hurûfîlik, kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin idamından sonra Timur yönetimi tarafından takibata uğrayınca Anadolu'ya da nüfuz ederek XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rumeli topraklarına geçti. Hatta Fâtih Sultan Mehmed zamanında saraya kadar sızabilen Hurûfîlik, ancak vezîriâzam Mahmud Paşa'nın gayretleriyle engellenebildi (bk. Mecdî, s. 82-83). Bunun neticesinde pek çok Hurûfî, Kalenderî tekkelerine sığınarak bu tarikatın bünyesinde kendisine yer buldu. Bunlar kısa zamanda inançlarını yaydılar. Fazlullah Kalenderîler aracılığıyla en yüksek Bektaşî evliyası arasına girdi ve takdis edilmeye başlandı. Hurûfîliğin Bektaşî doktrini üzerinde ne ölçüde derin tesirler bıraktığını anlayabilmek için Bektaşî edebiyatını incelemek yeterlidir.

XV. yüzyılın özellikle son çeyreğinde, Hurûfî tesirlerin arkasından muhtelif kanallarla Anadolu'ya sızmaya başlayan, özellikle son on yıl içinde Safevîler'in sistemli propagandası ile yoğunlaşan Şiî tesirler öne geçti ve böylece Bektaşîliğin bugün tanıdığımız çehresi belirmeye başladı. Muhtemelen 907 (1501) yılında Balım Sultan Dimetoka'daki meşhur Kızıldeli Dergâhı'ndan alınıp Anadolu'da Hacı Bektaş Dergâhı'nın - dolayısıyla tarikatın-başına getirildiği zaman Bektaşîlik artık Hurûfî ve Şiî tesirlere yabancı değildi. Balım Sultan böyle bir ortamda "Hak-Muhammed-Ali" tarzında ifade edilen ulûhiyyet mefhumunu ve on iki imam kültünü Bektaşîliğin esasları arasında en baş yere yerleştirdi. Bektaşîler'in "teslim taşı" dedikleri boyuna takılan on iki köşeli yıldız biçimindeki kolye on iki imamı temsil eder. Bununla birlikte başta "tevellâ ve teberrâ düsturu" olmak üzere öteki Şiî unsurlar da sistemleştirildi (Baha Said, s. 321-332). Ancak bu konuda gözden kaçırılmaması lâzım geldiği halde çok defa ihmal edilen bir nokta vardır: Sözü edilen bütün Şiî unsurlar Şiîlik'te olduğu hüviyetleriyle Bektaşîliğe geçmemiş, daha başından beri mevcut İslâm öncesi inançlarla mezcedilerek onların yapısına uygun bir mahiyet kazanmışlardır. Meselâ böylece, zâhirde üçlü bir ulûhiyyet

telakkisi gibi görünerek yanlışlıkla Hıristiyanlık'taki teslise benzetildiği için eski şarkiyatçıları yanıltan "Hak-Muhammed-Ali" ifadesi, tamamıyla hulûl kalıplarına girerek sadece ilâhlaşmış bir Hz. Ali'yi gösterir olmuştur. Bu bakımdan İmam Ca'fer mezhebine mensubiyet iddia etmesine rağmen Bektaşîliğin gerçekte Şiîlik'le ilgisi yoktur. Bu yüzden de Bektaşîliği Şiî bir tarikat kabul etmek yerine Bektaşîlik'te Şiî tesirlerden söz etmek daha gerçekçi bir ifade tarzı olur.

Avrupa'da yapılan ilk araştırmalardan beri Bektaşîlik'te bazan hıristiyan unsurlar görülmek istenmiş, "Hak - Muhammed - Ali" telakkisi, "on iki imam" ve "on iki post"un on iki havâri ile münasebeti vb. meseleler Hıristiyanlık tesirlerine bağlanmış ise de bu görüşlerin doğru olmadığı M. F. Köprülü, Baha Said ve A. Gölpınarlı tarafından ortaya konulmuştur.

Bektaşîlik doktrinine kendine mahsus hüviyetini kazandıran ve yukarıda sözü edilen "syncrétique" yapıyı bir arada tutan harç tasavvuf olmuştur. Daha Yesevîlik'le birlikte başlayan ve Kalenderî telakkileriyle gelişen Bektaşî tasavvufunun kendi yapısına uygun bir rengi vardır. İslâm dünyasında umumi olarak tasavvufa damgasını vuran vahdeti vücûd* sistemi Bektaşîliğin tasavvuf anlayışını da tesir altına almış, ancak bu sistem Bektaşîlik'te hulûl itikadıyla birleşerek esas mahiyetinden uzaklaşmıştır. Bektaşî edebiyatı, bilhassa nefesler, bu hadisenin tipik ve çarpıcı örnekleriyle doludur.

Bektaşîlik doktrini günümüzde de yeni yorumlar ve te'villerle kendisini zamana uyarlama çabaları içinde bulunmakta, bunda da eskiden olduğu gibi fazla güçlük çekmemekte, Bektaşî "syncrétisme"i yine canlılığını sürdürmektedir.

Âyin ve Erkân. Kalenderîlik'ten doğmuş olması sebebiyle Bektaşîliğin daha başından beri Sünnî İslâm'ın itikad ve ibadet esasları karşısında genellikle kayıtsız bir tutum içerisinde olduğu tarihî bir gerçektir. Bu konuyla ilgili ip uçlarına muhtelif Bektaşî menâkıbnâmelerinde ve nefeslerinde rahatça rastlanabildiği gibi meşhur Bektaşî fıkraları da ayrı bir delildir. Bektaşîlik, İslâm'ın mükelleflerini mecbur tuttuğu namaz, oruç gibi ibadetleri açıkça olmasa bile çeşitli te'villerle red yolunu tercih etmiş; buna karşılık İslâm öncesi eski Türk dinleriyle Şamanizm, Budizm ve İran dinlerinin

bakiyelerine dayanan birtakım âyin ve erkân geliştirmiştir. Bunlara İslâmî bir çehre kazandırmak maksadıyla bazı tasavvufî mefhum ve telakkiler kullanılmış, Hz. Peygamber zamanına kadar götürülen bazı menkıbeler teşekkül ettirilmiştir. Bütün Bektaşî âyin ve erkânı, “dört kapı-kırk makam” şeklinde

ifade edilen meşhur tasavvufî telakkiye dayandırılır. Kul ancak şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kapılarını ve her kapıdaki on makamı geçerek Hakk’a ulaşır. Bütün âyin ve erkân kulun bu yolculuğunu temsil eder.

Bektaşîliğin ibadet anlayışı, en eski ve temel âyin olan âyîn-i Cem’de kendini gösterir. Bunun esası, İslâmiyet’e girmeden önceki devirlerde Türkler arasında çok yaygın olan, evli çiftlerin katıldığı, çok sıkı disiplin kaideleri içerisinde cereyan eden içkili (kımız) dinî toplantıya dayanmaktadır (bk. Potapov, s. 71-85; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 33-34). Eski Türkler’in bu âyinleri Mâverâünnehir’de göçebe Türkmenler vasıtasıyla Yesevîliğe sokulmuş ve bu yolla Anadolu’ya gelerek Babaî muhitlerinde icra edilmeye başlanmıştır (bk. Elvan Çelebi, s. 23; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 33-34; daha geniş bilgi için bk. Birge, s. 175-201; Mélikoff, Turcica, VI [1975], s. 49-67; Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, s. 125-129). En az bunun kadar önemli bir temel âyin de “ikrar âyini” denilen tarikata giriş merasimidir. Maniheizm’deki dine kabul (initiation) âyini ile çok kuvvetli benzerlikleri olan bu âyin, tarikata kabul edilmeye ehil olan kadın ve erkekleri eski mensuplara tanıtan önemli bir merasimdir. Maniheizm’in eski Türk dinleri vasıtasıyla Bektaşîliğe tesiri bundan ibaret kalmamış, meşhur “eline, diline, beline sahip olma” düsturu da (bk. Maniheizm’deki üç mühür prensibi: Peuch, s. 89-90) söz konusu Maniheist tesirlerle Bektaşîliğin ayırıcı niteliği haline gelmiştir.

Bu iki büyük âyinin dışında muharrem matemi, baş okutma ve düşkünlük gibi muhtelif vesilelerle icra edilen daha başka âyin ve erkânlar da vardır. Bektaşîlik’le ilgili hemen her kitapta bu âyinlerin nasıl yapıldığına dair bilgi mevcuttur. Bütün bu âyinler sırasında saz refakatinde nefes denilen ilâhiler söylenir. Ayrıca kurban kesme, dolu içme, lokma yeme vb. birtakım erkânlara mahsus “terceman” ve “gülbank” adı verilen secili dualar okunur (bunlara hemen her kitapta rastlamak mümkün olmakla beraber bir misal

olarak şu esere bakılabilir: Ulusoy, s. 263-290). Bunlarla eski şaman duaları arasındaki çok yakın benzerlikler, Bektaşîlik'teki Şamanizm tesirlerini belgeleyen noktalardır (bu konuda bk. İnan, s. 120-146).

Kısaca zikredilen bu âyin ve erkânlar ve daha başkaları daima mevcut olmakla birlikte Bektaşîliğin kasaba ve şehirlere de yayılmaya başladığı XVI. yüzyıldan itibaren Bektaşî âyinlerinin esas icra edildiği meydanın yanında tekkeler ve mescidler de görülmeye başlamıştır.

Az da olsa Sünnî İslâm'ın ibadet esaslarına zaman zaman riayet eden Bektaşîler'e her zaman rastlanmıştır. Bu durumu Sünnî çevrelerle kaçınılmaz temasların bir tesiri olarak kabul etmek yanlış olmaz.

Teşkilât. Bektaşîlik teşkilât bakımından genel görünüş itibariyle diğer tarikatlara benzer. Kuruluş devresinde hiç şüphesiz büyük bir Vefâî-Haydarî, dolayısıyla Kalenderî zâviyesi olan Hacı Bektaş Zâviyesi tarikatın teşkilâtlanmasında baş rolü oynamıştır. "Pîr evi" denilen bu zâviye tarikat yayıldıkça bütün öteki zâviyelere örnek olmuştur.

Balım Sultan bu zâviyenin başına geçince âyin ve erkânlarda yaptığı yeniliklerin yanı sıra tarikatın teşkilâtını da merkeziyetçi bir anlayışla düzenledi. Bütün tarikatı kendisine tâbi hale getirip nizamı ve kontrolü sağladığı gibi önemli bir iş olarak da Kalenderîlik'teki mücerredlik (bekârlık) geleneğini yeniden uyguladı ve böylece mücerred Bektaşî dervişleri zümresi ortaya çıktı. Ancak bu durum bir müddet sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin soyundan geldiklerini ileri süren çelebiler (bel oğulları) ile bunu reddederek hakiki Bektaşî'nin kendileri olduğunu iddia eden babalar (yol oğulları yani mücerredler) şeklinde ikili bir bölünmeye ve tabiatıyla sürtüşmeye yol açtı ve bu bölünme günümüze kadar devam etti.

Balım Sultan'la birlikte tarikatın hiyerarşisi tesis edildi (geniş bilgi için bk. Birge, s. 56-58, 81-83). Hacı Bektaş Zâviyesi'nde oturan ve bütün Bektaşîler'in şeyhi mevkiini işgal eden zat "dedebaba" diye anılır oldu. Ondan sonra her tekkenin başkanlığı demek olan "babalık" makamı geliyordu. Bunlar arasındaki liyakatlilerden dede-babayı temsil etmek üzere halifeler seçilmekteydi. Her zâviyede diğer tarikatlarda olduğu gibi "canlar" denilen dervişler vardı. Bunlar zâviyelerdeki çeşitli hizmetleri ifa ederlerdi.

Canlar “muhib” tabir edilen müridler arasından seçilirdi. Tarikata henüz resmen kabul edilmemiş olanlara da “âşık” adı veriliyordu.

Pîr evinde, on iki imamı temsilen her biri, başta Hz. Muhammed olmak üzere büyük peygamberler ve büyük Bektaşî evliyasına izâfe edilen on iki post (makam) bulunur. Bu post geleneği Hz. İbrâhim’in kestiği kurbanın postuna dayandırılır.

Bektaşîlik’te tarikatın maddî teşkilâtını aksettiren bu silsile-i merâtibden başka tasavvufî silsile-i merâtibe de temas etmek lâzımdır. İrşad müessesesinin başında bulunan ve mânen en yüksek dereceyi kazanan şahıs “mürşid”dir. On iki posttan birincisi Hacı Bektâş-ı Velî’nin temsil ettiği pîr postudur, ikincisi mürşid postu olup Hz. Muhammed’i temsil eder. Mürşidlik en zor ve sorumluluğu ağır olan bir makamdır. Ondan sonra “rehber” gelir. Rehber Hz. Ali’nin temsil ettiği üçüncü postun sahibidir. “Tâlip” denilen ve irşad edilerek tarikata alınacak olan adayları aydınlatmak, her bakımdan hazır hale getirmek rehberin görevidir. Tarikata katılma işlemi ikrar âyininden sonra tamamlanır. Gerek bu âyinde gerekse ötekilerinde her erkânı icraya hizmet edecek görevliler bulunur. Bunların her birinin ayrı ayrı adları vardır.

Sosyal ve İktisadî Yapı. Bektaşîliğin muhtelif cepheleri içinde üzerinde hemen hiç durulmayan önemli bir nokta da sosyal ve iktisadî yapı meselesidir. Bu mühim mesele, Süreyya Farukî’nin geniş çapta arşiv vesikalarına dayanan çalışmalarıyla aydınlanmaya başlamıştır. Bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda Bektaşîliğin sosyal ve iktisadî yapısının tarihini yazabilmek, hiç olmazsa tarikatın XVI. yüzyıldan

itibaren belli başlı tekkelerinin monografilerinin tamamlanmasına bağlıdır.

Bektaşîliğin sosyal ve iktisadî cephesi, diğer tarikatlarda olduğu gibi, tarikat bünyesindeki vakıfların tarihî gelişimi ile ilgilidir. Aslında başta Hacı Bektaş Zâviyesi olmak üzere Kızıldeli, Akyazılı ve Abdal Mûsâ vb. bazı büyük zâviyeler tarikatın resmen teşekkülünden daha önce birer vakıf müessesesi olarak ortaya çıkmış ve devletçe resmen tescil edilmişlerdi. Bunların büyük kısmı, Selçuklular ve Beylikler devrinde tesis edilmiş vakıflara sahip Rum abdalları zümresine mensup Kalenderî şeyhlerinin

zâviyeleriydi. Daha başlangıçta devletin tahsis ettiği güçlü vakıflara sahip bir tarikat olarak tarih sahnesine çıkmak Bektaşîliği maddeten güçlü kılan bir faktördü. Yeniçeriliğin Bektaşîliğe dayanması, bu gücün hiç sarsılmadan II. Bayezid devrine kadar gelmesini sağladı. Bu devirde Safevî tehlikesi Bektaşîliği iktisaden güçlendirmeye bir vesile teşkil etti. II. Bayezid yeni imkânlarla vakıfları zenginleştirdi. Balım Sultan'la girişilen yeni teşkilâtlanma, bütün Bektaşî zâviyelerinin vakıflarını diğer tarikatlarınkinden -Mevlevîlik hariç- farklı olarak Hacı Bektaş Zâviyesi'nin idaresine bağladı. Bu zâviyedeki dede-babanın, bundan böyle artık diğer zâviyelerin şeyh ve mütevelli tayinlerinde son sözü söyler duruma geldiği bilinmektedir. Dede-babanın yaptığı tayin ve azillere hiçbir devlet yetkilisinin müdahalesi söz konusu değildi. Ancak yine de bu tayin ve aziller belli kaidelere göre yapılıyordu. Meselâ taşra zâviyelerinin babalık makamı, Hacı Bektaş şeyhinin iznine bağlı olarak babadan oğula geçmek suretiyle dolduruluyordu.

Şehir ve kasabalardakiler hariç Anadolu ve Rumeli'deki bütün Bektaşî tekkeleri aslında birer iktisadî işletme, daha doğrusu çiftlik durumundaydı. Vakıf arazilerden elde edilen gelir her tekkenin mütevellisi tarafından toplanıyor, bu mütevelli yalnız şeyhe karşı sorumlu bulunuyordu. Mevcut gelirden ihtiyaçlar temin edildikten sonra artakalanı Hacı Bektaş Zâviyesi'ne gönderiliyordu. Bu merkezî sisteme rağmen Bektaşî vakıflarının zenginlik itibariyle Mevlevî vakıflarından sonra geldiği araştırmalarla ortaya çıkarılmıştır. Bektaşî zâviyelerinin gelirleri sadece vakıf zenginliklerinden ibaret değildi. Zaman zaman gerek mahallî zenginler ve idarî otoriteler, gerekse merkezdeki devlet adamları tarafından muhtelif vesilelerle yüklü miktarda aynî ve nakdî bağışlar yapılıyordu. Bir misal olarak XVI. yüzyılda Dulkadıroğulları'ndan Şehsuvaroğlu Ali Bey ile Malkoçoğlu Bali Bey'in Hacı Bektaş Zâviyesi'ne yaptıkları bağışlar zikredilebilir.

Bektaşî tekkelerinin halk arasındaki nüfuzlarını, bulundukları yerlerde halka sağladıkları imkânlarla ilgili görmek lâzımdır. Bu imkânlar bir kısım maddî hizmetlerden ibaret bulunabildiği gibi idarî mekanizma ile halk arasında münasebet kurma şeklinde de olabiliyordu. Nitekim Bektaşî şeyhlerinin zaman zaman baş gösteren ihtilâfları gidermede aracı rolünü üstlendikleri bilinmektedir. Böylece zaten sahip oldukları mânevî nüfuza bir

de maddî nüfuz ekleniyordu. Bununla beraber bu nüfuzun hiçbir zaman mahallî idareciyi aştığı, meselâ bir sancak beyi ile rekabete sebebiyet verecek hale geldiği görülmemiştir. Bu da devletin, şeyhlerin gücüne bir yere kadar imkân tanıdığını gösteren önemli bir tesbittir.

Eldeki vesikalardan, Avrupa devletleri, Rusya ve İran'la uzun süreli savaşların yapıldığı XVII ve XVIII. yüzyıllarda sipahilerin veya diğer tarikat çevrelerinin Bektaşî vakıflarına müdahalelerde bulundukları anlaşılmaktadır. Bu durumun savaş zamanlarında veya ziraî üretimin tabii olarak azalması sonucu vakıf gelirlerinde hasıl olan düşüklük sebebiyle meydana gelmiş olduğu muhakkaktır. Bu yüzden de ortaya çıkan maddî açıklar ya böyle haksız müdahaleler yoluyla veya bizzat şeyhlerin vakıf arazisinde yaşayan reâyâdan fazla hak talep etmeleriyle kapatılmak isteniyordu. Bütün bunlar karşısında devletin mevcut pürüzleri ortadan kaldırmak için elinden geleni yaptığı da gözden kaçmamaktadır.

II. Mahmud'un Bektaşîliğe indirdiği 1826 darbesi eğer başka bir tarikata indirilmiş olsaydı büyük bir ihtimalle o tarikatın dağılıp gitmesi veya en azından zayıflaması işten bile değildi. Fakat Bektaşî vakıflarının merkeziyetçi yapısı ve iktisadî gücü tarikatın bu darbeyi kolayca atlatmasına ve bir müddet sonra yeniden belini doğrultmasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Bu sağlam iktisadî ve idarî yapı sayesinde Bektaşîlik 1925'e kadar varlığını muhafaza edebilmiştir (1826'dan sonra Bektaşîliğin durumu için bk. Mélikoff, Turcica, XV [1983], s. 155-170).

Bektaşîlik ve Siyaset. Bektaşîlik, menşeini teşkil eden Babaî hareketinin yapısı dolayısıyla her zaman siyasetle yakından ilgilenmiştir. Rum abdallarının gerek Osmanlı Beyliği'nde gerekse öteki uçbeyliklerinde kuruluş devrelerinde oynadıkları rol ve bu sebeple hükümet çevreleriyle sıkı ilişkileri hiçbir zaman unutulmamalıdır. İlk Osmanlı hükümdarlarının Abdal Mûsâ, Abdal Murad, Geyikli Baba ve Postinpuş Baba gibi şeyhlere zengin vakıflarla beslenmiş zâviyeler açtıkları bilinmektedir (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 6, 46-47; Oruç b. Âdil, s. 8; Neşrî, I, 25, 47). Daha sonra XIV. yüzyılın ikinci yarısında yeniçeri teşkilâtının kendisini Hacı Bektaş an'anelerine bağlaması, XV. yüzyılda da ocağın resmen tarikatla birleşmesi Bektaşîliği siyasî faaliyetlere kuvvetle bağlayan bir faktör oldu ve bu durum 1826'ya kadar kesintisiz sürdü. Yeniçeri Ocağı'nda

Hacı Bektaş Zâviyesi'ni temsil eden bir babanın bulunması ocakla tarikat arasındaki bağı hep sağlam tutmuştur.

Osmanlılar'ın XIV. yüzyıl ortalarından itibaren Rumeli'de başlattıkları fetih hareketlerinde devamlı olarak Rum abdalları, XV. yüzyıldan sonra da Bektaşî dervişleri mutlaka vazife almışlardır. Gerek Ö. Lutfi Barkan'ın yayımladığı vesikalardan (bk. VD, II, 305-353), gerekse tahrir defterlerindeki diğer zâviye kayıtlarından buralardaki Bektaşî dervişlerinin bir kısmını ismen olsun tesbit mümkün olmaktadır. Söz konusu bu faaliyetler, fetihler sırasında ve sonrasında gördükleri hizmetler Bektaşî dervişlerine devlet nezdinde hatırı sayılır bir yer sağlamıştır.

II. Bayezid'in Balım Sultan'ı Dimetoka'dan alarak Hacı Bektaş Zâviyesi'nin başına getirmesi, Bektaşîliğin resmen devlet himayesinde bulunduğunu göstermektedir. Bu himaye politikasıyla devlet, tarikatın hoşa gitmeyen tutumlara girmesini engelleme veya en azından kontrol altında tutma imkânını eline almış olmaktadır. Buna ek olarak Bektaşî vakıflarının zenginleştirilmesi, başta Hacı Bektaş'ınki olmak üzere tamire muhtaç zâviyelerin onarılması gibi planlı ve hesaplı faaliyetler, Bektaşîliği devletin yanından ayrılmamak gerektiği konusunda ikna etmeye yaramıştır. Safevî propagandasının Anadolu'da yoğunlaştığı bu devirde II. Bayezid'in bu tavrını akıllı bir siyaset olarak değerlendirmek gerekir. Bu propagandanın hitap ettiği çevrelerle pek çok ortak yanı bulunan Bektaşî muhitlerinin Osmanlı Devleti'nin yanında yer alması küçümsenmeyecek bir kazanç olmuştur. Kanûnî devrinde 1526-1527'de çıkan Şah Kalender isyanı, bu kazancın mahiyetini anlamaya yardım edecek iyi bir göstergedir. Belirtilen tarihte Hacı Bektaş Zâviyesi şeyhi olan ve Hacı Bektaş'ın nesline mensup bulunduğunu iddia eden Şah Kalender'in isyanı, Bektaşî tarikatının merkezî hükümete karşı tavır aldığı takdirde neler olabileceğini gösteren önemli bir ayaklanmadır. Osmanlı ordularının Macaristan içlerinde bulunduğu bir tarihte çıkarılan bu isyanı bastırmak hayli güç olmuştur.

Bektaşîliğin 1826'ya kadar devletle arasının soğuduğu tek devre, bir ölçüde Yavuz Selim dönemi olmuştur denebilir. Herhangi bir vesika bulunmamakla birlikte Bektaşî an‘anesi Yavuz Selim devrinde devlet siyasetinin Bektaşîler'e karşı menfileştiğini, Balım Sultan'ın vefatından sonra Hacı Bektaş Zâviyesi'nin kapatıldığını, ancak Kanûnî zamanında yeniden

açıldığını nakletmektedir (bk. Süreyya Farukî, Türkiye İktisat Târihi Semineri, s. 212). Eğer bu durum vâki ise o takdirde bunu adı geçen padişah zamanında Orta Anadolu'da meydana gelen isyanlarla ilgili görmek gerekir. Bununla birlikte ne olursa olsun bu gibi durumlarda devlet suçluları cezalandırmaktan öteye geçmemiş, bütün tarikatı muhatap almamıştır. Hatta II. Mahmud bile tarikatı ilga ettiği zaman birkaç küçük tekke şeyhinin idamından başka bir yola gitmemiş, Hacı Bektaş Zâviyesi şeyhi Hamîdullah'ı bile Amasya'ya sürmekle yetinmiştir. Fakat asıl dikkati çeken nokta, tarikatın ilga edildiğini belirten fermanda Hacı Bektâş-ı Velî'nin ve Bektaşî tarikatının olup bitenlerden özenle tenzih edilmesine dikkat olunmasıdır (ferman sureti için bk. Esad Efendi, s. 213-221).

Bektaşîliğin siyasetle yakın ilgisini gösteren hadiseler XIX. yüzyılda da devam etmiştir. Jön Türkler ile Bektaşî tekkelerinin münasebetleri eskiden beri bilinmekle birlikle (bk. Ramsaur, s. 7-14), özellikle 1826'dan hemen sonra mason localarıyla iş birliğine girmeleri ilgi çekicidir. İlga hadisesini müteakip Bektaşî şeyhlerinin çoğunun bu localara kaydoldukları, bunun sonucu olarak Bektaşîler'in siyasî düşüncelerinde, tarikatın âyin ve erkânında önemli ölçüde mason tesirlerinin belirdiği görülmektedir (bk. Mélikoff, Turcica, XV, 160-162).

Bektaşîler Millî Mücadele yıllarında Anadolu hükümetinin yanında yer almışlar, başta Hacı Bektaş Tekkesi şeyhi Çelebi Cemâleddin Efendi olmak üzere diğer tarikat mensupları gibi onlar da Millî Mücadele'yi desteklemişlerdir. Ancak bu, mücadele kazanıldıktan sonra öteki tarikatlar gibi Bektaşîliğin de ilgasına engel olamamıştır.

Bektaşîlik ve Kültür. Tasavvuf ve tarikatların müslüman Türk kültürüne canlılık ve renk kattığı ve zengin bir muhteva kazandırdığı bilinen bir gerçek olmakla beraber bu konuda ilk sırayı Mevlevîlik ve Bektaşîliğin aldığını kabul etmek lâzımdır. Mevlevîliğin daha kuruluşundan itibaren geniş çapta münevver zümreler ve yüksek idarî muhitler içinde doğup gelişmesine karşılık Bektaşîlik yarı göçebe bir çevrede doğmuş ve zamanla kırsal alanlardan kasaba ve şehirlere intikal etmiştir. İşte Bektaşîliğin bütün tarihî tekâmülü müddetince kültür yapısını bu sosyolojik faktör tesir altına almıştır.

“Syncrétique” yapı Bektaşîliğin doktrinini, âyin, erkân ve teşkilâtını şekillendirdiği gibi kültürel cephesine de belli bir hüviyet kazandırmış, Sünnîlik dışı karakteri, tarikatın dinî ve tasavvufî yapısında umursamazlığa varan çok geniş bir müsamaha havası yaratmıştır. Bu tavır Türk edebiyatında ince alaycı, zeki, nükteci ve hazırcevap Bektaşî tipini doğurarak Bektaşî fıkraları diye bilinen türün gelişmesine yol açmıştır.

İslâm öncesi devirde kam-ozanların kopuz refakatinde terennüm ettikleri manzum sözlerden Ahmed Yesevî’nin hikmetlerine, Yûnus Emre’nin deyişlerinden Kaygusuz Abdal’ın şiirlerine kadar uzanan bir tekâmül zincirinin ürünü olan nefesler, gerek nazım gerekse mûsiki olarak son derece ilgi çekici bir güzellik ve zenginlik arzeder (bu konuda bk. Borrel, s. 157-190). Bunlar Türk tekke edebiyatının ilgi çekici bir bölümünü teşkil ettikleri gibi aynı zamanda Bektaşî inanç ve an‘anelerinin en şaşmaz vesikalarıdır. Bu nefesler nağme ve ritm olarak öteki halk mûsikisi mahsullerinden derhal ayırt edilir.

Bektaşîlik’te şeriata karşı umursamazlığın neticesi olarak resim sanatı da kendine mahsus bir gelişme göstermiştir. On iki imam, Hz. Ali ve Ehl-i beyt’i, Hacı Bektâş-ı Velî’yi, diğer büyük Bektaşî evliyasını ve kerametlerini anlatan bu halk tipi resimlerde ilkel karakterine rağmen özel bir üslûp derhal göze çarpar. Buna ilâveten muhakkak ki Hurûfîliğin etkisiyle yazı ile resim yapma sanatı gerçekten önemli bir gelişme göstermiş, çoğu Hz. Ali’yi konu edinen çok orijinal yazı-resim örnekleri meydana getirilmiştir.

Coğrafî Dağılış. Bektaşîliğin merkezi, 1271’e kadar bizzat Hacı Bektâş-ı Velî’nin yaşadığı Sulucakarahöyük çevresidir. Buradaki zâviyenin XIV. yüzyıldan itibaren önem kazanmasına paralel olarak çevre giderek genişlemiş ve XV. yüzyılın sonlarında tarikat teşekkül ettiği zaman ilk nüfuz sahası da muhtemelen Kızılırmak yayının içi olmuştur. Buna ek olarak Babaî isyanını takip eden yıllarda bu harekete mensup şeyhlerin uç bölgelerine dağılmaları neticesi bilhassa Batı Anadolu’da açtıkları zâviyeler, tabii olarak Bektaşîliğin ikinci derecede merkezleri haline gelmiştir. Teşekkül devrinde açılan zâviyelerle şeyhlerini

zikrederek bu konuda iyi bir vesika hizmeti gören Vilâyetnâme, tarikatın bu erken devrindeki yayılma sahasını tesbite yardım eder. Buna göre Konya, Eskişehir ve Uşak çevresi bu sahanın içindedir. Ayrıca Vilâyetnâme'de geçmemekle beraber vaktiyle Abdal Mûsâ'nın zâviyesini kurduğu Antalya yöresini de buna dahil etmek gerekir.

XVII. yüzyılda Evliya Çelebi, Bektaşî zâviyelerinin o zaman faaliyette olan pek çoğu hakkında verdiği bilgilerle tarikatın o devirde Anadolu ve Rumeli topraklarındaki yayılış sahalarını belirlemektedir. 1826'ya kadar Bektaşîliğin Anadolu'daki yayılma sahası önce Hasluck, sonra da arşiv vesikalarına dayanarak daha sağlam bir tarzda Süreyya Farukî tarafından belirlenmiştir. Farukî, Der Bektaschi-Orden in Anatolien adlı eserinde hem haritalarla devirlere göre bu yayılışı tesbit etmiş, hem de Bektaşî tekkelerinin bir indeksini bunlara ilâve etmek suretiyle çok faydalı bir çalışma ortaya koymuştur.

Bektaşîliğin Anadolu dışındaki dağılımına gelince bunun başlıca şu sahaları içine aldığı görülür:

a) el-Cezîre ve Irak. Hasluck buralardaki tekkelerin gerçek mânada tekke olmayıp diğer yerlerden mukaddes makamları ziyarete gelen Bektaşîler için konaklama tesisleri mahiyeti taşıdığını bildirir (bk. Bektaşîlik Tedkikleri, s. 17).

b) Mısır. XV. yüzyılın sonlarına doğru Abdal Mûsâ'nın müridi Kaygusuz Abdal tarafından ilk defa Kahire yakınlarındaki Mukattam dağı eteklerinde kurulan tekke ile Bektaşîlik Mısır'a girmiş oluyordu (bk. Köprülü, TM, s. 1-49). Hasluck bu tekkenin Mısır'da tarikatın tek müessesesi olduğunu zikreder. Bu durum belli şartlar sebebiyle Bektaşîliğin Anadolu'daki kadar buralarda yayılma imkânı bulamadığını gösterir. Bektaşîlik Mısır'da ancak Arnavutlar arasında tutunabilmiştir (bk. Jong, Turcica, XIII [1981], s. 242 vd.).

c) Balkanlar ve Doğu Avrupa. XV. yüzyıldaki fetihlere paralel bir şekilde Bektaşîlik Rumeli topraklarına adım attı (bk. Choublier, s. 427-453; Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri, s. 17-52). Ancak Rum abdalları bir asır daha evvel buralardaydılar. Meselâ Bektaşî evliyasının en büyüklerinden sayılan

Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan), daha Yıldırım Bayezid devrinde Dimetoka'nın fethinde bulunmuş ve onun izniyle sonradan tarikatın en büyük dört zâviyesinden biri kabul edilen kendi zâviyesini kurmuştu (bk. Beldicéanu, s. 275-276).

Fetihlerle birlikte Bektaşîliğin yayılma sahaları da Bulgaristan, Girit ve hatta Macaristan gibi pek çok memleketi içine aldı. Hasluck, Bektaşîliğin Arnavutluk'ta ancak Tepedelenli Ali Paşa'nın hâkimiyeti ile yayılmaya başladığını ileri sürerse de Köprülü Evliya Çelebi'ye dayanmak suretiyle haklı olarak çok daha eski bir devirde (XVI. yüzyıl) bu yayılışın başladığını belirtir (bk. İA, II, 464).

Bektaşîlik Rumeli topraklarındaki bu geniş yayılma kabiliyetini "syncrétique" yapısına borçlu olmakla beraber Avrupa'nın bu doğu kısmının bir özelliğini de ihmal etmemek lâzımdır. Buralar daha IX. yüzyıldan itibaren, aslında Anadolu'da doğmuş bir mezhep olup Bektaşîliğin bazı yönlerini andıran bir yapıya sahip Paulicianisme'in Balkanlar'daki devamı demek olan Bogomilisme'in hâkimiyet sahaları idi. Ortodoksluğa şiddetle muhalif olan bu mezhep mensupları herhalde Bektaşîliğe geçmekle fazla bir şey kaybetmemenin yanı sıra pek çok da imtiyaza sahip olmuşlardır.

Günümüzde sözü edilen memleketlerdeki siyasî rejimler dolayısıyla Bektaşîlik her ne kadar eski durumunu muhafaza etmiyorsa da kısmen Arnavutluk ve Yugoslavya'da belli ölçüde de olsa mevcudiyetini sürdürmektedir. Türkiye'de ise 1925'te öteki tarikatlarla birlikte resmen ilga edilmesine rağmen fiilen mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 6, 46-47; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 8; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 25, 47; Tevârîh-i Âl-i Osmân, İÜ Ktp., TY, nr. 2438, vr. 42b; Esad Efendi, Üss-i

Zafer, İstanbul 1243, s. 213-221; G. Jacob, Beitrage zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis, Berlin 1908; a.mlf., Die Bektaschijje in ihrem Verhaltnis zu Verwandten Erscheinungen, München 1909; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 33-34, 207-209; a.mlf., “Anadolu’da İslamiyet”, DEFM, sy. 4 (1338), s. 305-309, 405-408; a.mlf., “Bektaşîliğin Menşe’leri”, TY, sy. 8 (1341), s. 131-140; a.mlf., “Mısır’da Bektaşîlik”, TM, VI (1939), s. 1-49; a.mlf., “Bektaş”, İA, II, 461-464; Besim Atalay, Bektâşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1341, s. 62, 83; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgıb Hulûsi), İstanbul 1928; a.mlf., Christianity and Islam under The Sultans, Oxford 1929, II, 429-439; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 150; Cemal Bardakçı, Kızılbaşlık Nedir?, İstanbul 1945; H. C. Peuch, Le Manicheisme, Paris 1949, s. 89-90; Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1972, s. 120-146; I. Mélikoff, “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektashi-Alevi”, Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 379-395; a.mlf., “Le Problème Kızılbaş”, Turcica, VI, Paris 1975, s. 49-67; a.mlf., “L’Islam hétérodoxe en Anatolie”, a.e., XIV (1982), s. 142-154; a.mlf., “L’ordre de Bektaşi aprés 1826”, a.e., XV (1983), s. 155-170; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, Berkeley 1971; I. Beldicéanu, “La vita de Sayyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs”, Proceedings of XXVII th. International Congress of Orientalists, Wiesbaden 1971, s. 275-276; Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal, İstanbul 1971; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976; Süraiya Faroqhi, “XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu’da Şeyh Âileleri”, Türkiye İktisat Tarihi Semineri (1973), Ankara 1975, s. 197-229; a.mlf., Der Bektaschi-Orden in Anatolien, Wien 1981; a.mlf., “Agricultural Activities in a Bektashi Center: the Tekke of Kızıl Deli”, SOF, XXXV (1976), s. 69-96; a.mlf., “The tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, IJMES, VII (1976), 183-208; Mehmet Eröz, Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşîlik, İstanbul 1977; A. Celalettin Ulusoy, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu, Hacıbektaş 1980; Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, İstanbul 1980; a.mlf., “Kalenderîler ve Bektaşîlik”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul 1981, s. 297-308; a.mlf., Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983; Yaşar Nuri Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul 1990; Clément Huart, “Les Derviches Bektachis”, RMM, IX (1909), s. 235-

246; Baha Said, “Bektaşîler”, TY, sy. 28 (1927), s. 314-332; M. Choublier, “Les Bektachis et la Roumelie”, RÉI, I (1927), s. 427-453; Ahmed Refik, “Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik”, DEFM, IX (1932), s. 29-30; E. Ramsaur, “The Bektashi Dervishes and the Young Turks”, The Muslim World, sy. 32, New York 1942, s. 7-14; Ö. Lutfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, VD, II (1942), s. 305-353; E. Borrel, “Les poéts Kızılbash et leur Musique”, RÉI, XV (1947), s. 157-190; L. P. Potapov, “Göçebelerin İptidâî Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Âdet”, TD, sy. 15 (1960), s. 71-85; F. de Jong, “The Takīya of Abd Allāh al-Maghāwirī (Qayghusuz Sultān) in Cairo”, Turcica, XIII, Paris 1981, s. 242 vd.; J. L. Bacqué-Grammont, “Un rapport inédit sur la révolte de 1527”, SI, sy. 57 (1985), s. 71, 155; Rudolf Tschudi, “Bektāshiyya”, EI[2] (İng.), I, 1161-1163; a.mlf., “Bektâşiyye”, UDMİ, IV, 702-705.

Ahmet Yaşar Ocak

BEL BAĞLAMAK

Bazı tarikatlarda, tarikata yeni girenlerin pîrlerine bağlılığını gösteren bir kemer veya peştemalın mürid adayına kuşatılması törenine verilen ad.

(bk. ŞED BAĞLAMAK)

BELÂ

البلاء

Allah'ın insanları denemek için verdiği maddî ve mânevî sıkıntı, dert, külfet.

Belâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de "eskimek; denemek, sınamak; gam, musibet, darlık ve sıkıntı" mânalarında kullanılmıştır. Firavun'un İsrâiloğulları'na yaptığı korkunç işkenceler "büyük belâ" (belâün azîm, el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/141; İbrâhim 14/6) ve "açık belâ" (belâün mübîn, ed-Duhân 44/33) diye vasıflandırılmıştır. Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i kurban etmeye teşebbüsüne de "açık belâ" (deneme) denilmiştir (es-Sâffât 37/106). Allah'ın kendisini denediği kulun bu denemeden başarı ve yüz akı ile çıkması da "güzel belâ" (belâün hasen) olarak tarif edilmiştir. Bu mânada Bedir Gazvesi ve sonucunda kazanılan zafer, "güzel bir belâ" yani başarıyla verilmiş bir imtihan olarak nitelendirilmiştir (bk. el-Enfâl 8/17).

Kur'an'da dinî yükümlülükler de belâ kelimesiyle ifade edilmiştir. Bakara sûresinin 155 ve Muhammed sûresinin 31. âyetlerinde belâ (ibtilâ) bu mânada kullanılmıştır. Allah'ın korku ve kıtlık vermesi, mal, can ve mahsulleri eksiltmesi de birer belâdır (bk. el-Bakara 2/155). Esasen Kur'an'a göre dünya, kimin daha güzel iş yaptığının anlaşılacağı bir belâ (deneme) yeri olup ölüm ve hayat bunun için yaratılmıştır (bk. el-Mülk 67/2). Hz. Peygamber de denenmek ve denemek için gönderilmiştir (bk. Müslim, "Cennet", 63). Başta peygamberler olmak üzere Allah herkesi bir belâ ile denemektedir. Özellikle mutasavvıfların üzerinde önemle durdukları bir hadise göre en şiddetli belâlara uğrayanlar önce peygamberler, sonra da onlara en çok benzeyenlerdir (bk. Tirmizî, "Zühd", 56; İbn Mâce, "Fiten", 23; Dârimî, "Reḳāʾiḳ", 67; Buhârî, "Merḍâ", 3). İnsanın dert ve musibetlerle karşılaşması kaçınılmazdır. Çünkü kişinin gerçek şahsiyeti ibtilâ (denenme) halinde ortaya çıkar. Deri için tabaklanma ne ise insan için ibtilâ da odur; altın ateşte, insan mihnette belli olur. Büyük belâlara ancak büyük insanlar dayanabilir. Bir hadise göre kazanılacak olan sevabın büyüklüğü katlanılan belânın ağırlığı nisbetinde olur. Bu yüzden

Allah sevdiklerine belâ verir. Buna razı olan Allah'ın rızâsını kazanır; isyan eden ise Allah'ın gazabına uğrar (Tirmizî, "Zühd", 56; İbn Mâce, "Fiten", 23).

Belâya uğrama aynı zamanda günahtan arınmaya ve mânen yükselmeye de vesile olur. Öyle günahlar vardır ki ancak belâya sabretmek suretiyle silinir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'den daha şiddetli ağrılara mâruz kalan birini görmediğini söyler (bk. Tirmizî, "Zühd", 56). Hastalığa mübtelâ olan müminin günahları affa uğrar (el-Muvaṭṭaʾ, "ʿAyn", 8; Müsned, VI, 157).

Belâ, huzur ve selâmet mânasına gelen âfiyet* mukabili olarak da kullanılmıştır. Bir hadise göre âfiyette olanlar, belâ ehline âhirette verilen sevabın çokluğunu görünce, "Keşke dünyada iken derimiz makasla doğransaydı" diyecekler ve onların âhiretteki haline imreneceklerdir (Tirmizî, "Zühd", 58). Bununla birlikte Allah'tan âfiyet dilemek gerekir (Tirmizî, "Daʿavât", 91; Müsned, V, 231, 235). Bu yüzden belâda olanlara merhamet etmek lâzımdır; âfiyette olanların da hamd etmeleri gerekir (el-Muvaṭṭaʾ, "Kelâm", 8). Hz. Peygamber, "Takat getirilemeyen belâlara kendinizi mâruz bırakarak zelil olmayın" buyurmuş (Tirmizî, "Fiten", 67; İbn Mâce, "Fiten", 31) ve dayanılmaz belâlardan daima Allah'a sığınmıştır (Buhârî, "Daʿavât", 23).

Zâhid ve sûfîler belâ ve âfiyet konusunu değişik bir şekilde ele almışlardır. Mutarrif b. Şıhhîr belâda sabır halinde olmayı âfiyette şükür halinde olmaya tercih ederken diğer bazıları âfiyette şükretmeyi belâda sabretmeye tercih etmişlerdir. Gazzâlî ise avam için belâya sabretmenin nimete şükretmekten daha faydalı olduğunu belirtmekteyse de aslında insanların her iki durumda takınacakları tavra, niyet ve amellerine göre belâya sabretmenin veya nimete şükretmenin daha değerli olabileceğini düşünmektedir. Esasen ona göre sabır ve şükür iç içedir. Çünkü dinî ve ahlâkî açıdan her nimet bir belâ, her belâ da bir bakıma nimettir. Dolayısıyla kemal sahibi bir insan aynı şartlar altında hem sabredici hem de şükredicidir. Sûfîlere göre belâ da âfiyet de Allah'tandır. Allah hangisini münasip görürse insan onu gönül hoşluğu ile kabullenerek hakkında hayırlısının o olduğuna inanmalıdır. Allah'ın kahrını da lutfunu da hoş karşılayan, cefada da safada da rızâ halinden ayrılmayan sûfîler belâda "mübtelî"yi yani belâyı veren Allah'ı görürler; belânın sonuçlarını ve karşılığını düşünerek teselli bulur, belânın

acısını hissetmezler. Sevgiliyi temaşa ederken belânın ıstırabını unuturlar. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre belâ âriflerin yolunu aydınlatan bir meşaledir; müridler için uyanış, gafiller için helâk olma sebebidir. İlâhî aşk ve muhabbeti esas alan mutasavvıflar en büyük dert ve belâ olarak aşkı görürler. Fakat âşık mâşuku için her türlü acıya ve sıkıntıya severek katlanır, hatta bundan mânevî bir haz duyar.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "ʿAyn", 8, "Kelâm", 8; Müsned, V, 231, 235; VI, 157; Dârimî, "Reḳāʾiḳ", 67; Buhârî, "Merḍâ", 3, "Daʿavât", 23; Müslim, "Cennet", 63; İbn Mâce, "Fiten", 23, 31; Tirmizî, "Zühd", 56, 58, "Daʿavât", 91, "Fiten", 67; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 49, 300; Sülemî, Tabaḳāt, s. 168-210; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 539; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 135-141; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Vatani'l-Arabî), s. 125; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, s. 18, 440, 626; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 383; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 130, 290.

Süleyman Uludağ

BELÂGAT

البلاغة

Edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meânî, beyân ve bedîi içine alan ilim dalı.

Belâgat sözlükte “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamında masdardır. Bazı kaynaklar bunu “ulaşmak; olgunlaşmak, erginlik çağına varmak” mânasındaki bulûğ kelimesiyle ilgili görüyorlarsa da bab ve masdar değişikliğinden dolayı bu anlam isabetli görülmemektedir. Terim olarak ise biri “meleke”, diğeri “ilim” olmak üzere iki mânada kullanılmıştır. Batı dillerinde meleke anlamında belâgata karşılık Zloquence, ilim anlamında da rhétorique kelimeleri kullanılmaktadır. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “O insanı yarattı ve ona beyânı (düşündüğünü açıklamayı) öğretti” (er-Rahmân 55/3-4) buyurulmaktadır. Dolayısıyla belâgat henüz ilim haline gelmeden önce meleke olarak şair, yazar ve hatiplerde hatta halkın dilinde vardı. Bu sebeple sonraları birer belâgat terimi kabul edilecek olan teşbih, mecaz, istiare, takdim, tehir, cinas, mutabakat vb. edebî sanatlar her dil ve kültürde daima kullanılmıştır. Nitekim belâgatın meleke

olarak bir hayli geliştiği Câhiliye devri sözlü edebiyatında, Kur’ân-ı Kerîm ve hadiste bu ilme dair birçok örnek bulmak mümkündür.

İbnü’l-Mukaffa‘dan (ö. 142/759) başlayarak Câhiz (ö. 255/869), Kudâme b. Ca‘fer (ö. 337/948) ve Rummânî’ye (ö. 384/994) gelinceye kadar belâgat, insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet ve sanata olan yatkınlığı şeklinde anlaşılmıştır. Nitekim İbnü’l-Mukaffa‘a göre belâgat, sözü herkesin kolay kolay söyleyemeyeceği tarzda söylemektir. Câhiz’e göre lafızla mânanın güzellikte birbiriyle yarışması, yani mânadan önce lafzın kulağa, lafızdan önce de mânanın zihne süratle ulaşmasıdır (el-Beyân ve’t-

tebyîn, I, 115). Rummânî'ye göre ise mânayı güzel ve uygun ifadelerle zihinlere ulaştırmaktır (en-Nüket, s. 69).

İlim olarak ise düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen belâgat, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılır. Belâgat Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde bağımsızlığına en geç kavuşanıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını anlayabilmek için müslüman milletlerin ve çeşitli nesillerin uzunca bir süre bu konu üzerinde çalışıp belâgatın ilkelerini, metot ve terminolojisini ortaya koymalarını beklemek gerekiyordu. Ancak bu tarihî süreçten sonra belâgat bağımsız bir ilim olabilmiştir. Bu ilim bağımsız hale gelinceye kadar tarihî gelişimine ve ihtiva ettiği konuların ağırlığına göre değişik isimlerle anılmıştır. Meselâ "Mecâzü'l-Kur'ân" adlı eserlerde mecaz ve fesahat, Câhiz'de beyân, İbnü'l-Mu'tez'de (ö. 296/908) bedî', Kudâme b. Ca'fer'de nakdü'ş-şi'r, Ebû Hilâl el-Askerî'de (ö. 400/1009'dan sonra) es-sınâateyn, İbn Sinân el-Hafâcî'de (ö. 466/1073) fesahat, Abdülkahir el-Cürcânî'de (ö. 471/1078) belâgat ve delâilü'l-i'câz, Zemahşerî'de (ö. 538/1144) meânî ve beyân, Bedreddin b. Mâlik'te meânî, beyân ve bedî', nihayet Hatîb el-Kazvînî'de (ö. 739/1338) ulûmü'l-belâga adlarıyla anılmıştır. Çağdaş müelliflerden Tâhâ Hüseyin belâgat için beyân kelimesini, Emîn el-Hûlî ise fennü'l-kavl terkibini kullanmıştır.

Arap edebiyatında belâgat çalışmaları önce edebî tenkit şeklinde başlamış, İslâmî dönemde ise hem Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı, hem de edebî tenkit sebebiyle bu faaliyet daha hızlı bir şekilde devam etmiştir. Edebî tenkit ve Kur'ân-ı Kerîm'e hizmet maksadıyla yapılan çeşitli çalışmalardan belâgatla ilgili olanları dört dönem halinde incelemek mümkündür.

Birinci Dönem. Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden yaklaşık IV. (X.) yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu dönemdeki belâgat çalışmaları dil ve edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle karışık bir şekilde ele alınmış, fakat esas hedef Kur'ân-ı Kerîm'i lâyıkıyla anlamak olmuştur. Başlangıçta Kur'an'ı her Arap'ın rahatlıkla anladığı söylenemezse de önemli bir kesim onun fesahat ve belâgatını anlayabiliyordu; fakat yeni yetişen nesillerin, özellikle de Arap olmayan müslüman toplumların onu anlayabilmeleri için çeşitli çalışmalar başlatılmıştı. Bu çalışmaların sonuçları ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra ortaya konan eserlerde elde

edilmeye başlanmış ve böylece belâgat bağımsız bir ilim haline gelmiştir. Bu dönemde yetişen dilci ve edebiyatçıların çoğu aynı zamanda tefsir âlimi idi. Dolayısıyla bu devirde yazılan tefsirler belâgata dair ilk bilgiler için vazgeçilmez birer kaynak durumundadır.

İslâm dünyasının sınırları genişleyip Arap olmayan müslüman toplulukların Kur'ân-ı Kerîm'i yanlış anlama endişesi ortaya çıkınca Arap dili gramerinin kurallar halinde tesbitine ihtiyaç duyuldu. İlk asırlarda bu kurallar tesbit edilirken dil ve edebiyat bir bütün olarak ele alındığından belâgat kaideleri de bu ilimler içinde incelenmekteydi. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796) bu maksatla yazdığı el-Kitâb adlı eserinde dil konuları yanında daha sonraki yüzyıllarda belâgat ilminin bir kolu kabul edilen meânînin alanına giren müsned, müsnedün ileyh, takdim-tehir, kıyasa muhalefet, ta'rif-tenkir, hazif, emir ve nehiy gibi konuları da işlemiştir. Müberred (ö. 285/898) el-Kâmil'inde dil ve edebiyat meseleleri yanında mecaz, temsil, emir, dua, istiare, teşbih vb. konulardan söz etmiş, hatta teşbihi çok ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Câhiz ise el-Beyân ve't-tebyîn adlı meşhur eserinde meleke olarak belâgat üzerinde dururken teşbih, mecaz, istiare, kinaye, hüsn-i taksîm, i'câz, mukteza-yı hâl gibi konulara da geniş yer vermiştir.

Öte yandan bazı âlimler Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerle bu kelimelerin delâlet ettiği eşya, vasıf ve hareketler üzerinde düşünerek bunların bir kısmının son derece açık (muhkem), bir kısmının ise müphem (müteşâbih) olduğunu gördüler ve daha ilk asırlardan itibaren "Beyânü'l-Kur'ân", "Meâni'l-Kur'ân", "İ'câzü'l-Kur'ân", "Mecâzü'l-Kur'ân", "Müşkilü'l-Kur'ân", "İ'râbü'l-Kur'ân" vb. adlarla anılan eserler yazdılar. Edebî sanatların tetkikine yönelik çalışmaların gerçek başlangıcı olan bu eserlerde daha ziyade kelime ile mâna arasındaki münasebetler incelenmiştir. Yukarıda zikredilenlerden başka bu dönemde dil, edebiyat ve tefsirle ilgili olarak ortaya konan ve belâgat konularına da yer veren başlıca eserler arasında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) Mecâzü'l- Ḳurʾân, İʿrâbü'l-Ḳurʾân ve Meʿâni'l- Ḳurʾân'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Teʾvîlü müşkili'l- Ḳurʾân'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) İʿrâbü'l- Ḳurʾân'ı ile Meʿâni'l- Ḳurʾân'ı, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) eṣ-Ṣâhibî'si ve Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) Telḫîṣü'l-beyân fî mecâzâti'l- Ḳurʾân'ı ile Mecâzâtü'l-âs̱âri'nnebeviyye'si zikredilebilir.

Yine bu dönemde müslümanların yabancı kültürlerle teması sonucunda ortaya çıkan bazı problemlere kelâmcıların çözüm getirmeleri, özellikle İslâm'a ve Kur'ân-ı Kerîm'e yöneltilen eleştirilere cevap aramaları belâgat ilminin gelişmesi açısından faydalı olmuştur. Kelâmcılar Kur'an'ın i'câzı üzerinde dururken i'câzı kavrama yollarından biri olan belâgat ve fesahatla ister istemez meşgul oldular. Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825), Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i içinde (I, 135-139) günümüze kadar gelen meşhur "sahîfe"si, Kur'an'ın i'câzına dair Câhiz'in Naẓmü'l- Ḳurʾân'ı ile Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî'nin (ö. 306/919) İʿcâzü'l- Ḳurʾân'ı (bu iki eser günümüze kadar gelmemiştir), Rummânî'nin en-Nüket fî iʿcâzi'l- Ḳurʾân'ı, Hattâbî'nin (ö. 388/998) Beyânü iʿcâzi'l- Ḳurʾân'ı, Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) İʿcâzü'l- Ḳurʾân'ı ve Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl adlı eseri bu konuda önemli kaynaklardır.

İslâmiyet'in ortaya çıkışından kısa bir süre önce şifahî olarak gürülen edebî tenkit, Abbâsîler'in ilk asrından itibaren medenî ve fikrî ilerlemeyle birlikte yazılı olarak gelişmeye başladı. Belâgat çalışmalarının bu ilk dönemindeki edebî tenkitle ilgili eserler genelde edebî tenkidin esaslarını tesbite çalıştılar. Bunlardan İbn Sellâm el-Cümahî'nin (ö. 232/846) Ṭabaḳātü füḥûli'ş-şuʿarâʾ adlı eseri, Ebû Zeyd el-Kureşî'nin, Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab'ı, İbn Kuteybe'nin eş-Şʿir ve'ş-şuʿarâʾ, İbnü'l-Mu'tezz'in Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ adlı eserleri, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) el-Eġānî'si sayılabilir. Ayrıca bazı şairleri özel olarak

incelemek suretiyle edebî tenkidin esaslarını tesbite çalışan Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buḫtürî'si ile Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫusûmihî adlı eseri önemlidir. Ebü'l-Abbas Sa'leb'in (ö. 291/904) Ḳavâʿidü'ş-şiʿr, Nâşi el-Ekber'in (ö. 293/905) Naḳdü'ş-şiʿr, İbnü'l-Mu'tezz'in el-Bedîʿ, İbn Tabâtabâ el-Alevî'nin (ö. 322/933) ʿİyârü'ş-şiʿr, Kudâme b. Ca'fer'in Naḳdü'ş-şiʿr ve Naḳdü'n-neṯr, Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) Ṣanʿatü'ş-şiʿr ve'l-belâġa, Merzübânî'nin (ö. 384/994) el-Muvaşşaḥ fî meʾâḫiẕi'l-ʿulemâʾ ʿale'ş-şuʿarâʾ ve İbn Münkız'ın (ö. 584/1188) el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr adlı eserlerinde şiir tenkidi yanında belâgatla ilgili konular da işlendi. Edebî tenkit bakımından son derece

verimli olan bu dönemde edebî tenkitle belâgatın iç içe olduğu görülür. Bu ilk dönemde belâgatın ilim olarak teşekkülünde yabancı tesirler zannedildiği kadar fazla olmamıştır. Bu sebeple Tâhâ Hüseyin'in, "Aristo sadece felsefede değil felsefe yanında belâgatta da müslümanların ilk muallimidir" (Naḳdü'n-nes̱r, mukaddime, s. 31) tarzındaki görüşüne katılmak mümkün değildir.

İkinci Dönem. IV. (X.) yüzyıl sonlarından VIII. (XIV.) yüzyıl sonlarına kadar devam eden, belâgatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı bu dönemde yazılan eserlerde belâgat konuları ön planda gelmektedir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn'i, İbn Reşîk'in (ö. 463/1070-71) el-ʿUmde'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin Sırrü'l-feṣâḥa'sı ve Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin (ö. 517/1123) Ḳānûnü'l-belâġa'sı bu eserlerin önemlilerinden birkaçıdır. Belâgat tarihinin en büyük nazariyatçılarından biri olan Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz ve Esrârü'l-belâġa adlı kitapları bu dönemin en meşhur eserleridir. Zemahşerî, Cürcânî'nin adı geçen iki eserini esas alarak Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatına geniş yer veren el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzîl adlı tefsirini yazmıştır. Bu dönemin sonlarına doğru yazılan eserler tamamen belâgat ağırlıklı olup giderek bu ilim beyân, meânî ve bedî'den ibaret olan klasik şeklini almıştır. Dönemin diğer önemli eserleri şunlardır: Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz min Esrâri'l-belâġa ve Delâʾili'l-iʿcâz. Eser Abdülkāhir el-Cürcânî'nin adı geçen iki kitabı esas alınmak ve Reşîdüddin Vatvât'ın (ö. 573/1177) Farsça Ḥadâʾiḳu's-siḥr'indeki bedîe dair sanatlar ilâve edilmek suretiyle meydana getirilmiştir. Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Miftâḥu'l-ʿulûm; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), el-Mes̱elü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir, el-Câmiʿu'l-kebîr fî ṣınâʿati'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mens̱ûr; İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî (ö. 654/1256), Bedîʿu'l-Ḳurʾân, et-Taḥrîrü't-taḥbîr fî ʿilmi'l-bedîʿ; Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), eṭ-Ṭırâzü'l-mütażammin li-esrâri'l-belâġa ve ʿulûmi haḳāʾiḳi'l-iʿcâz.

Üçüncü Dönem. VIII. (XIV.) yüzyıl ortalarından XIII. (XIX.) yüzyıl sonlarına kadar devam eden bu uzun dönemde diğer birçok ilim dalında olduğu gibi belâgat ilimlerinde de bir duraklama başlamış, belâgat adına yapılan çalışmalar, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun üçüncü bölümünden

faydalanarak Hatîb el-Kazvînî tarafından Telḫîṣü'l-Miftâḥ, adıyla düzenlenen kitap üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likat şeklinde olmuştur. Artık İslâm dünyasında müstakil eserler yerine çeşitli ilimlerde mantıkî birtakım tarif, tasnif ve değerlendirmelerle yetinilmiş, belâgata dair çalışmalarda da bu durum açık bir şekilde kendini göstermiştir. Bu dönemde kaleme alınan şerh ve hâşiyelerde dikkati çeken bir başka özellik de eserin konusu ne olursa olsun müellifin kendi ihtisasıyla ilgili terim veya deyimlere büyük ölçüde yer vermesidir.

Bu dönemde belâgatla ilgili eserlerde beyân, meânî ve bedî' şeklindeki üçlü tasnif aynen devam etmiştir. Ancak bedîiyyât adıyla Hz. Peygamber'in methini konu edinen ve her beytinde en az bir bedîî sanat kullanılan yeni bir nazım şekli ortaya çıkmıştır (bk. BEDÎİYYÂT). Dönemin belâgatla ilgili belli başlı eserleri şunlardır: Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), el-Fevâ'idü'l-ġıyâs̱iyye. Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'unun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün bir muhtasarıdır. Teftâzânî (ö. 792/1390), el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, Muḫtaṣarü'l-Muṭavvel; Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Ḥavâşi'sSeyyid ʿale'l-Muṭavvel; Hasan Çelebi (ö. 886/1481), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Muṭavvel; Ebü'l-Kāsım el-Leysî es-Semerkandî (ö. 888/1483'ten sonra), Ḥâşiyetü Ebi'l-Kāsım el-Leys̱î es-Semerḳandî ʿale'l-Muṭavvel; Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (1067/1656), Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel.

Bu dönemde şerh ve hâşiye şeklinde gerçekleştirilen bu çalışmalar İslâm dünyasında edebî ve ilmî anlayışın ince tahlil ve tenkitleriyle doludur. Dolayısıyla bu müelliflerin tamamen orijinaliteden yoksun oldukları söylenemez.

Başlangıcından bu döneme kadar gelen belâgat çalışmaları taşıdıkları özellikler bakımından genel olarak kelâm-felsefe mektebi ve edebiyat mektebi diye iki ana mektebe ayrılmaktadır. Süyûtî bu iki merhaleyi Acem ve felsefecilerin mektebi ile Arap ve bülega mektebi şeklinde ifade etmektedir.

a) Kelâm ve Felsefe Mektebi. Bu mektepte "efrâdını câmi, ağyârını mâni" mantıkî tarifler, tasnifler, felsefî ve mantıkî terimler hâkimdir. Bu mektep mensupları, belâgat ve fesahatı ile tanınan kişilerden bol örnekler vermek suretiyle yeni bir üslûp ve anlayış geliştirme yerine mantık kaidelerine

uygun bir tarif ve bu tarife uygun bir misalden oluşan anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koyma yoluna gitmişler; bu metinlerin anlaşılabilmesi için de ayrıca şerh, hâşiye ve ta‘likat yazma ihtiyacını duymuşlardır. Bilhassa Sekkâkî'den sonraki belâgatçılar bütün güçlerini bu zor metinlerin anlaşılmasına sarfederek bu tür eserleri inceden inceye tahlil ve tenkit etmişlerdir. Dolayısıyla müstakil eserlerle ortaya koymadıkları belâgatla ilgili şahsî görüşleri bu şerh ve hâşiye bolluğu içinde kaybolup gitmiştir. Daha çok İslâm dünyasının doğu kesiminde hâkim olan bu mektep esaslarına göre yazılmış başlıca eserler Abdülkahir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz'ı, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'u, Bedreddin b. Mâlik'in el-Mişbâḥ fî ʿulûmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿi, Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ile el-Îżâḥ'ı, Sa‘deddin et-Teftâzânî'nin el-Muṭavvel ile el-Muḫtaṣar'ı ve daha sonra bunlara yazılan şerh, hâşiye ve ta‘likatlardır.

b) Edebiyat Mektebi. Bu mektep mensupları felsefî ve mantıkî terim ve tariflerden çok edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almışlar, bol misal ve şâhidlerden hareketle edebî zevkin ve bir belâgat üslûbunun ortaya çıkmasına gayret sarfetmişlerdir. Bu mektebe mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelâm mektebine göre daha kolay olması sebebiyle bunlarla ilgili şerh, hâşiye ve ta‘likata ihtiyaç duyulmamıştır. Daha çok Arapça'nın ana dili olarak kullanıldığı Arabistan yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Mağrib'de hâkim olan bu mektep esaslarına göre yazılmış başlıca eserler

İbn Reşîk'in el-ʿUmde'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin Sırrü'l-feṣâḥa'sı, Üsâme b. Münkız'ın el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr'i, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Mes̱elü's-sâʾir'i ile el-Câmiʿu'l-kebîr'i ve İbn Ebü'l-İsba‘ el-Mısrî'nin Bedîʿu'l-Ḳurʾân'ıdır. Yahyâ b. Hamza el-Alevî bu iki mektebin görüşlerini birleştirmek suretiyle eṭ-Ṭırâzü'l-müṭażammin adlı bir eser yazmışsa da kendisinden sonra pek takipçi bulamamıştır. Aynı şartlar içinde doğup gelişen bu mektepleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Şu var ki İslâm dünyasında belâgat denince akla ilk gelen, kelâm ve felsefe mektebi ve bu mektebe mensup müelliflerin eserleri olmuştur.

Dördüncü Dönem. XIII. (XIX.) yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam edegelen, İslâm dünyasının Avrupa ile temasa geçmesinden sonra birtakım

yenilik arayışlarının başladığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde yetişen belâgatçıları, diğer birçok ilim dalında olduğu gibi, klasik tarz belâgat çalışmalarını devam ettirenlerle ona modern bir veçhe vermek isteyenler olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. XX. yüzyıl belâgatçılarının özelliği, daha önceki dönemlerde yazılıp bu dönemin başlarında neşredilen metin, şerh ve hâşiyelerden faydalanarak konuyu kendi düşüncelerine göre ifade etme yoluna başvurmalarıdır. Bu dönemde ufak tefek ilâvelerle klasik tarzı devam ettiren belâgatçılar ve eserleri şunlardır: Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (ö. 1307/1889), el-Vesîletü'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye; Ahmed el-Hâşimî (ö. 1362/1943), Cevâhirü'l-belâġa fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ; Ahmed Mustafa el-Merâgı (ö. 1952), ʿUlûmü'l-belâġa.

Belâgata modern bir veçhe vermek isteyenler genellikle Batı edebiyatını okumuş, incelemiş ve bu edebiyattaki gelişmelerin etkisinde kalmış kimselerdir. Bunlar belâgatın edebî tenkitle iç içe olması ve Batı'daki gibi estetik çalışmalardan faydalanılması gerektiğini savunmuşlardır. En önemli temsilcileri Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād ile İbrâhim el-Mâzinî'dir. Bunların çoğu belâgatla doğrudan ilgili eserler kaleme almamakla beraber yazı ve kitaplarında belâgat konularına sık sık yer vermiş kimselerdir. Modern anlamda belâgat çalışmaları ortaya koyan belâgatçılar ve eserleri ise şunlardır: Emîn el-Hûlî, Fennü'l-ḳavl, el-Belâġa ve ʿilmü'n-nefs; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Difâʿ ʿani'l-belâġa; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, el-Belâġatü'l-vâżıḥa.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (nşr. M. Ali el-Hâşimî), Dımaşk 1406/1986, I-II; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977-83, I-IV; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuad Sezgin), Kahire 1374/1955; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I-IV; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973; a.mlf., eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I-II; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I-IV; Saʻleb, Ḳavâʾidü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmünʻim Hafâcî),

Kahire 1367/1948; İbnü'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut 1401/1980; a.mlf., Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981; İbn Tabâtabâ el-Alevî, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssettâr), Beyrut 1402/1982; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980; a.mlf., Naḳdü'n-neṡr (nşr. Abdülhamîd el-Abbâdî), Beyrut 1402/1982, Tâhâ Hüseyin'in mukaddimesi, s. 31; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944; S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1955; Rummânî, en-Nüket, Kahire 1955, s. 69; Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl - Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1371/1952; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazan), Beyrut 1408/1988, I-II; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954; a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1404/1984; Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî, Ḳānûnü'l-belâġa (nşr. Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985; İbnü'l-Esîr, el-Meṡelü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983; Zimilkânî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1384/1964; Hatîb el-Kazvînî, et-Telḫîs fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. Abdurrahman Berkūkī), Kahire 1932; a.mlf., el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I-II; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1400/1980, I-III; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1273-1277; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 232-234, 259-260; II, 1727; Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982; Abdurrahman Fehmi, Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304, s. 120-129; Ahmed Mustafa el-Merâgı, ʿUlûmü'l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 7-14; Râduyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, nâşirin mukaddimesi, s. 5-11; Abbas Azzâvî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1382/1962, I, 198-235; II, 151-164; Şevkî Dayf, el-Belâġa: teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1965; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Beyrut 1388/1969, III, 124-125; Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye); Ömer Rıza Kehhâle, el-Luġatü'l-ʿArabiyye ve ʿulûmühâ, Dımaşk 1391/1971, s. 155-182; Bedevî Tabâne, el-Beyânü'l-ʿArabî, Kahire 1396/1972; Mecîd Abdülhamîd Nâci, el-Eṡeru iġrîḳī fi'l-belâġati'l-ʿArabiyye mine'l-Câhiẓ ilâ

İbni'l-Muʿtez, Necef 1396/1976; Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyed, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1977; M. Ali Sultânî, Maʿa'l-Belâġati'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1979; Hammâdî Sammûd, et-Tefkîrü'l-belâġī ʿinde'l-ʿArab, Tunus 1981; Mâzin el-Mübârek, el-Muʿcez fî târîḫi'l-belâġa, Dımaşk 1401/1981; Abdülkādir Hüseyn, el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-belâġa, Beyrut 1402/1982; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 113-127; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġiyye ve teṭavvüruhâ, Bağdad 1403/1983, I-III; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1984; Tâhâ Ahmed İbrâhim, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1405/1985; Muhammed Câbir Feyyâz, "Mefhûmü'l-belâġa luġaten ve ıṣṭılâhen", MMİIr., XXXV (1974), s. 257-312; Abduh Abdulazîz Kalkîle, "en-Naḳdü'l-edebî ve'l-belâġa eyyühüme'l-ʿaṣl ve eyyühüme'l-ferʿ", Fayṣal, XXXVI, Riyad 1980, s. 28-34; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", EAÜİFD, VIII (1988), s. 115-127; a.mlf., "Belâgat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslâm Filozoflarının Rolü", a.e., IX (1990), s. 215-237; A. Schaade, "Belâgat", İA, II, 464; a.mlf. - G. E. von Grunebaum, "Balāgha", EI² (İng.), I, 981-983; Muhammed Halefullah-[İdâre], "Belâġat", UDMİ, IV, 735-744; Emîn el-Hûlî, "el-Belâġa", DMİ, IV, 65-72; J. T. P. de Bruijn, "Balāġat", EIr., III, 571-572; ABr., III, 537; Nihad M. Çetin, "Arap", DİA, III, 295-296.

Hulûsi Kılıç

FARS EDEBİYATI.

Arapça'nın belâgat ilmi için gerekli şartları taşımasına karşılık Hint-Avrupa dillerinden olan Farsça bu konuda yeterli alt yapıya sahip değildir. Bu bakımdan İran şairleri özellikle yeni edebiyatın doğduğu sıralarda Arap edebiyatındaki belâgat kaidelerini taklit etmekle yetindiler. İran edebiyatına geçen birçok Arapça kelime de bu taklidi kolaylaştırdı. Bu dönemde hemen hemen bütünüyle Arap edebiyatının etkisi altında bulunan şairler Arap edebî sanatlarından büyük ölçüde faydalandılar. İlk dönem şairlerinden Rûdekî (ö. 329/940-41), Şehîd-i Belhî (ö. 325/937) ve Dakīkī (ö. 366/976 [?]) gibi şairler bir yandan şiirlerinde bu sanatlara yer verirken bir yandan da edebî sanatlarla ilgili eserler yazılmasını istediler.

Sâmânîler’in son, Gazneliler’in ilk dönemlerinde İranlı şairler belâgat ilminin bir dalı olan bedî‘ ilmine karşı özel bir ilgi duymuşlardır. Nitekim Unsurî (ö. 431/1039-40) bir beytinde bahar güzellerini bedî‘ sanatının kullanıldığı şiirlere benzetmektedir. Ayrıca Gazneli Sultan Mahmud dönemi (998-1030) şairlerinden Ebû Saîd Ahmed b. Mahmûd-ı Menşûrî-yi Semerkandî ve Katrân-ı Tebrîzî (ö. 482/1089) şiirlerinde geniş ölçüde bedî‘ sanatlarını kullanmışlardır. Ancak bu yıllarda henüz edebî sanatlarla ilgili Farsça eser

yazılmamıştı. Belâgat türünde bilinen ilk Farsça eser, Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî’nin uzun zaman Ferruhî-yi Sîstânî’ye ait gösterilen Tercümânü’l-belâġa adlı eseridir. Hicrî V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî, Ebû Yûsuf ve Ebü’l-Alâ-yi Şüşterî adlı iki kişinin aruzla ilgili Farsça eserleri dışında bu konuda Farsça hiçbir eser yazılmadığını söyler. Râdûyânî Tercümânü’l-belâġa’yı yazarken V. (XI.) yüzyıl âlim ve şairlerinden Ebü’l-Hasan Nasr b. Hasan el-Mergınânî’nin Kitâbü’l-Meḥâsin fi’n-naẓm ve’n-nes̱r adlı eserinin etkisi altında kalmıştır. Tercümânü’l-belâġa’dan sonra yazılan ilk eser, Reşîdüddin Vatvât’ın (ö. 573/1177) Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiki’ş-şiʿr’idir. Vatvât’ın bu ünlü eseri kendinden sonra başlıca şu eserlerin kaynağı olmuştur: 1. Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâʾiri eşʿâri’l-ʿAcem (VIII/XIV. yüzyılın ortaları, nşr. İ. Hadâik, Tahran 1314 hş.). 2. Hasan, Baḥrü’ṣ-ṣanâyiʿ. Manzum olarak kaleme alınan eserin (telifi 731/1330-31) çok basit bir ifade tarzı vardır. 3. Muhammed b. Saîd-i Fahr-i İsfahânî (Şems-i Fahrî), Miʿyâr-i Cemâlî. Cemâleddin Şeyh Ebû İshak İncû’ya (ö. 758/1357) ithaf edilmiştir. 4. Şerefeddin Hasan b. Muhammed Râmî-yi Tebrîzî (ö. 795/1393), Ḥadâʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ. Celâyirli Şeyh Üveys (1356-1374) adına yazılmıştır. 5. Tâcü’l-Halâvî unvanı ile tanınan Ali b. Muhammed (VIII./XIV. yüzyıl), Deḳāʾiḳu’ş-şiʿr (nşr. Seyyid Muhammed Kâzım-ı İmâm, Tahran 1341 hş./1962). 6. Mîr Seyyid Burhâneddin Atâullah b. Mahmûd-ı Meşhedî (ö. 919/1513), Kitâbü Bedâyiʿi’ṣ-ṣanâyiʿ. 894’te (1489) Emîr Ali Şîr Nevâî adına yazılmıştır. 7. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (ö. 910/1504), Bedâyiʿu’l-efkâr fî ṣanâyiʿi’l-eşʿâr. 8. Vâhid-i Tebrîzî (ö. 1080/1669), Miftâḥu’l-bedâyiʿ ve Câmiʿ-i Muḫtaṣar (her ikisi de manzum).

Belâgatla ilgili bu eserler dışında özellikle XIV ve XV. yüzyıllarda yine belâgatla ilgili muamma sanatına dair birçok eser ve risâlenin yazıldığı

görülmektedir. 1. Bedîî-yi Tebrîzî, el-İḥyâ˒ fî ḥalli'l-mu˓ammâ. 2. Şerefeddin Ali Yezdî (ö. 858/1454), Ḥulel-i Muṭarraz der Fenn-i Mu˓ammâ ve Luġaz. 3. Abdurrahman-ı Câmî'nin Bâbür adına 856'da (1452) yazdığı Ḥilyetü'l-ḥulel'inin yanı sıra yine bu konuyla ilgili üç Risâle-i Mu˓ammâ'sı daha vardır. 4. Mîr Hüseyn-i Muammâyî'nin 904'te (1498) yazdığı Destûr-i Mu˓ammâ (birkaç defa Farsça ve Türkçe olarak neşredilmiştir). 5. Seyyid Şerîf-i Muammâyî'nin 906'da (1500) kaleme aldığı Efkârü'ş-şerîf. 6. Seyfî-i Buhârî, Risâle der Mu˓ammâ.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, nâşirin önsözü, s. 5-11; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâ˒iḳu's-siḥr fî deḳā˒iḳi'ş-şi˓r (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1342, nâşirin önsözü, s. s-nh; Safâ, Edebiyyât, II, 917; IV, 116-122; Rypka, HIL, s. 176, 432; A. Schaade, "Belâgat", İA, II, 464; a.mlf. - G. E. von Grunebaum, "Balāgha", EI² (İng.), I, 981-983; M. Cavid Baysun, "Muammâ", İA, VIII, 435-438; J. T. P. de Bruijn, "Balāgat", EIr., III, 571-572.

Tahsin Yazıcı

TÜRK EDEBİYATI.

Güzel yazma yollarının bilinmesi, fikir ve duygunun "yerinde, yeterince ve zamanında" ifade edilmesi tabii bir şekilde her zaman var olagelmiştir. Fakat bunun bir fen veya ilim olarak sistemleştirilmesi eski Yunan'da milâttan önceki asırlarda, Araplar'da ise İslâmiyet'ten önceki devirlerde başlamıştır. Sözlü ve yazılı edebiyatı bugüne intikal eden İslâm öncesi Türk dünyasında bu yönde bir çalışmanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Ancak müslüman Türkler İslâm medeniyetinin teşekkülünde oynadıkları rolü Arap dili ve edebiyatı ile belâgatı alanında da gerçekleştirmişlerdir. Nitekim Zemahşerî, Teftâzânî gibi Arap belâgatı sahasında eser vermiş büyük yazarlar Türk'tür. Müslüman Türkler Arapça'yı bir ilim dili kabul ettiklerinden belâgatı da Arapça olarak yazıya

geçirmişlerdir. Bu sebeple Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları devrinde bu konuda Türkçe yazılmış bir kitaptan söz etmek mümkün olmamaktadır.

Akkoyunlular zamanında yaşayan Şeyh Ahmed el-Bardahî'nin Kitâbü Câmii envâi'l-edebi'l-Fârisî adlı kitabının (yazılış tarihi 907/1502) "fi's-Sanâyii'l-edebiyye mine'l-arûz ve't-ta'miye" başlıklı beşinci bölümü bazı edebî sanatlar ile şiir nevileri, edebiyat terimleri, aruz ve muamma hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Bugün konusunda Türkçe yazıldığı bilinebilen bu ilk kitap bir sözlük niteliğindedir ve örnekleri Farsça, Arapça ve Türkçe metinlerden derlenmiştir. XVI. yüzyılın ortalarında telif edilen Muslihuddin Mustafa Sürûrî'nin bir mukaddime, üç bölüm, bir hâtimeden meydana gelen Bahrü'l-maârif'inde (yazılış tarihi 956/1549) nazım, nesir, kafiye, nazım nevileri, edebî sanatlar vb. edebiyat terimleriyle geniş bir şekilde de teşbih ve benzetme yönü üzerinde durulur, ayrıca şiir sanatının faydaları anlatılır. Eserin ağırlık noktasını teşbih bahsi teşkil eder. Aynı şekilde fakat bütünüyle teşbihi konu alan bir diğer kitap da Muîdî'nin Miftâhu't-teşbîh'idir. Eser, benzetilen unsurlarla benzetme yönü gibi konuların bilinmesi yazıda güzelliğin aranışı olarak değerlendirildiğinden belâgatın konusu içine girer. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Istılâhâtü'ş-şi'riyye'si ise adından da anlaşılacağı gibi şiirle ilgili bazı terimlerle edebî sanatları ihtiva eder. Bu dört eser daha çok şiir etrafındaki belâgat terimlerini içine almaktadır. Bu çerçeveyi ilk aşan İsmâil Hakkı Ankaravî olmuştur. Ancak ondan daha önce Altıparmak Mehmed Efendi'nin, Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına yapılmış şerhlerden birinin tercümesi olan eserinin söz konusu edilmesi gerekir. Sa'deddin et-Teftâzânî'ye ait el-Muṭavvel'in muhtemelen geliştirilmiş ve genişletilmiş tercümesi olan ve Tercüme-i Telhîs ismiyle de anılan bu eser Kâşifü'l-ulûm ve fâtihu'l-fünûn adını taşımaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazmasında (Fâtih, nr. 4534) görüldüğü üzere önce metnin Arapça aslı verilerek ardından aynı kısmın tercümesi yapılmıştır. Bir Mevlevî şeyhi olan Ankaravî Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha'sını, yer yer Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ını tercüme ederek ve Hâce Cihan'ın Menâẓır-ı İnşâ' adlı eserinden faydalanarak hazırlamış ve belâgat öğrenmenin Kur'ân-ı Kerîm'i, Hz. Peygamber'in sözlerini ve ayrıca Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sini anlamaya yardımcı olacağını belirtmiştir. Bu husus belâgata dinî bir anlam vermenin ötesinde müellifin anlayışını da

sergiler. Esasen belâgatın sistemleşmesinde Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadisleri anlama ihtiyacının payı büyüktür. Öte yandan bugünkü bilgilerimize göre ilk defa Ankaravî tercüme yoluyla da olsa bu türden bir eserde belâgatı tarif eder. Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha'da ayrıca beyân ve bedî' de başlığı ve kadrosu ile beraber söz konusu edilmiş, inşâ, hutbe ve mekâtible ilgili bilgiler verilmiştir. Ayrıca Taşköprizâde Ahmed Efendi de Mevzûâtü'l-ulûm'unda bu sayılan eserlerden önce meânî, beyân ve bedî' ile ilgili fasıllar açmış bulunuyordu.

Ancak bu tercümelere rağmen Türkler asırlarca belâgat konusundaki kitapları Arapça asıllarından okumuşlardır. Nitekim medreselerde belâgat için ders kitabı olarak Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm'u, Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin

el-Muṭavvel ve Muḫtaṣarü'l-Muṭavvel'i ve bunların Molla Fenârî'nin oğlu Hasan Çelebi, Molla Hüsrev vb. kimseler tarafından kaleme alınan şerh ve hâşiyeleri okutulmuştur.

Tanzimat'tan sonra Batılı anlamda yeni mekteplerin açılması ve bunların ders programlarına belâgatın da alınması bu konuda yeni arayışlar doğurmuştur. Artık bu okullardaki öğrenciler belâgatı aslından okuyacak kadar Arapça bilmiyorlardı. Bunun için Türkçe belâgat kitabı telifinde bir artış görülmüştür. Önce Mevlânâ İsâmüddin'in Mîzânü'l-edeb'i Mehmed Tâhir Selâm tarafından Arapça'dan tercüme edilerek yayımlandı (İstanbul 1257). Sonra Ankaravî'nin adı geçen eseri neşredildi (İstanbul 1284). Bu devrenin ilk telif eseri Mehmed Nüzhet'in Muğni'l-küttâb'ıdır (İstanbul 1286). Dârülmuallimîn kitâbet hocası olan Mehmed Nüzhet orada "levâzım-ı tahsîliyyeye, tehzîb-i ahlâk-ı etfâle ve âdâb-ı kalem ve usûl-i inşâ ve kitâbete dair" dikte ettirdiği notlardan Muğni'l-küttâb'ı meydana getirmiştir. Daha sonra Selim Sâbit rüşdiyeler için Mi'yârü'l-kelâm'ı yayımlar (İstanbul 1287). Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın Sultan Abdülaziz devrinde İstanbul'u ziyareti (1872) dolayısıyla taş basması olarak neşredilen Fenn-i Bedî'de (İstanbul 1289) Mehmed Mihrî, "fenn-i bedî'" ile beraber teşbih ve nazım türlerini de verir. Yazara göre ölümden sonra adını yaşatmanın yollarından biri güzel konuşma ve güzel yazmadır; bunun için de belâgatın en mühim şubesi olan bedî' öğrenilmelidir. Ahmed Hamdi, Muhammed b. Kays'ın Muʿcem'i ile Behrâm-ı Serahsî'nin Ġāyetü'l-

ʿarûżeyn’inden faydalanarak hazırladığı Teshîlü’l-arûz ve’l-kavâfî ve’l-bedâyi’inde (İstanbul 1289) önce şiir üzerinde durur, şiirin tarihçesini verir; sonra aruz ve kafiyeyi ayrı ayrı ele alır ve nihayet edebî sanatları sıralar, nazım çeşitlerini ve şiirle ilgili bazı terimleri açıklar.

Buraya kadar zikredilen eserler Arapça belâgat kitaplarını numune olarak alan ve Arapça, Farsça, Türkçe örnekler veren kitaplardır. Esas örnek Arapça eserler ve daha çok Telḫîṣü’l-Miftâḥ’tır. Halbuki Tanzimat’tan sonra edebiyat anlayışında değişiklikler olmuş, şair ve yazarlar Batı edebiyatına da yönelmişlerdir. Süleyman Paşa Mebâni’l-inşâ (III, İstanbul 1288-1289) adlı eseriyle sanat alanındaki bu yönelişi nazariyeye de uygular. Mebâni’l-inşâ ile dokuz asırlık bir gelenek kırılır ve Arapça, Farsça belâgat kitaplarının yanında Fransızca “rhétorique” kitabı ve daha sonra diğer kitaplar yazarlara örneklik etmeye başlar. Süleyman Paşa Arapça Mes̱elü’s-sâʾir, Îżâḥu’l-meʿânî, Farsça Menâẓır-ı İnşâʾ adlı eserin yanında Fransız müellifi Emile Lefranc’ın Traité théorique et pratique de littérature (Paris 1839) adlı kitabından da faydalanır. Terim karşılıkları tam oturmamış da olsa Batı retoriğinin birçok konusu Türk edebiyat nazariyesine kazandırılır. Mebâni’l-inşâ’da nesir de ağırlık kazanır ve kendisinden önce yazılmış kitaplardan çok ileride Türkçe örneklere yer verilir. Artık bundan sonra bu alanda yayımlanan kitaplar ya eski geleneği devam ettirirler ya da Arapça belâgat kitaplarının yanında Batı retorik kitaplarından da faydalanırlar. Nitekim asırlarca aslından okunan ve okutulan Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin el-Muṭavvel’i Abdünnâfi İffet Efendi tarafından en-Nef‘u’l-muavvel fî Tercemeti’t-Telhîs ve’l-Mutavvel adıyla tercüme edilir ve iki cilt halinde yayımlanır (I, Bosna 1289; II, İstanbul 1290). Fakat bu tercüme ifade zaafları ile doludur ve okunması güç bir eserdir.

Ali Cemâleddin’in Arûz-ı Türkî Sanâyi-i Şi‘riyye ve İlm-i Bedî‘ adlı eseri (İstanbul 1290) Ahmed Hamdi’nin adı geçen kitabının tertibinde bir eserdir ve Türkçe örneklerin bolluğu ile dikkati çeker. Artık bundan sonra Arapça ve Farsça örnekler gittikçe azalacaktır. Bizde klasik belâgatın tam kadrosunu yani fesahat, meânî, beyân ve bedîi içine alan ilk kitap Ahmed Hamdi’nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî’sidir (İstanbul 1293). Fakat bu eser örnekler bakımından son derece zayıftır. Mihalicî Mustafa Efendi Zübdetü’l-beyân’ında (İstanbul 1297) sadece beyânın kadrosunu ele alır ve yalnız edebî sanatların daha iyi hatırda kalması için atasözlerini örnek

olarak kullanır. Hacı İbrâhim Efendi ise sadece iki cüz neşredebildiği Hadîkatü'l-beyân'ında (İstanbul 1298) fesahattan sonra meânînin başta gelen konularını inceler. Ahmed Cevdet Paşa Mektebi Hukuk'ta okuttuğu belâgat derslerini Belâgat-ı Osmâniyye (İstanbul 1298-1299) adıyla cüz cüz yayımlar. Kitap büyük bir yankı uyandırır, hakkında çeşitli tenkitler yazılır ve bunlara cevaplar verilir (geniş bilgi için bk. BELÂGAT-ı OSMÂNİYYE). Cevdet Paşa eserinin mukaddimesinde belâgatın adlandırılışı ve kadrosu konusunda Araplar arasındaki tartışmalara temas ederek kendisinin meânî, beyân ve bedîi bir ilim kabul ederek ilm-i belâgat diye adlandırdığını söyler. Belâgat tarihimizde bu kitabın bir önemi de o devirde sekiz defa basılıp belâgat meselelerinin Türk aydını tarafından bir tartışma konusu haline gelmesine yol açmasıdır. Bu tartışmaların önemli bir tarafı ise asırlardır okunan ve takip edilen Arap belâgatı yerine artık Türkçe'ye mahsus bir belâgatın kurulması yoluna girilmesidir. Süleyman Paşa'nın kitabına karşılık Cevdet Paşa eski belâgatı devam ettirir. Halbuki yine aynı okulun belâgat hocası Münif Paşa'nın dersleri çok daha farklıdır. Bütünüyle Batı retoriğini anlatan Münif Paşa'nın İlm-i Belâgat-La Rhétorique'i eksiktir ve basılmamıştır.

Arap belâgatı ile Batı retoriğinden faydalanarak Tanzimat'tan sonra giderek kendini hissettiren Batılı anlamdaki yeni edebiyatın, yenileşme devri Türk edebiyatının esaslarını tesbit gayesini güden ve belâgat tarihimizde bir dönüm noktası teşkil eden (1882), tesiri Cumhuriyet'e hatta günümüze kadar devam eden Ta'lîm-i Edebiyyât da (İstanbul 1299) Mektebi Mülkiyye'de okutulan ders notlarından meydana gelmiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem, daha önce Süleyman Paşa'nın faydalandığı Emile Lefranc'ın Traité théorique et pratique de littérature'ünün style et composition cildindeki "Style" bölümünü geniş ölçüde Türk edebiyatında uygular. Yazar kitabının ağırlık noktasını teşkil eden üslûp konusunu bir araştırma zemini olarak Türk edebiyatı nazariyesi literatürüne kazandırmakla kalmaz, klasik bir konu olan fesahat ve edebî sanatların izahlarında bile yenilikler yapar. Belâgat-ı Osmâniyye, tariflerinin yetersizliği, örneklerinin anlatılanı vermekten uzak oluşu ve ifade zaafları bakımlarından tenkit edilmişti. Ta'lîm-i Edebiyyât üzerinde uzun süre devam eden tenkitlerde ortak ve benzer noktalar bulunmasının yanında hem eser hem de yazarı eski ve yeni edebiyat taraftarları arasında tartışılmış, böylelikle Ta'lîm-i Edebiyyât yeni edebiyatın belâgatını yapan bir kitap

olarak değerlendirilmiştir. Belâgat-ı Osmâniyye ile başlayan belâgat tartışması Ta‘lîm-i Edebiyyât'la çok daha genişlemiş, derinleşmiş, dolayısıyla belâgat Türk edebiyat hayatının önemli bir konusu oluvermiştir. Bu tartışmaların bir uzantısı olarak da sayılmış olan Şerh-i Belâgat ise (İstanbul 1301) Mektebi Hukuk'ta Cevdet Paşa'nın yerine o dersi ve paşanın eserini okutan

Hacı İbrâhim Efendi'nin notlarıdır ve eksiktir. Aslında bu devirde yazılmış belâgatla ilgili eserlerin çoğu ders kitabı olmaları yanında tamamlanamamışlardır. Ta‘lîm-i Edebiyyât'ın bile birinci kısmı çıkmış olup ikinci kısmı basılmamıştır. Aynı şekilde sadece birinci kısımda kalan ve Ta‘lîm-i Edebiyyât'ın en yakın takipçisi durumundaki Tedrîsât-ı Edebiyye de (İstanbul 1302) Mektebi Hukuk'un ders kitabıdır. Bunda da üslûp bahsine ağırlık verilmiş ve yazarı Abdurrahman Fehmi, daha önce adı geçen Lefranc'ın eserinin yanında yine Fransız müellifi olan Pellisier'in Principes de Rhétorique Française'inden de faydalanmıştır. Bu iki kitap bu konuda II. Meşrutiyet'e kadar yazılmış eserler üzerinde etkili olmuştur. Bu devrede Menemenlizâde Mehmed Tâhir'in Osmanlı Edebiyatı (İstanbul 1310), Mehmed Celâl'in Osmanlı Edebiyatı Numûneleri (İstanbul 1312) Recâizâde'yi devam ettirirler. Ayrıca Menemenlizâde'nin Mektebi Mülkiyye'den hocası Recâizâde'yi aşan tarafları da bulunmaktadır.

Öte yandan Abdurrahman Süreyyâ Mîzânü'l-belâga (İstanbul 1303) ile Sefîne-i Belâgat'ında (İstanbul 1305), Diyarbekirli Said Paşa Mîzânü'l-edeb'inde (İstanbul 1305) eski belâgatı aynen devam ettirirler. Eski belâgatın bir savunucusu olan ve Ta‘lîm-i Edebiyyât'a şiddetle karşı çıkan Hacı İbrâhim Efendi, Recâizâde'nin yerine hoca olduğu Mektebi Mülkiyye'de okuttuğu dersleri Edebiyyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1305) adı altında ve beş cüz olarak yayımlar. Bu eksik kalmış kitap, yazarın düşüncesinde geleneğin nasıl kırıldığının çarpıcı bir örneğidir. O da artık bu eseriyle belâgata geleneğe göre değil devrine uygun olarak yaklaşmaktadır. Yine bu dönemin mahsulü olan Ali Nazif'in Zînetü'l-kelâm'ı (İstanbul 1306), Muallim Nâci'nin Istılâhât-ı Edebiyye'si (İstanbul 1307), birtakım edebiyat kavramlarını belirli bir esasa bağlı kalmaksızın açıklayan birer kitaptır ve ikincisi gerek eserin kuvvetli yapısı gerekse yazarı dolayısıyla günümüze kadar aranan ve faydalanılan bir eser olmuştur. Ali Nazîmâ'nın Muhtıra-i Belâgat'ı (İstanbul 1308), Rusçuklu M. Hayri'nin Belâgat'ı

(İstanbul 1308), İbnü'l-Kâmil Mehmed Abdurrahman'ın Tertîb-i Cedîd Belâgat-ı Osmâniyye'si (İstanbul 1309), İbradalı Mehmed Şükrü'nün İlm-i Belâgat'ı (İstanbul 1318) anılması gerekli diğer eserlerdir. Mehmed Rifat'ın Mecâmiu'l-edeb'i ise (İstanbul 1308) bu alanda daha önce yazılmış eserlerin en hacimlisi ve âdeta bütün "ulûm-ı edebiyye"yi kuşatmaya çalışan fesahat, meânî, beyân ve bedîin müstakil kitaplarda ayrı ayrı ele alındığı bir teliftir. Bu son kitapların kısmî de olsa yeni anlayışa açık bulunduklarını da belirtmek gerekir. İsmâil Hakkı'nın Esrâr-ı Belâgat'ı (İstanbul 1318) bu devrin son terkip arayışını yansıtan en önemli eserdir. Süleyman Paşa'dan ve özellikle Recâizâde'den sonra görülen ikilik, yani eski belâgatla Batı retoriğini birleştirecek yeni teşekkül eden edebiyatın belâgatının yapılmak istenmesi gibi anlayışlar belâgatta yeni arayışlar doğurdu. Bir kısım yazarlar eskiyi aynen devam ettirirken bir kısmı da eski ile yeniyi terkip etmek yolunu tuttu; bazılarında ise bu iş terkipten çok alıntı mahiyetinde kaldı. İsmâil Hakkı tamamlanamayan bu eserinde gerçekten eski ile yeniyi, eskinin asıl kaynaklarına giderek birleştirmek ve birleşen noktalarını ortaya koymak ister. Bu terkip denemesinin son temsilcisinden hemen sonra M. İzzet Def'u'l-mesâlib fî-âdâbi'ş-şâir ve'l-kâtib (İstanbul 1325) adlı eseriyle eski belâgatın son örneğini vermiştir. Bu bakımdan bu devirdeki eski ile yeninin aynı zamanda Doğu ile Batı'nın diğer alanlarda görülen ikiliği, terkip arayışları, bütünüyle yeni, bütünüyle eskinin hücre hücre yaşaması belâgat alanında da kendini gösterir. Ayrıca Türk edebiyatı tarihinin bütünü içinde belâgatın en fazla önemi bu dönemde (1870-1907) kazandığını söylemek de yanlış olmaz.

Süleyman Fehmi Edebiyat (İstanbul 1325) adlı kitabıyla Recâizâde'nin getirdiği yenilikleri daha da ileri götürür ve bu alanda yeni bir devrin başlangıcı olur. Artık belâgat güzel yazmak, fikir ve duyguları yerinde, yeterince ve zamanında ifade etmek, edebî sanatları kullanmak için birtakım kaideler koyan bir ilim olmanın ötesinde bir anlam kazanır. Sanat, güzel sanatların bir şubesi olarak edebiyat, sanatın gayesi, sanatta ve edebiyatta ahlâk gibi konularla sanatın ve edebiyatın psikolojisi ve felsefesi yapılmaya çalışılır; bu çerçevede Recâizâde ile gelen his, fikir ve hayal görüşü asıl yerini bulur. Yazı yazma bir sanat olarak mütalaa edilir, üslûp ve üslûbun özellikleri üzerinde durulur; vahdet, icat, tertip gibi kompozisyon meseleleri ele alınır. Aslında bunlar Arap belâgatı ile Batı retoriğinde de bulunan konulardır, fakat Süleyman Fehmi ve sonrakiler bunları Batı'daki

gelişmelere paralel olarak felsefî ve psikolojik bir şekilde incelemiş, kaidecilikten uzaklaştırmaya çalışmıştır. Eski belâgata en uygun olan ve aslında değişmesi pek mümkün olmayan edebî sanatlarda bile bu yeni anlayış kendini hissettirir. Mektebi İdâdî'de Süleyman Fehmi'nin Edebiyat'ını okutan Mithat Cemal orada eksik gördüğü bazı konuları Edebiyat Dersleri (İstanbul 1326) adıyla yayımlar. Reşid Nazariyyât-ı Edebiyye'sinde (I-II, İstanbul 1328) eski belâgattan gelen kavramları devrine göre yeni açıklamalara kavuşturur. Şehabeddin Süleyman San'at-ı Tahrîr ve Edebiyyât (İstanbul 1329) ile eski belâgattan tamamen ayrılır ve artık yeni anlamları içinde de olsa eski kavramlar görülmez. Sanat, şahsiyet, muhit, mektepler, tarih, ırk gibi sanat eserini çevreleyen hususların felsefî ve psikolojik izahları yapılır. Muhyiddin'in Yeni Edebiyat'ı (İstanbul 1330) ile Köprülüzâde Mehmed Fuad ve Şehabeddin Süleyman'ın beraber hazırladıkları iki ciltlik Ma'lûmât-ı Edebiyye ise (İstanbul 1330) bu anlayışın gelişerek ve zenginleşerek devamıdır. Artık yazarlar bütünüyle Batı'ya yönelmişlerdir. Bu kitapların kaynakları arasında Taine'in Philosophie de l'art'ı, Veron'un Esthétique ve Lanson'un Conseils sur l'art d'Zcrire'i gibi Batılı yazarlar ile eserlerini saymak bu konuda bir fikir verir. Bunların içinde Recâizâde ve devrinin örnek aldığı Emile Lefranc ve Pellissier artık yoktur. Öte yandan bu devredeki eserler de yine ders kitaplarıdır ve yer yer vezin, kafiye ve nazım şekilleri gibi konular yanında bilhassa edebiyat tarihine de yer verirler. Bu arada bazı kitaplarda halk şiirinin nazım şekilleri de görülmeye başlanır. Yine bu dönemde Tâhirülmevlevî'nin vezin, kafiye ve nazım şekillerine hasredilmiş eseri Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım'ı da (İstanbul 1329) anılmaya değer bir kitaptır.

Buraya kadar söz konusu edilen eserlerin hemen tamamına yakını Tanzimat'tan sonra açılan rüşdiye, idâdî gibi okullarda okutulan ders kitaplarıdır. Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde yıllarca hocalık yapan Ali Ekrem'in buradaki çeşitli sınıflarda okuttuğu ders notları taş basması halinde çoğaltılmıştır. Bunlar Lisân-ı Edebiyyât (İstanbul 1330), Dârülfünûn'da Edebiyat Dersleri (1330-1331 öğretim yılı), Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri (1331-1332 öğretim yılı), Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Nesir Kısmı

(1332-1333 öğretim yılı), Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Mesâlik-i Edebiyye (1333-1334 öğretim yılı) adlarını taşır. Nazım, nesir, hece vezni, aruz vezni, edebî eser tenkidi, nazım şekilleri, nesir dilindeki gelişmeler, edebî ekoller gibi konuları ihtiva eden bu eserlerin matbaa harfleriyle baskıları yapılmamış ve dolayısıyla yaygınlaşmamıştır. Ferit Kam'ın aynı fakültedeki ders notları olan Âsâr-ı Edebiyye Tedkîkātı Dersleri de (1331-1332 öğretim yılı) daha çok eski şiirin incelenmesi ve tahlilinde kendine mahsus birtakım ölçüler geliştirmiş ve sahasında önemli bir boşluğu doldurmuş olmakla beraber taş basması halinde kalmıştır. Mehmed Âkif'in Dârülfünun'da verdiği derslerin notları olan Kavâid-i Edebiyye'si de (1329) bu devreye aittir.

Cumhuriyet'e geçiş döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Süleyman Şevket'in liseler için yazılmış dört ciltlik ve antolojik niteliği ağır basan Güzel Yazılar'ı (1336-1339) yanında Ali Canip'in Edebiyat'ını (İstanbul 1926), Epopée ve Edebî Nevîlerle Mesleklere Dâir Mâlumât'ını (İstanbul 1927) ve Çankırılı Ahmet Talat'ın Halk Şiirlerinin Şekil ve Nevi (İstanbul 1928) adlı kitapları da ayrıca kaydedilmelidir. Bu son devreye eski belâgatın hemen son bir denemesi mahiyetinde olan Said Nursi'nin Muhâkemât'ını da (1327) eklemek gerekir. Araplar'ın Aristoteles'in Retorika'sını orta zamanda el-Ḫiṭâbe adı altında tercüme ettikleri bilinmektedir. Mithat Cemal'in Hitâbet Dersleri de (İstanbul 1330) bu devredeki eserler arasında konusunda zikre değer bir kitaptır.

Cumhuriyet devrinde liselerdeki edebiyat öğretimi giderek mahiyet değiştirmiş ve artık eski yolda eser yazılmaz olmuştur. Hatta edebî bilgilere ve belâgata ilgi gittikçe azalmıştır. Bununla beraber sayıları az da olsa eski metinleri anlamak için çeşitli kitaplar yazılmıştır. Bunların önemli birkaç tanesinden söz etmek yerinde olacaktır. Tâhirülmevlevî'nin Edebiyat Lügatı (İstanbul 1936), bizde alfabetik olarak tertip edilmiş ilk edebiyat terimleri sözlüğüdür. Eski ve yeni belâgatın pek çok konusu burada klasik tasnif yerine alfabetik sırada söz konusu edilir. İsmail Habip Sevük'ün Edebiyat Bilgileri (İstanbul 1942) ile Nihad Sâmi Banarlı'nın Edebî Bilgileri de (İstanbul 1942) de özellikle kaydedilmelidir. Kaya Bilgegil'in Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat (Ankara 1980) adlı eseri ise Cumhuriyet devrinde eski belâgatın yeni harflerle Türk okuyucusuna kazandırılması yolunda bir çalışma olup bütün eski belâgat kitaplarındaki bilgileri tekrarlar.

Cem Dilçin'in Örneklerle Türk Şiir Bilgisi de (Ankara 1983) şiirle ilgili bilgileri, vezin, kafiye, nazım şekillerini ve edebî sanatları ihtiva eder.

BİBLİYOGRAFYA

Belâgat sahasında Türk-Osmanlı eserleri madde içinde kronolojik olarak verilmiş ve bunlardan en önemlileri bazı özellikleri sebebiyle aşağıda tekrar gösterilmiştir. Konu ile ilgili diğer eserlere de ayrıca işaret edilmiştir: Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, s. 228-248; Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Bahrü'l-Maârif, İÜ Ktp., TY, nr. 1857, vr. 106; Em. Lefranc, Traité théorique et pratique de littérature, style et composition, Paris 1839, s. 1-22; Rusçuklu M. Hayri, Belâgat, İzmir 1308; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb I: Usûl-i Fesâhât, İstanbul 1308; Mehmed Abdurrahman, Belâgat-ı Osmâniyye (tertîb-i cedîd), İstanbul 1309; İbradalı Mehmed Şükrü, İlm-i Belâgat, İstanbul 1318; Tâhirülmevlevî, Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım, Kısm-ı evvel, İstanbul 1329; Kısm-ı sânî, İstanbul 1329; Münif Paşa, İlm-i Belâgat-La Rhétorique, İstanbul Belediye Ktp., Muallim Cevdet Kitapları, nr. K. 219, 64 yaprak; Ali Ekrem [Bolayır], Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri, 1331-1332 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir [İstanbul], 496 s.; a.mlf., Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Nesir Kısmı, 1332-1333 Sene-i Tedrîsiyyesinde Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 421 s. [İstanbul]; a.mlf., Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Mesâlik-i Edebiyye, 1333-1334 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 208 s. [İstanbul]; Ferid Kam, Âsâr-ı Edebiyye Tedkîkātı Dersleri, 1331-1332 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 226 s. [İstanbul]; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 21; Kemal Eraslan, "Eski Bir Belâğat Kitabı", Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul 6-9 Şubat 1978), İstanbul 1980, s. 3; Kâzım Yetiş, Ta'lîm-i Edebiyyat'ın Rhétorique ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler (doktora tezi, 1981), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 2259, III, XIII+893 s.; a.mlf., "Edebiyat Nazariyesi Sahasında Batı'ya Açılan İlk Kitap: Mebâni'l-İnşa", Mehmet Kaplan'a Armağan, İstanbul 1984, s. 306-316; a.mlf., "Tanzimat Sonrasında Kullanılan Bazı Yeni Edebî Istılahlar", TDA, sy. 52 (1988), s. 197-202;

a.mlf., “Tanzimat Sonrası Belâgat ve Rhétorique Kitaplarımıza Fransız Rhétorique Kitaplarının Tesirleri”, a.e., sy. 56 (1988), s. 93-99; a.mlf., “Yenileşme Devri Türk Edebiyatında Millî Rhétorique Meselesi”, TDAY Belleten 1985, s. 199-210; C. Ferrard, “The Development of an Ottoman Rhetoric up to 1882 Part I. The Medrese Tradition”, Osm.Ar., III (1982), s. 165-188; a.mlf., “Part II, Contributions from Outside the Medrese”, a.e., IV (1984), s. 19-34; Harun Tolasa, “18. yy’da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü-Müstakimzâde’nin Istılāhātü’ş-şi’riyye’si”, TDED, XXIV-XXV (1986), s. 363-379; İsmail E. Erünsal, “Mu’idî’nin Miftâhu’t-Teşbih’i”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 215-272.

Kâzım Yetiş

BELÂGAT-ı OSMÂNİYYE

بلاغت عثمانية

Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) Osmanlı Türkçesi'nin belâgat kurallarına dair eseri.

Ahmed Cevdet Paşa, Fuad Paşa ile beraber hazırladıkları Kavâid-i Osmâniyye'nin (İstanbul 1281) sonunda "fenn-i belâgat"a dair bir kitap yazacağını haber verirse de uzun zaman buna fırsat bulamaz. Daha sonra Maarif nâzırı iken okulların ders programlarını tesbit için kurduğu komisyonda okutulacak ders kitaplarından bir kısmının ve bu arada Osmanlı Türkçesi'ne dair bir belâgat kitabının yazılması işi ona havale edilince, 1881 yılında Mektebi Hukuk'un birinci sınıfında okuttuğu ders notlarını bu isim altında cüz cüz bastırarak bu görevi yerine getirir (İstanbul 1298). Klasik mânada bir belâgat kitabı olan Belâgat-ı Osmâniyye dîbâce, mukaddime ve lâhika başlıklarını taşıyan giriş kısmından sonra üç ana bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir.

Cevdet Paşa eserinin dîbâcesinde sarf ve nahiv kaideleri bakımından Arapça, Farsça ve Türkçe'nin genel bir değerlendirmesini yapar ve böyle bir kitabı niçin yazdığını açıklar. Ona göre sadece doğru yazmak kâfi değildir; aynı zamanda fasih ve beliğ bir şekilde yazabilmek gerekmektedir. Bunu sağlayabilecek olan ise belâgattır. Daha sonra edebî ilimlerden bahseden müellif belâgat, meânî, beyân ve bedî' kelimeleri üzerinde durur. Bu kavramların adlandırılmasında Arap âlimleri arasındaki ihtilâflara da işaret eden Cevdet Paşa meânî, beyân ve bedî'i belâgat adı altında toplamayı tercih ettiğini belirtir. Mukaddimede fesahat ve belâgat terimleri üzerinde durur. Klasik mânadaki fesahatın konularını devrinin Türkçe anlayışı çerçevesinde açıklayarak "elfâz-ı rakîka", "kelâm-ı metîn", "kelâm-ı latîf" gibi konunun oldukça önemli diğer bazı terimleri üzerinde durmayı da ihmal etmez. Lâhikada ise "Kelâm" başlığı altında cümle konusu ile ilgili genel bilgiler verilmekte, kazıyyeler tanıtılmakta, buna bağlı olarak bedîhiyat, hadsiyat, mücerrebat, muhayyelât gibi mantık ilmine ait

meseleler hakkında kısa açıklamalar yapılarak bunların belâgatla ilgisi gösterilmektedir.

Bu açıklamalarında onun hukukçu ve mantıkçı tarafı çok açık bir şekilde görülür. Burada devrinin divan edebiyatı hakkındaki tenkitlerine de ilgisiz kalmayan müellif daha sonra gelen kitabın ana bölümlerinde sırasıyla meânî, beyân ve bedî‘ konularını müstakil olarak ele alır. İlk iki bölümde eski anlayıştan pek ayrılmayan Cevdet Paşa'nın örnekleri Türkçe'dir ve bunlar arasında yer yer kendisine ait parçalar da vardır. Üçüncü bölüm olan ilm-i bedî‘ klasik belâgatta olduğu gibi "muhassenât-ı ma‘neviyye" ve "muhassenât-ı lafzıyye" diye iki kısımda incelenir. Fakat anlam ve kapsamları bakımından bazı sanatları her ikisinin de içine koyamaz ve eskilerden farklı olarak onları ayrı bir başlık altında bu bölümün üçüncü kısmında ele alır. Dördüncü ve sonuncu kısımlarda ise tarih düşürme*den bahseder. Hâtimede kompozisyon kaidesi olarak bir yazının giriş, gelişme ve sonuç bölümleri üzerinde durur.

Cevdet Paşa'nın, kendisi açıklamamakla beraber eserini hazırlarken Hatîb el-Kazvînî'nin Arapça Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ile Hâce-i Cihan diye tanınan Mahmud b. Muhammed el-Geylânî'nin Farsça Menâẓırü'l-inşâ˒ından faydalandığı anlaşılmaktadır.

Belâgat-ı Osmâniyye daha çok manzum Türkçe örnekleriyle, Ahmed Hamdi'nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî'sinden (İstanbul 1293) sonra bizde basılmış ve klasik belâgatı tam kadrosu ile veren ilk ve önemli bir eserdir. Fakat Şinâsi'den beri yeni bir arayış içerisinde bulunan Türk edebiyatını bütünüyle ifade etmekten uzaktır. Bununla beraber eser devrinde geniş akisler uyandırmıştır. Gazetelerde günlerce devam eden tartışmalardan başka eserin tenkidi ve müdafaası yolunda çeşitli kitaplar da yazılmıştır. Daha ilk cüzün neşrinden kısa bir zaman sonra Abdurrahman Süreyyâ Ta‘lîkāt-ı Belâgat-ı Osmâniyye (İstanbul 1299) adlı eseriyle bu ilk cüzdeki ifade hataları üzerinde durmuş, buna Mektebi Hukuk talebelerinden birinin yazdığı Hall-i Ta‘lîkāt (İstanbul 1299) ve Hacı İbrâhim Efendi'nin Temyîz-i Ta‘lîkāt'ı (İstanbul 1299) ile cevap verilerek itirazların yersiz olduğu ileri sürülmüştür. Abdurrahman Süreyyâ bu iki cevabı Tahlîl-i Hall'inde (İstanbul 1299) tenkit etmiştir. Tahlîl-i Hall'e cevap olarak Mehmed Fâik, Mahmud Esad ve Ali Sedad tarafından hazırlanan Redd-i Tahlîl adlı eser ise

önce Vakit gazetesinde tefrika edilmiş, daha sonra kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1299). Aynı zamanda taraflar Tercümân-ı Hakîkat, Cerîde-i Havâdis ve Vakit gazetelerinde de birbirlerine cevaplar vermişlerdir. Müellifi bilinmeyen Nazîre-i Ta‘lîkāt'ta (İstanbul 1299) Abdurrahman Süreyyâ ile alay edilmiş, Mahmud Esad İtmâm-ı Temyîz (İstanbul 1299) ve Ali Sedad İkmâl-i Temyîz (İstanbul 1299) adlı risâlelerinde yine Abdurrahman Süreyyâ'ya cevap vermişlerdir. Belâgat-ı Osmâniyye'nin tenkitlerine verilen cevaplarda Cevdet Paşa hiç görünmemektedir. Gazetelerdeki münakaşalarda mesele çığırından çıkınca Matbuat İdâre-i Âlîsi'nin müdahalesi ile tartışma sona erer. Bütün bu münakaşalarda esas olarak Türkçe'deki Arapça ve Farsça kelimelerin kullanılış hataları üzerinde durulmuş ve vaktiyle Arap âlimleri arasında cereyan eden bu tür tartışmalar Türk kamuoyuna nakledilmiştir. Bununla beraber dil ve kullanılış hataları meselesinin yanında belâgatın millî olup olamayacağı, Türkçe'nin bir lugata ve bir gramer kitabına olan ihtiyacı ile başka dillere karşı bağımsızlığı konuları da tartışılmıştır.

Belâgat-ı Osmâniyye'yi aynı mektepte okutan Hacı İbrâhim Efendi, ders notlarını Şerh-i Belâgat adıyla önce Vakit gazetesinde (nr. 2763, 12 Temmuz 1883 vd.) tefrika etmiş, sonra da kitap halinde yayımlamıştır (İstanbul 1301). Fakat daha önce cereyan eden münakaşalarda olduğu gibi Şerh-i Belâgat'ta da Belâgat-ı Osmâniyye'nin sadece baş tarafları üzerinde durulmuş ve müellif doğrudan doğruya yeni edebiyatı ve yeni edebiyatçıları tenkit etmiştir. Daha sonraları Câzim de Belâgat-ı Osmâniyye'yi tenkit için Belâgat (İstanbul 1304) adıyla bir risâle neşretmiş ve daha çok belâgat kavramı ile Türkçe'ye Osmanlıca veya lisân-ı Osmanî denilemeyeceği hususu üzerinde durmuştur.

Belâgat-ı Osmâniyye bu kadar çok yankı uyandırmasının yanında sekiz defa da basılmıştır. Bugün baskı sayısı altı olarak görülmekte ise de üçüncü ve beşinci baskılar ayrı matbaalarda tekrarlanmıştır. Ancak baskılar arasında herhangi bir fark olmadığı gibi sonraki baskılarda dizgi hataları artmaktadır. Eser son olarak Mehmet Çavuşoğlu'nun bir takdim yazısı ve kitapta geçen terimlerin alfabetik indeksiyle birlikte tıpkıbasım halinde Mimar Sinan Üniversitesi yayınları arasında da çıkmıştır (İstanbul 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet [Paşa], Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1298; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1109, İstanbul 25 Şubat 1882; Kâzım Yetiş, "Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmânîyesi ve Uyandırdığı Akisler", KAM, XII/1 (1983), s. 51-64; XII/2 (1983), s. 57-74; XIII/1 (1984), s. 43-61; a.mlf., "Abdurrahman Süreyya", DİA, I, 173-174; Christopher Ferrard, "The Belāġat-ı ʿOs̱mānīye of Aḥmed Cevdet Paşa and its Critics", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 309-346.

Kâzım Yetiş

el-BELÂGU’l-EKBER

البلاغ الأكبر

Bâtıniyye dâîlerinin, kendi mezheplerine davet ettikleri kişileri, dinî inanç ve yükümlülüklerden muaf olduklarına inandırmak için uyguladıkları taktiklerin sonuncusu.

(bk. BÂTINİYYE)

BELÂĞ

البلاغ

Bir hadis terimi.

Sözlükte “yetişmek, ulaşmak” mânasına gelen belâğ, hadis ilminde “beleganî” (hadis bana ulaştı) şeklinde kullanılır. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾında sık rastlanan ve “...Mâlik, ennehû belegahû” diye rivayet edilen bu hadis ve haberler, kendisinden nakledilen kimseye ait olduğuna veya ondan işitildiğine kesin bir şekilde delâlet etmediği için aksi sabit oluncaya kadar münkatı‘*, dolayısıyla zayıf kabul edilir. Müellifinden bizzat rivayet edilmeyen bir hadis kitabı daha sonraları ele geçtiği (bk. VİCÂDE), fakat eserin müellif hattı olup olmadığı kesinlik kazanmadığı zaman bu eserdeki hadisler rivayet edilirken de belâğ sigası kullanılabilir. Bu tabir ayrıca bir nüshanın istinsah edildiği asıl nüsha ile karşılaştırılması (mukabele) sırasında yapılan işin nereye kadar ulaştığını göstermek için de kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle, s. 105, dipnot 10; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 90, 212; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 40-41.

Abdullah Aydınlı

BEL‘AM b. BÂÛRÂ

بلعم بن باعوراء

Tevrat ve İslâmî kaynaklarda, önceleri iyi bir mümin iken daha sonra Hz. Mûsâ ve kavmi aleyhine hile tertiplediği için cezalandırıldığı rivayet edilen kişi.

Müfessirlerin çoğunluğuna göre Kur’ân-ı Kerîm’de ismi zikredilmeksizin, “Onlara şu adamın kıssasını anlat: Ona âyetlerimiz hakkında bilgiler verdik ve o -bunlara önce uyduğu halde-daha sonra bunlardan tamamen sıyrılıp uzaklaştı; şeytan onu peşine taktı ve bu suretle azgınlardan biri haline geldi. Biz dileseydik o kişiyi âyetlerimizle yüceltirdik; fakat o dünyaya sımsıkı sarıldı, ihtiraslarına uydu. -Allah’ın âyetleriyle bilgilendirdiği, fakat tabiatının kötülüğü yüzünden bu bilgileri daima dünya menfaatlerine âlet eden-bu adamın durumu, kovsan da kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp durmadan soluyan köpeğin durumuna benzer. İşte âyetlerimizi yalanlayanların hali budur. Bu kıssayı anlat, belki düşünür, öğüt alırlar” (el-A‘râf 7/175-176) ifadeleriyle kendisinden söz edilen kişi Bel‘am b. Bâûrâ’dır. Kaynaklarda Bel‘am (بلعم), Bel‘âm (بلعام), Bel‘âm b. Bâurâ (بلعم بن باعرا), Bel‘am b. Eber (بلعم بن أبر) veya Bel‘âm b. Bâûrâ (بلعام بن باعوراء) şeklinde kaydedilen bu kişi (Taberî, Tefsîr, IX, 82; Kurtubî, VII, 319), Tevrat’ta Beor’un oğlu Balaam olarak geçmektedir (Sayılar, 22/5). Kâhin (Yeşu, 13/22) ve peygamber (Petrus’un İkinci Mektubu, 2/15) diye takdim edilen Bel‘am’ın kehanetlerine büyük önem verilmektedir (Sayılar, 22/6). Bel‘am’ın kıssası Tevrat’ta en az iki ayrı rivayet halinde nakledilir ki bu rivayetler birbirinden farklıdır (Sayılar, 22-24). Elohist denilen rivayete göre o Ârâmî veya Amorî bir kâhindir. Tanrı’ya inanmakta ve O’ndan ilham almaktadır. Moab Kralı Balak’ın İsrâiloğulları’na lânet etmesi hususundaki ısrarlarını ancak Tanrı tarafından müsaade edilince kabul eder (Sayılar, 22/5-21). Yahvist denilen rivayete göre ise o Midyanlı (Medyen) bir kâhin olup (Sayılar, 31/8) Balak’ın davetine Tanrı’nın izni olmaksızın icabet etmiştir (Sayılar, 22/22-34). Tevrat’taki kıssaya göre, Hz. Mûsâ başkanlığındaki İsrâiloğulları’nın çölde Ken‘an diyarına doğru ilerlediklerini gören Moab kralı endişeye kapılır. İsrâiloğulları’na karşı

kendilerine yardım etmesi için Bel‘am’ı davet eder. Zira Bel‘am’ın mübarek kıldığı mübarek olmakta, lânetlediği ise lânetlenmektedir (Sayılar, 22/6). Bel‘am ise rabden alacağı emre göre hareket edeceğini bildirir; ne var ki bu konuda kendisine müsaade verilmez. Moab kralının ikinci defa ısrarı üzerine yine rabbe danışan Bel‘am’a bir rivayete göre gitme izni verilir (Sayılar, 22/20), diğer bir rivayete göre ise o izin verilmeksizin yola çıkar (Sayılar, 22/22). Yolda eşeği melek tarafından durdurulur. Sonra yoluna devam eder ve Balak’a sadece, Allah’ın kendisine söyleteceği şeyleri söyleyebileceğini ifade eder. Söylediği dört meselin hepsinde de kralın beklediğinin aksine, İsrâiloğulları’na lânet edeceğine onları mübarek kılar (Sayılar, 23/7-10, 18-24; 24/3-9, 15-24). Bel‘am, Allah’ın lânet etmediğine lânet edemeyeceğini, rabbin beddua etmediğine bedduada bulunamayacağını, O’ndan emir aldığını, Allah’ın sözlerini işittiğini, yüce olanın bilgisini bilen kişi olduğunu, rabbin sözünden öteye geçemeyeceğini ifade eder (Sayılar, 23/8, 20; 24/4, 12, 16). Bununla beraber Kitâb-ı Mukaddes’te Bel‘am’ın İsrâil’e düşman olarak tasvir edildiği de görülür. İsrâiloğulları’nın Midyan kadınlarıyla zina ederek felâkete uğramaları Ruhban metninde (bk. TEVRAT) Bel‘am’ın bir hilesi olarak gösterilir (Sayılar, 31/16). Balak’a, İsrâiloğulları’nın Moablı kadınlarla zina etmelerini, putlara kesilen kurbanlardan yemelerini sağlamasını, böylece onların günahkâr olup cezalandırılacaklarını öğreten Bel‘am’dır (Vahiy, 2/14). Bel‘am ile ilgili kıssada bu hususa yer verilmez, ancak İsrâiloğulları’nın Moablı kızlarla zina ettikleri, onların ilâhlarına eğildikleri ifade edilir (Sayılar, 25/1-3). Bel‘am İsrâiloğulları tarafından öldürülmüştür (Sayılar, 31/8; Yeşu, 13/22).

İslâmî kaynaklar umumiyetle yukarıda meâli verilmiş olan A‘râf sûresinin 175 ve 176. âyetlerinde kastedilen kişinin Tevrat’ta da zikredilen Bel‘am b. Bâûrâ olduğunu, söz konusu âyetlerden önce Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları’ndan bahsedilmesinin de bunu gösterdiğini belirtirler. Fakat bu kişinin Ümeyye b. Ebü’s-Salt es-Sekafî veya Nu‘mân b. Sayfî er-Râhib olduğuna dair görüşler de vardır (Taberî, Tefsîr, IX, 83; Kurtubî, VII, 320; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 507; Sa‘lebî, s. 182).

İslâmî kaynaklarda Bel‘am b. Bâûrâ ile ilgili çeşitli rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Mûsâ’nın, Kur’ân-ı Kerîm’de “cebbar bir kavim” şeklinde nitelendirilen bir toplulukla savaşmak için

hazırlanması üzerine Bel‘am’ın kavmi ona durumu anlatarak Mûsâ’nın etkisiz kılınması için dua etmesini isterler. Ancak Mûsâ’nın peygamberliğine inanan ve iyi bir mü’min olan Bel‘am bu isteği reddeder; Allah’ın kendisine Mûsâ’ya beddua konusunda izin vermediğini belirterek öteki isteklerini de geri çevirirse de kavmi onu hediyelerle kandırıp beddua etmesini sağlarlar. Ancak Allah bu bedduayı onun kavmine çevirir; Bel‘am’ın da Allah tarafından bir ceza olmak üzere dili göğsüne doğru sarkar. Artık dünya ve âhiretinin yıkıldığını düşünen Bel‘am, hiç olmazsa kavmini kurtarmak için onlara Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları’na karşı kullanılmak üzere bir hile öğretir. Buna göre bu kavim kadınları süsleyerek Mûsâ’nın sefer halinde olan askerleri arasına gönderecek ve bu kadınlar onları baştan çıkaracaktır. Gerçekten Şimeonîler’in reisi Zimri, Sur kızı Kozbi ile zina etmiş ve bu yüzden ilâhî bir ceza olmak üzere baş gösteren veba salgınında 70.000 kişi ölmüştür (İbn Kesîr, Tefsîr, III, 511; Âlûsî, IX, 112).

Bir başka rivayete göre ise Bel‘am Hz. Mûsâ’ya beddua edemeyeceğini, çünkü aynı dine mensup olduklarını belirtmiş, çarmıha gerilerek öldürülme tehdidi üzerine ise ism-i a‘zam*ı okuyarak Hz. Mûsâ’nın şehre girmemesi için dua etmiş, duası kabul olunmuş ve böylece İsrâiloğulları çölde kalmışlardır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, Bel‘am’dan ism-i a‘zam ile imanın alınması için dua etmiş ve ilgili âyette belirtildiği gibi Bel‘am’a verilen “âyetler” geri alınmıştır (Âlûsî, IX, 112).

Bel‘am’ın İsrâiloğulları’ndan, Ken‘ânîler’den veya Yemenli olduğu, ona verilen âyetlerden maksadın ise “ism-i a‘zam”, “suhuf” veya “kitap” olduğu da rivayet edilmiştir. Hatta ona peygamberlik verildiği de söylenir. Ancak İslâm inancına göre kendisine peygamberlik verilen bir kişinin hak dini terketmesi mümkün olmadığından bu rivayete itibar edilmemektedir (Kurtubî, VII, 320; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 509).

Söz konusu âyetlerde kıssası anlatılan kişinin Bel‘am b. Bâûrâ olduğuna dair bir işaret yoktur. Burada hak ve hakikati gördükten sonra onu bırakıp şeytanın peşine düşenin kötü durumu ifade edilmektedir. Mutasavvıflar ise Bel‘am b. Bâûrâ’yı, kibir ve dünyevî arzular sebebiyle sapıklığa düşenlerin bir örneği olarak takdim etmektedirler (EI² [Fr.], I, 1014).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 258-259; a.mlf., Tefsîr, IX, 82-84; Mes'ûdî, Mürûcü'ẓ-ẓeheb (Abdülhamîd), I, 52; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1301, s. 180-183; Kurtubî, Tefsîr, VII, 319-321; İbn Kesîr, Tefsîr, İstanbul 1985, III, 507-512; a.mlf., el-Bidâye, I, 322; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IX, 112; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1958, I, 312-313; VIII, 133; T. H. Gaster, Myth, Legend and Custom in the Old Testament, New York 1969, s. 303-310; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 237-244; I. M. Price v.dğr., "Balaam", JE, II, 466-469; D. B. Macdonald, "Bel'am", İA, II, 464-465; R. F. Johnson, "Balaam", IDB, I, 341-342; W. F. Albright v.dğr., "Balaam", EJd., IV, 120-125; G. Vajda, "Balʿam", EI² (Fr.), I, 1014; a.mlf. v.dğr., "Belʿam b. Bâʿûr", UDMİ, IV, 796-797.

Ömer Faruk Harman

BEL‘AMÎ, Ebû Ali

أبو علي البلعمي

Târîẖ-i Ṭaberî tercümesiyle meşhur olan Sâmânî veziri.

Emîrek diye anılan ve Ebü’l-Fazl Muhammedi Bel‘amî’nin oğlu olduğu için Bel‘amî-yi Kûçek de denilen Ebû Alî-yi Bel‘amî, Sâmânîler’den Abdülmelik b. Nûh’un (954-961) son zamanlarında vezir oldu ve Mansûr b. Nûh devrinde de (961-976) aynı görevde kaldı. İkinci hükümdar dönemindeki vezirliğini Alp Tegin sayesinde elde ettiği rivayet edilir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Gerdîzî’ye göre Cemâziyelâhir 363’te (Mart 974) vezir iken ölmüştür. Utbî’ye göre ise, Nûh b. Mansûr tarafından 382’de (992) tekrar vezir tayin edilmiş ve aynı yıl görevinden ayrılmıştır. Ancak Utbî onun ölüm tarihini zikretmez. Muhtemelen 992-997 yılları arasında vefat etmiştir. Nizâmülmülk kendisinden yetenekli bir devlet adamı olarak söz eder.

Bel‘amî, Mansûr b. Nûh adına yaptığı Târîẖ-i Ṭaberî tercümesinde eseri büyük ölçüde kısaltmakla beraber başka hiçbir kaynakta bulunmayan bazı orijinal bilgiler de ilâve etmiştir. Bundan dolayı yeni Farsça’nın en eski örneği olan bu tercümeye Târîẖ-i Belʿamî denilmiştir. Eserin Bel‘amî’nin emriyle oluşturulan bir heyet tarafından çevirilmiş olması da muhtemeldir.

Târîẖ-i Belʿamî (Terceme-i Târîẖ-i Ṭaberî) ilk defa 1291’de Leknev’de tek cilt halinde yayımlanmış, daha sonra İran tarihine ait bölümleri Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından neşredilmiştir (Tahran 1337 hş.). Ayrıca Melikü’ş-şuarâ Bahâr’ın tashihleri (Tahran 1341) ve Müctebâ Mînovî’nin önsözüyle tekrar yayımlanmıştır (Tahran 1345 hş.). Muhammed Rûşen de bazı notlar ve bir fihrist ekleyerek eseri Târîẖnâme-i Ṭaberî adıyla üç cilt halinde neşretmiştir.

Târîẖ-i Belʿamî Vâhidî-yi Belhî tarafından 928’de (1522) Doğu Türkçesi’ne, birkaç defa da meçhul kişiler tarafından Taberî-i Kebîr Tercümesi adıyla üç cilt (1260 baskısı beş cilt) halinde Osmanlı Türkçesi’ne

çevirilmiş ve 1260, 1288, 1290, 1292, 1327-1328 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. Eserin Farsça yazma nüshalarındaki farklılıklara Türkçe tercümelerinde de rastlanır (bu tercümelerin yazmaları için bk. Babinger, s. 74, not 2). Eser Türkçe dışında tam olarak L. Dubeux tarafından Chronique d'Abou Djafar Tabari... traduit sur la version persan d'Abou ʿ Ali Muhammed Belʿami (I, Paris 1836) adıyla ve M. H. Zotenberg tarafından hemen hemen aynı adla iki defa Fransızca'ya çevirildiği gibi (I-IV, Paris 1867-1874) bazı bölümleri İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Ayrıca Arapça ve Urduca'ya da çevirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖu'l-Yemînî, Kahire 1287, I, 170; Gerdîzî, Zeynü'l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 163; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1317 hş., s. 113-114; Mücmelü't-tevârîẖ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Bahâr), Tahran 1318 hş., s. 180; Bahâr, Sebk-i Şinâsî yâ Târîẖ-i Teṭavvür-i Nes̱r-i Fârsî, Tahran 1337 hş., I, bk. İndeks; Browne, LHP, I, 368 vd.; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, bk. İndeks; a.mlf., "Bal'amî", İA, II, 465; Safâ, Edebiyyât, I, 618-619; Storey, Persian Literature, I, 61-65; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 303-304, 306, 307; R. Levy, An Introduction to Persian Literature, New York 1969, s. 50-52; Babinger (Üçok), s. 74; Muhammed Rûşen, Târîẖnâme-i Ṭaberî, Tahran 1366 hş., I, Mukaddime, s. 14, 29; D. M. Dunlop, "Balʿamī", EI² (İng.), I, 984; a.mlf., "Belʿamî", UDMİ, IV, 798-800; Dj. Halegh; Motlagh, "Amīrak Balʿamī", EIr., I, 971-972.

Tahsin Yazıcı

BEL‘AMÎ, Ebü’l-Fazl

أبو الفضل البلعمي

Ebü’l-Fazl Muhammed b. Muhammed et-Temîmî (ö. 329/940)

Sâmânî veziri.

Doğum tarihi bilinmemektedir. Yine bir Sâmânî veziri olan oğlu Ebû Alî-yi Belamî’den ayırdedilmesi için Bel‘amî-yi Büzürg diye de anılmaktadır. Temîm kabilesine mensup bir Arap veya aynı kabilenin İran asıllı bir mevlâ*sı olduğuna dair rivayetler vardır. Ebü’l-Fazl’ın dedeleri, Mesleme b. Abdülmelik’in Anadolu gazâlarına (738-741) katıldıkları ve bu sırada fethedilen Bel‘am’a yerleştikleri için Bel‘amî nisbesiyle meşhur olmuşlardır. Başka bir rivayete göre ise ailesi Kuteybe b. Müslim’in Türkistan seferine katıldığı ve o tarihten beri Merv’in Bel‘amân köyünde yaşadığı için bu nisbeyi almıştır. Daha sonra Bel‘amî ailesi Sâmânîler devrinde Buhara’ya yerleşmiştir.

İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan Bel‘amî, Ebü’l-Müvecceh Muhammed b. Amr ve fakih Muhammed b. Nasr’dan hadis ve fıkıh okudu ve özellikle inşâ*da temayüz etti. Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed’in (892-907) hizmetine girdiğine dair rivayetler İslâm tarihi kaynaklarınca teyit edilmemektedir. Bel‘amî büyük bir ihtimalle 309’da (921) Ebü’l-Fazl b. Ya‘kub en-Nîsâbûrî’den sonra II. Nasr b. Ahmed’in veziri oldu. Aynı yıl Hasan b. Kāsım ed-Dâî-İlelhak adına Tûs yakınlarında isyan eden Leylî b. Nu‘mân’a, ertesi yıl Taberistan’da ayaklanan Deylemli Mâkân b. Kâkî’ye, 933’te Rey ve Cibâl hâkimi Merdâvic b. Ziyâr’a karşı girişilen askerî harekâtta önemli görevler üstlendi. Bu arada 929 ve 932 yıllarında Buhara’da meydana gelen ayaklanmaların bastırılmasında da büyük gayretler sarfetti. Diplomatik faaliyetleriyle de dikkati çeken Bel‘amî, Kirman hâkimi Ebû Ali Muhammed b. İlyâs ile Emîr Hüseyin b. Ali Mervezî’nin hapishaneden kurtarılmasını sağladı. On altı yılı aşkın bir süre vezirlik yaptıktan sonra 938’de bu görevi Ebû Ali Muhammed Ceyhânî’ye bıraktı. 10 Safer 329’da (14 Kasım 940) vefat etti.

Bel'amî ilim adamlarını ve başta Rûdekî olmak üzere birçok şairi teşvik ve himaye etmiş, ayrıca Buhara ve Merv'de yaptırdığı eserler ve diğer imar faaliyetleriyle de tanınmıştır. Keykâvus (Ḳābūs-nāme, s. 127) Bel'amî'den yetenekli bir devlet adamı olarak sözeder. Bel'amî'nin yazdığı ve Sâmânî hükümdarlarının emir ve kararlarını ihtiva eden Tevḳīʿât-ı Belʿamî adıyla meşhur mecmua, o dönemlerde iyi bir kâtip olabilmek için mutlaka okunması gereken eserler arasında sayılmaktaydı.

Ayrıca Telḳīḥu'l-belâġa ve Kitâbü'l-Maḳālât adlı iki eserinden daha bahsedilmekteyse de bunlar günümüze kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Esedî-yi Tûsî, Luġat-ı Fürs (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1319 hş., s. 90, 181; Dihhudâ, Luġatnâme, I, 721; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Muhammed Nâzım), Berlin 1928, s. 30, 32; Keykâvus b. İskender, Ḳābus-nāme (nşr. R. Levy), London 1951, s. 127; Sem'ânî, el-Ensâb (nşr. D. S. Morgoliouth), Leiden 1912, II, 90; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 90; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 125, 263, 278; Zehebî, Aʿlâmü'nnübelâʾ, XV, 292; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 170-171; Nâsırüddin Münşî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 146-147; Mirza Muhammedi Kazvînî, Bîst Maḳāle (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1313 hş., II, 22-23; W. Barthold, "Bel'amî", İA, II, 465-466; D. M. Dunlop, "Balʿamī", EI² (İng.), I, 984-985; C. E. Bosworth, "Balʿamī Abu'l-Fażl Moḥammad", EIr., III, 573-574; DMF, I, 27.

Ayla Demiroğlu

BELATÎ

البلطي

Ebü'l-Feth Osmân b. Îsâ b. Mansûr el-Edîb en-Nahvî (ö. 599/1202)

Arap şairi, dil âlimi ve edip.

524'te (1130) Musul'a yakın Belat kasabasında doğdu. Büleytî diye de anılmaktadır. Çocukluğu ve ilk tahsili hakkında çok az bilgi vardır. Kaynaklarda onun nahiv ilmini Ebû Nizâr Hasan b. Sâfî el-Bağdâdî ve İbnü'd-Dehhân Saîd b. Mübârek'ten tahsil ettiği zikredilmektedir. Daha sonra Şam'a giderek orada öğretimle meşgul oldu. Mısır Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedilince (567/1171) Kahire'ye gitti. Selâhaddîn-i Eyyûbî kendisine maaş bağlayarak onu Kahire'de Fustat Camii'nde nahiv dersleri, bazı kaynaklara göre nahivle birlikte kıraat dersleri vermekle görevlendirdi. Bundan sonra şöhreti yayılan Belatî, 19 Safer 599 (7 Kasım 1202) tarihinde vefatına kadar bu görevi yürüttü. Yalnızlığı sevmesi ve bu yüzden tek başına yaşaması sebebiyle ölümü ancak üç gün sonra farkedilebildi.

Belatî zevk ve eğlenceye düşkün bir kişi idi. Sultanlara fazla iltifat etmeyişi dışında devrinde beğenilen bir yanı yoktu. Bununla beraber Arap dili ve edebiyatı ile tarih ilminde otorite idi. Nahivde Basra ve Kûfe ekollerini birleştirmiştir. Aruz ilmini de iyi bilen Belatî aynı zamanda iyi bir şairdi. Çeşitli konularda ve değişik nazım şekillerinde şiirler yazmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kâtibi, daha sonra veziri olan Kādî el-Fâzıl'ı methettiği müveşşah* tarzındaki kasidesi meşhurdur. Bu kasidede Kadî el-Fâzıl'ın, meslektaşları Câhiz, İbn Abbâd ve İbnü'l-Amîd'den daha üstün olduğunu iddia eder.

Belatî aruz, Arap dili ve edebiyatı ile hat sanatı ve dinî konularda eserler vermiştir. Ancak "el-Harbâviyye" adlı kasidesi dışında bugüne ulaşan herhangi bir eseri bilinmemektedir. Bu kaside Abdülilâh Nebhân (MMLADm., s. 354-378) ve Hannâ Cemil Haddâd tarafından (el-Mevrid, s.

279-292) neşredilmiş, yazma nüshaları hakkında da bilgi verilmiştir. Kaynaklarda zikredilen eserleri ise şunlardır: el-ʿArûżü'l-kebîr; el-ʿArûżü'ṣ-ṣaġīr; el-ʿİẓâtü'l-mûḳıẓât; en-Neyyir fi'l-ʿArabiyye; Aḫbârü'l-Mütenebbî; el-Müstezâd ʿale'l-müstecâd min (fî) feʿalâti'l-ecvâd; ʿİlmü eşkâli'l-ḫaṭ; et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf; Taʿlîlü'l-ʿibâdât (ḳırâʾât).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 141-167; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, I, 484; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 443-447; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 344; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 150-151; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 135-136; Brockelmann, GAL, I, 302-303; Suppl., I, 530; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 375; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 267; C. Zeydan, Âdâb, III, 55; Ömer Ferrûh, Târîḫu'l-edeb, III, 420-422; Abdülilâh Nebhân, "el-Ḳaṣîdetü'l-Ḥarbâviyye", MMLADm., XLVII (1972), s. 354-358; Hannâ Cemîl Haddâd, "el-Ḳaṣîdetü'l-Ḥarbâviyye", el-Mevrid, XII/3, Bağdad 1983, s. 279-292; Moh. Bencheneb - [A. Ateş], "Müveşşah", İA, VIII, 866-868; Ch. Pellat, "al-Balaṭî Abu'l-Fatḥ ʿUthmān", EI² Suppl. (İng.), s. 123-124.

Selahattin Kıyıcı

BELÂTÜŞŞÜHEDÂ

بلاط الشهداء

Abdurrahman el-Gāfikı kumandasındaki İslâm ordusuyla Charles Martel'in emrindeki Frank kuvvetleri arasında Poitiers yakınlarında meydana gelen savaş (114/732).

Pirene sıradağlarını aşarak Avrupa üzerinden İstanbul'u fethetme ve oradan Suriye'ye uzanma fikri müslümanların Hz. Osman zamanından beri takip ettikleri bir askerî strateji idi. Mûsâ b. Nusayr'dan sonra Endülüs'teki İslâm ordularına başkumandan tayin edilen Hür b. Abdurrahman es-Sekafî 717-718 yıllarında Pirene dağlarını aşmış, Merovenjien hânedanına mensup kumandanlarla Aquitania asilzadeleri arasındaki çekişmelerden faydalanarak Fransa içlerine başarılı seferler düzenlemişti. Yerine geçen Semh b. Mâlik el-Havlânî de bu akınları sürdürerek başarılı sonuçlar elde etti.

Kuzey Avrupa üzerine düzenlenen sonuncu ve en büyük sefer ise Abdurrahman el-Gāfikı tarafından gerçekleştirilmiştir. Abdurrahman savaş hazırlıklarını tamamladıktan sonra Frank topraklarına girdi ve Roncevaux Boğazı'ndan Pireneler'i aşarak Bordeaux şehrine doğru ilerledi. Dordogne nehri kıyısında karşılarına çıkan Aquitania Dükü Eudes'ü yendi ve Bordeaux'yu yağma etti. İslâm ordusu daha sonra kuzeye doğru ileri harekâtına devam ederek güzergâhındaki kaleleri ele geçirdi ve zengin ganimetlere sahip oldu. Nihayet Poitiers şehrini de zaptedip Franklar için çok önemli bir dinî merkez olan Tours'a yaklaştı. Hıristiyanlar Saint Martin'in mezarının bulunduğu bu şehre sayısız adaklar yığmışlardı. Dük Eudes eski düşmanı olmasına rağmen Merovenjien hânedanının saray nâzırı Charles Martel'e başvurarak ondan acele yardım istedi. Charles durumun vahametini kavrayıp derhal harekete geçti. İki tarafın öncü kuvvetleri Clain ve Vienne nehirlerinin birbirlerine kavuştuğu noktada karşı karşıya geldiler. Bu ilk çatışmadan sonra Abdurrahman el-Gāfikı güneye, Poitiers ile Tours arasındaki ovaya çekildi ve askerlerini savaş düzenine soktu. Taraflar Poitiers'in 20 km. kuzeydoğusunda bugün Moussais-la-Bataille denilen

yerde savaşa hazır vaziyette yedi gün beklediler. Bu süre içinde karşılıklı olarak ok atmanın dışında ciddi bir çatışma olmadı. Nihayet sekizinci gün hafif süvari birliklerinden oluşan İslâm ordusu hücuma geçti, fakat birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenmiş zırhlı Frank birliklerinin

saflarını yaramadı. Savaş bütün şiddetiyle devam ederken Eudes müslümanların ganimetlerini yığdıkları yere saldırdı. Ganimetlerin Franklar'ın eline geçmesinden endişe eden sağ ve sol kanattaki süvari birlikleri Abdurrahman el-Gāfikı'nin bütün uyarılarına rağmen saflarını terkedip ganimetleri onlara kaptırmamak için süratle ordugâha geri döndüler. Safların bozulduğunu gören Charles Martel âni bir hücumla müslümanları her taraftan kuşattı. Çarpışmada aralarında Abdurrahman el-Gāfikı'nin de bulunduğu pek çok kişi şehid düştü. Akşam olunca savaşa ara verildi ve taraflar ordugâhlarına çekildiler. Gece durumu değerlendiren müslüman kumandanlar götürebilecekleri kadar ağırlıklarını yanlarına alıp savaş meydanından uzaklaşmaya karar verdiler ve karanlıktan faydalanarak Septimania'ya çekildiler (Ramazan 114/Ekim 732).

V. (XI.) yüzyıl Endülüs tarihçileri çok sayıda müslümanın şehid düştüğü bu yere ve bu savaşa Belâtüşşühedâ (şehidler yolu) adını vermişlerdir. Daha sonraki İslâm tarihçileri ise bu savaşa Gazvetü'l-belât veya Vak'atü'l-belât derler. Philip Hitti belât kelimesinin Lâtince veya Grekçe bir kelime olan platea veya palatiumun Süryânîce'den Arapça'ya geçmiş bir şekli olduğunu, savaşın meydana geldiği yerde Romalılar'dan kalma taştan bir yol bulunduğu için de bu savaşa Belât adının verildiğini söyler.

Müslüman tarihçiler belki de bozgun sebebiyle Belâtüşşühedâ üzerinde pek durmamışlardır. Buna karşılık Batılı tarihçiler bu savaşa büyük önem verirler ve bunu Doğu-Batı, İslâm-hıristiyan mücadelesi açısından bir dönüm noktası, Charles Martel'i de Avrupa'yı İslâm istilâsından kurtaran büyük bir kahraman olarak kabul ederler. İngiliz tarihçi Gibbon, "Eğer müslümanlar galip gelmiş olsalardı şimdi Paris ve Londra'daki kiliselerin yerinde camiler olacak, Oxford'da Kitâb-ı Mukaddes yerine Kur'an tefsirleri okunacak ve sünnet edilmiş halka minberlerden Muhammed'in dininin kutsiyeti ve doğruluğu ispat edilecekti. Bu bakımdan Franklar Avrupa'ya büyük hizmette bulunmuşlardır" diyerek bu savaşın önemine işaret eder. Bazı tarihçiler ise müslümanların bu bozgundan iki yıl sonra

Fransa’da önemli bazı şehirleri ele geçirdiklerini, dokuz yıl sonra Lyon’a ulaştıklarını ve Arbûne’yi (Narbonne) zaptedip 759 yılına kadar burayı askerî bir üs olarak kullandıklarını, bu yenilgiden sonra da iki asır müddetle Fransa’da varlıklarını sürdürdüklerini hatırlatarak bu zaferin sanıldığı kadar önemli olmadığını söylerler.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Ceẕvetü’l-muḳtebis, Kahire 1966, s. 274-275; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 365-366; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 172, 174-175, 490; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, II, 28; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 234, 262; III, 1516; Şekîb Arslan, Târîḫu ġazavâti’l-ʿArab, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 93-114; Chejne, Muslim Spain, s. 11; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu’l-ʿArab fi’l-Endelüs: el-fetḥ ve ʿaṣrü’l-vülât, Bingazi 1980, s. 227-237; Hitti, İslâm Tarihi, III, 786-790; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-müslimîn ve âs̱âruhüm fi’l-Endelüs, Beyrut 1981, s. 140-145; Muhammed el-Arûsî el-Mutavvî, el-Ḥurûbü’ṣ-ṣâlîbiye fi’l-meşrıḳ ve’l-maġrib, Beyrut 1982, s. 186-188, 194-196, 205; B. Lewis, The Muslim Discovery of Europe, New York 1982, s. 18-19; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 405-406; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 423-425; M. Abdullah İnan, Nihâyetü’l-Endelüs ve târîḫu’l-ʿArabi’l-mütenaṣṣırîn, Kahire 1408/1987, s. 21-22; E. Lévi-Provençal, “ʿAbd al-Raḥmān al-Ghāfiḳī”, EI² (İng.), I, 86; H. Pérés, “Balāt al-Shuhadāʾ”, a.e., I, 988-999.

Abdülkerim Özaydın

BELÂZÜRÎ

البلاذوري

Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892-93)

Tarihçi, nesep âlimi.

Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Farsça’dan Arapça’ya tercümeler yaptığı için çağdaş araştırmacılar genellikle onun İran asıllı olduğunu söylerler. Nesebi hakkında bilgi bulunmaması ve büyük dedesi Dâvûd’dan önceki atalarından hiç bahsedilmemesi bu kanaati güçlendirmekte ve onun en azından Arap asıllı bir aileden gelmediğini göstermektedir. Dedesi Câbir’in, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında Mısır haracına bakan Hâsib’in kâtibi olduğu dışında ailesi hakkında bilgi yoktur. Künyesi de kaynaklarda Ebü’l-Hasan, Ebü’l-Abbas ve Ebû Ca‘fer şeklinde farklı olarak geçmektedir.

Belâzürî Bağdat, Dımaşk ve Humus’ta Ali b. Muhammed el-Medâinî, İbn Sa‘d, Ali b. Medînî, Affân b. Müslim, Abdüla‘lâ b. Hammâd ve Abdullah b. Sâlih el-İclî gibi muhaddis ve tarihçilerle Mus‘ab ez-Zübeyrî gibi nesep âlimlerinden faydalanmıştır. Hayatı ile ilgili olarak kaynaklarda bulunan bilgilerin büyük bir kısmı Abbâsî halifeleri ve vezirleriyle olan münasebetleri hakkındadır. Halife Mütevekkil-Alellah’ın huzurunda yapılan ilmî ve edebî sohbetlerde bulunmuş ve onun on yıl kadar nedimliğini yapmıştır. Halife Müstaîn-Billâh da Belâzürî’ye yakınlık göstermiş ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere ihsanlarda bulunmuştur. Halife Mu‘tez oğlu Abdullah’ın eğitim ve öğretimini ona bırakmıştır. Mu‘temid-Billâh zamanında hayatının en sıkıntılı ve kötü günlerini yaşayan Belâzürî genellikle kabul edildiğine göre 279’da (892-93) Bağdat’ta seksen yaşlarında vefat etmiştir. İbnü’n-Nedîm, onun hâfızasını kuvvetlendirmek için hindistan cevizine benzer bir meyve olan belâzür (semacarpus anacardium, anacard) içtiğini ve bundan dolayı hâfızasını kaybedip perişan bir halde

akıl hastanesinde öldüğünü söyler. Bazı kaynaklar ise bu olayın dedesi Câbir ile ilgili olduğunu ve Belâzürî nisbesinin kendisine bu sebeple verildiğini kaydeder.

Eserleri. 1. Ensâbü'l-eşrâf*. Günümüze gelebilen iki büyük eserinden biridir. Hz. Peygamber'in hayatı ile Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler'in ilk dönemleri için önemli bir kaynak olan bu eser tabakat, ensâb ve ahbâr üslûplarının birleştirilmesi suretiyle kaleme alınmıştır. Tamamı henüz basılmamış olan Ensâbü'l-eşrâf'ın yazılış sırasına göre yayımlanan kısımları şunlardır: Siyer (Kahire 1959, nşr. Muhammed Hamîdullah); Benî Hâşim-Ebû Tâlib oğulları (Beyrut 1974, 1977, nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî); Benî Hâşim-Abbas b. Abdülmuttalib oğulları (Beyrut 1398/1978, nşr. Abdülazîz ed-Dûrî); Abdüşems (Benî Ümeyye) oğulları (Kudüs 1938, nşr. M. Schlössinger, Beyrut 1400/1979, nşr. İhsan Abbas; aynı kısmın bir başka baskısı Kudüs 1971); Hz. Osman-Abdullah b. Zübeyr arası (Kudüs 1936, nşr. S. D. Goitein); Mus'ab b. Zübeyr-Abdülmelik devri (Leipzig 1883, nşr. W. Ahlwardt). Eserin eksiksiz bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Reisülküttâb, nr. 597-598). 2. Fütûhu'l-büldân*. Hz. Peygamber zamanından hicrî III. yüzyıla kadar ilk fetihleri bölge ve şehir esasına göre anlatan eserin birçok baskısı yapılmıştır (Leiden 1863-1866, nşr. De Goeje; Kahire 1901, el-Matbaatü'r-Rahmâniyye; Kahire 1932, nşr. Muhammed Rıdvân, aynı baskının ofseti Beyrut 1978; Kahire 1956-1960, nşr. Selâhaddin el-Müneccid; Beyrut 1957, nşr. Ömer Enîs). Eser ayrıca çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

Belâzürî'nin bu iki eseri dışında günümüze ulaşmamış Kitâbü'l-Büldâni's-sagır ve Kitâbü Ahdi Erdeşîr adlı eserleri bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettiği bu sonuncu eseri daha sonra manzum olarak yeniden kaleme almıştır. Ayrıca elli varak hacminde olduğu söylenen çoğu Abbâsî halife ve vezirleri hakkında methiye ve hicviyeleriyle bir kısmı bazı kaynaklarda yer alan şiirleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Futûh (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), nâşirin mukaddimesi, I, 3-29; a.mlf., Ensâb (nşr. Abdüssettâr Ferrâc), nâşirin mukaddimesi, I, 14-18; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve'l-küttâb, s. 255-256; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 170; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, V, 89-102; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XIII, 162-163; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 65-66; Keşfü'zzunûn, I, 179, 1402; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 25-26; Brockelmann, GAL, I, 320-321; Suppl., I, 216; Hediyyetü'l-ârifîn, I, 51; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahsün fî neşeti ilmi't-târîh inde'l-Arab, Beyrut 1960, s. 48-51; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 152-154; C. H. Becker, "Belâzürî", İA, II, 467-468; a.mlf. - F. Rosenthal, "al-Baladhurı", EI² (Fr.), I, 1001-1002.

Mustafa Fayda

BELÇİKA

Kuzey Avrupa’da bir ülke.

Meşrutî monarşiyle yönetilen Belçika’nın resmî adı Belçika Krallığı’dır (Royaume de Belgique, Koninkrijk België). Kral devletin başı ve ordunun başkumandanı ise de yürütme gücü hükümetin elinde olup kralın sembolik bir konumu vardır. Yasama organı olan parlamento 212 üyeli temsilciler meclisiyle 184 üyeli senatodan oluşmuştur. 1831 yılından beri yürürlükte olan anayasada 1970, 1980 ve 1988 yıllarında yapılan değişikliklerle ülkenin Flaman (13.512 km², 5.722.344 nüfus), Valon (16.844 km², 3.234.767 nüfus) ve Brüksel (162 km², 970.501 nüfus) bölgelerinden oluşan bir federal yapıya dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Bu bölgelerin kendilerine özgü yürütme ve yasama organlarıyla bayrakları ve sembolleri bulunmaktadır. Bununla beraber Belçika henüz tam bir federasyon haline gelmiş olmayıp bölgelerle topluluklar arasında bazı konularda anlaşma sağlanamamıştır. Hollanda ve Lüksemburg’la birlikte oluşturulan Benelüx ekonomik birliği içerisinde yer alan Belçika, Avrupa Topluluğu ve NATO üyesidir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Kuzey ve kuzeydoğuda Hollanda, doğuda Almanya, Lüksemburg, güney ve güneybatıda Fransa ile komşu olup kuzeyde Kuzey deniziyle 65.5 kilometrelik bir kıyıya sahiptir. Yüzölçümü 30.518 km² olan Belçika’nın yüzey şekilleri birbirinden farklı üç coğrafî bölgeye ayrılır. Kuzey-kuzeybatıda yer alan alçak Belçika, Kuzey denizinin sığ kıyılarında bir

kumul şeridiyle başlar ve 8-16 km. kadar içeriye sokulur. Kıyı gerisinde, deniz seviyesinden alçak olduğu için deniz sularından setlerle korunan polder adlı denizden kazanılmış topraklar yer alır. Bu bölümde bulunan ovalardan kuzeydekine Flandre, Anvers şehriyle Meuse ırmağı arasında kalana da Campine adı verilir. Kuzeydeki alçak ovalarla güneyde vadilerin daha derin yardığı yaylalar arasında yer alan Orta Belçika'nın ortalama yüksekliği 60-180 m. arasındadır. Hafif dalgalı ova görünüşünde olan bu bölgede tepelik alanlar yoktur. Sambre ve Meuse nehirlerinin güneyinde arazi yükselir ve zemin daha dalgalı bir görünüş alır. Vadiler de bu kesimde daha derine gömülmüştür. En yüksek yeri Botrange tepesi (694 m.) olan bu kesim üçüncü bölge Ardenler'i (Ardenne) teşkil eder.

Belçika'da Batı Avrupa okyanus ikliminin değişik bir tipi hüküm sürer. Yaz ve kış mevsimleri daha belirgin olup en sıcak aylarla en soğuk aylar arasındaki fark fazladır. Kıyıdan olan uzaklığa ve

yüksekliğe göre iklimde bazı değişiklikler görülür. İç kesimlerde yaz sıcaklıkları daha yüksek, Ardenler'de kışlar daha soğuktur. Yıllık ortalama sıcaklık 10º C civarında, ortalama yağış ise 740-1000 mm. arasında değişir.

Belçika'nın en önemli akarsuyu, batıdan gelerek kuzeye doğru dönen ve Kuzey denizine dökülen Escaut ırmağıdır. Denize döküldüğü yerde haliç oluşturur ve burada Anvers Limanı yer alır. Diğer önemli bir ırmağı Fransa'dan gelerek Ardenler bölgesinde güney-kuzey doğrultusunda akan ve doğuya dönerek Hollanda ile sınır oluşturan Meuse'dir.

Belçika bitki örtüsünde kıyı gerisi orman yetişmesine uygun olmayıp tarla ve çayırlar halindedir. Ormanlar Ardenler bölgesinde yapraklarını döken ağaçlardan oluşur.

Ülkenin ekonomisi ticaret ve sanayie dayanır. Büyük sanayi kömür yataklarının işletilmesiyle başlamıştır. Kuzeyde Campine ovasında Sambre ve Meuse nehirleri vadileri boyunca Avrupa'nın en eski kömür havzalarından birisi yer alır. Kömür yataklarının işletmeye açılması bu kesimde Belçika'nın en faal sanayi merkezlerinin kurulmasına yol açmıştır. Günümüzde yıllık kömür istihsali gittikçe düşmekte, yalnız Campine'deki en verimli kömür yatakları işletilmektedir. Sanayinin başlıca özelliği

çeşitliliktir. Önemli sanayi dalları çelik, metalürji, dokuma, plastik, cam, seramik, çimento ve kimyasal madde üretimi üzerinedir. Ülkede sanayi için gerekli ham madde olarak kömür dışında doğal kaynak yoktur. Ardenler'de uzun yıllardan beri işletilmekte olan demir madeni de artık tükenmiştir. Bu yüzden ülkede sanayi ithal malı ham maddelere bağımlı kalmaktadır. Sanayi Sambre-Meuse ve Campine kömür alanları ile Brüksel-Anvers ekseni boyunda ve Gand (Gent) çevresinde yoğunlaşmıştır. Liège demir çelik ve metalürji sanayiinin merkezidir. Anvers ve yakınındaki kanalların çevresi petrol arıtma, kimya ve gıda sanayii tesislerinin yoğunlaştığı bir alandır. Üretim mallarının % 40'ı ihraç edilirken (çeşitli makine, kimyasal madde) dış ülkelerden de yakıt ve ham madde alınır.

Tarım modern makinelerle yapılmakta ve yüksek verim elde edilmektedir. En verimli tarım alanları kıyı gerisinde uzanan Flandre bölgesindedir. Başlıca tarım ürünleri buğday, arpa, patates ve şeker pancarıdır. Dikili alanlarda sebze bahçeleri yer alır. Seralarda meyvecilik yapılmaktadır. Tarım alanlarının üçte birinden fazlası hayvancılığa ayrılmıştır. Çayır ve meralarda modern hayvancılık faaliyetleri sürdürülür. Hayvancılıkta büyükbaş hayvanlardan sığır, domuz, küçükbaş hayvanlardan da koyun beslenir ve ayrıca kümes hayvancılığı yapılır. Hayvansal ürünlerden süt ve et önemlidir.

Ülkenin nüfusu 9.927.612'dir (1989) ve km²'ye 323 kişi düşer. Yoğunluk yer yer değişmekle beraber bu rakam hiçbir yerde ellinin altına inmez. 1957'den beri 9 milyon civarında seyreden ülke nüfusunun artış oranı giderek gerilemektedir. En az nüfuslu saha güneydoğudaki Ardenler dağlık bölgesidir. Nüfus özellikle sanayi yörelerinde yoğundur ve % 40'ını çalışan kesim oluşturur. Çalışan nüfusun çoğunluğu sanayi ve ulaşım sektöründedir. Başşehir Brüksel Orta Belçika bölgesinde yer alır. Banliyöleriyle birlikte nüfusu 1 milyona yaklaşan (1989'da 970.501) Brüksel'de aynı zamanda Avrupa toplulukları ve NATO'nun genel merkezleri de bulunur. Diğer önemli şehirleri Anvers (473.082), Gand (230.822), Charleroi (208.021), Liège (199.020), Bruges (117.653), Schaerbeek (104.855), Namur (103.131), Mons (91.650), Anderlecth (89.650) ve Louvain'dir (85.947).

Ülkenin güney yarısında Fransızca'nın bir lehçesi olan Valonca, kuzey yarısında da Felemenkçe'ye (Hollanda dili) çok yakın bir dil olan Flamanca

konuşulur. İki dili ayıran sınır, Brüksel şehrinin biraz güneyinden doğu-batı doğrultusunda bir çizgi olarak geçer. Güneydoğuda ise nüfusun % 1'i Almanca konuşur. Valonca ve Flamanca'nın her biri konuşulduğu bölgede, ayrıca her ikisi Brüksel bölgesinde resmî dildir.

Belçika'da halkın büyük çoğunluğu Katolik olmakla beraber Protestan, Mûsevî ve müslüman azınlıklar da vardır. İslâmiyet'in resmen bir din olarak tanınmış olduğu ülkede 300.000 civarında müslüman yaşamaktadır (aş. bk.).

Ülke dünyanın en yoğun ulaşım ağlarından birine sahiptir. Karayolları ve demiryolları son derece gelişmiştir. Ulaşımda deniz ve akarsu kanallarından da faydalanılır. Anvers gerek Belçika'nın gerekse Batı Avrupa'nın en işlek limanlarından biridir. Gand Belçika'nın ikinci büyük liman şehridir; Gent-Terneuzen Kanalı limanı Escaut ırmağı ile birleştirir. Hava ulaşımında Brüksel milletlerarası havaalanından büyük ölçüde faydalanılır. Ayrıca Anvers, Liège, Charleroi ve Ostende'de de daha küçük havaalanları vardır.

II. TARİH

Günümüzdeki Belçika toprakları milâttan önce 57'de Sezar tarafından Roma İmparatorluğu'na katılmadan önce Kelt ve Germen asıllı toplulukların elinde bulunuyordu. Ülke Roma hâkimiyetine geçince bu imparatorluğun üç Galya'sından biri olan Belçika Galyası'nın bir kısmını teşkil etti. Belçika Galyası Kuzey denizinden Cenevre gölüne, bir taraftan da Ren nehrinden Paris havzasına kadar uzanıyordu ve merkezi Reims şehri idi. Milâttan sonra V. yüzyıl başlarında sona eren Roma hâkimiyetinin ardından Franklar'ın istilâsına uğrayan ülke, en parlak dönemlerinden birini Karolenj sülâlesi zamanında yaşadı. Fakat bu sülâlenin çökmesi ve arkasından gelen Norman akınları ülkede karışıklıklar dönemini başlattı. X ve XI. yüzyıllara doğru mahallî idareler karışıklıklardan ve merkezî idare yokluğundan faydalanarak geniş muhtariyet sağladılar ve böylece çeşitli prenslikler, dukalıklar ve kontluklar oluştu. Mahallî idarelerin bağımsızlığı, XIV. yüzyıl sonlarında Bourgogne Dukası Philippe'in bu topraklardan bir kısmını bir evlenme sonucu ele geçirmesine kadar sürdü.

XV. yüzyılın başlarında Belçika ve Hollanda'nın birçok toprağı Bourgogne

Dukalığı'na dahil oldu. Bourgogne hâkimiyeti sırasında ülke ekonomi ve sanat alanında da yüksek bir seviyeye erişti; ancak daha sonra Avusturya'nın Habsburg hânedanına ait topraklara katıldı. İmparator V. Karl döneminde, bu imparator ülkeyi o sırada İspanya kralı olan oğlu II. Philip'e bıraktı. II. Philip koyu bir Protestan düşmanı olduğundan kuzey illerinde büyük bir ayaklanma başladı (1576). Çok uzun süren savaşlardan sonra 1648'de Hollanda Cumhuriyeti kuruldu ve günümüzdeki Belçika topraklarının büyük bir kısmı bu cumhuriyetle birleşti; yalnız güney bölgesi İspanya hâkimiyetinde kaldı. 1713'teki Utrecht Antlaşması'yla Avusturya'ya geçen Belçika, Fransa devrim savaşları sırasında da Campoformio Antlaşması'yla Fransa'ya katıldı. Aslında bu antlaşmadan iki yıl önce Fransa 1795'te Liège bölgesi de dahil olmak üzere bütün Belçika'yı topraklarına

katmıştı. Avusturya 1797'deki Campoformio Antlaşması'yla bu durumu resmen tanımış oldu. 1815 Viyana Kongresi'nde alınan kararlardan birisiyle ülke yeniden Hollanda ile birleşti.

1830 Ağustosunda Belçikalılar Hollandalılar'a karşı ayaklandılar. Hollanda'nın başında bulunan I. William ayaklanmayı bastırmak için çok gayret sarfettiyse de başarılı olamadı. Bunun üzerine geçici bir hükümet kuruldu ve bu hükümet Belçika'nın bağımsızlığını ilân etti. 1830 Aralığında toplanan Londra Konferansı da yeni Belçika Devleti'ni tanıdı. Fakat Hollanda Kralı I. William Londra Konferansı'nın bu kararını ve dolayısıyla da Belçika'nın bağımsızlığını tanımadı. Ancak Belçika üzerine gönderdiği ordu başarı sağlayamayınca 1839 Londra Antlaşması'yla bağımsız Belçika'yı tanımak zorunda kaldı. Bu antlaşmayla aynı zamanda Belçika'nın tarafsızlığı da garanti altına alınmış oluyordu. Fakat Almanlar I. Dünya Savaşı'nda Fransa'ya girmek için bu tarafsızlığı dikkate almadan Belçika topraklarından geçtiler ve kısa bir süre sonra da bu ülkeyi işgal ettiler. Savaş sonunda imzalanan Versailles Antlaşması'yla Belçika tekrar istiklâline kavuştu ve daha da kârlı çıkarak Almanya'dan Malmedy ve çevresini aldı.

II. Dünya Savaşı'nda Almanlar bir kere daha Belçika'yı işgal ettiler. 1940 Mayısındaki bu işgalden sonra Belçika Kralı III. Leopold Almanlar'a boyun eğerek ülkesinden ayrıldı. Savaş sırasında Belçika'da Alman kuvvetlerine

karşı bir millî direniş hareketi başladı. Bu hareketin de katkısıyla savaşın sonuna doğru Belçika Alman işgalinden kurtuldu (1944). Kurtuluştan sonra bir süre ülkeyi sosyalist ve hıristiyan sosyalist partiler yönetti. 1940'taki işgalde memleketini terketmiş bulunan Kral III. Leopold 1950'de geri döndü. Fakat daha önce ülkesini terketmiş olmasından dolayı halk kendisine fazla sempati göstermedi; o da 17 Temmuz 1951'de tahtını oğlu Baudouin'e bıraktı. Halen onun krallığı devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Jonathan E. Helmreich, "Belgium", EAm., III, 481-495; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 20-22; Ma. Bu. v.dğr., "Belgium", EBr., III, 420-436; L. G. v.dğr., "Belgique", EUn., III, 81-135; Encyclopédie géographique, Milan 1980, s. 316-322; D. ve M. Frémy, Quid. Edition Belge, Paris 1990, s. 4-47, 896-902.

Suna Doğaner

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

II. Dünya Savaşı'nı takip eden günlerde Belçika'daki müslümanların sayısı birkaç yüzü geçmiyordu. 1960'tan ve özellikle birçok İslâm ülkesinin bağımsızlığını kazanmasından sonra Belçika ile İslâm âlemi arasında siyasî ve ekonomik bağlar gelişmeye başladı. 1960'lı yılların başından itibaren talep üzerine bilhassa Fas ve Türkiye'den işçi akını hızlandı. Komünizmin baskısından kaçan 3000'den fazla Arnavut asıllı Yugoslav müslüman da Belçika'daki ilk müslüman azınlığın arasına katıldı. 1989 yılı itibariyle sayıları 299.000'e ulaşan müslümanlar arasında ilk sırayı Faslılar (160.000), ikinci sırayı Türkler (85.000) almaktadır; Pakistanlılar, Tunuslular ve Cezayirliler de diğer kalabalık grupları oluşturmaktadır. Belçika asıllı müslümanların sayısı ise 3000 civarında olup bunun yarıdan fazlasını erkekler oluşturmakta, ayrıca müslüman oldukları halde çeşitli sebepler

yüzünden inançlarını gizleyenlerin de çok sayıda olduğu tahmin edilmektedir.

Belçika'ya müslüman işçi göçünün başladığı yıllarda din hizmetleri hem düzensiz hem de yetersizdi. Başlangıçta her yönden yabancı oldukları bir toplum içinde büyük zorluklarla karşılaşan müslümanlar zamanla dinî ihtiyaçlarını karşılamak üzere ferdî planda ve gruplar halinde çalışmalara giriştiler. Öncelikle cuma, teravih ve bayram namazlarını kılabilecekleri geçici yerler kiralamaya, daha sonra da ibadetlerini devamlı yapabilecekleri, çocuklarına din eğitim ve öğretimi verebilecekleri camiler açmaya başladılar. Belçika'da açılan camilerin sayısı 1991 yılında 300'e yaklaşmış bulunmaktadır. Bunların yetmiş beşini Türkler, kalanını diğer müslüman cemaatler açmıştır. Türkler'e ait camilerden elli yedisi Türkiye Cumhuriyeti Belçika Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği ile irtibatlı olarak faaliyetlerini sürdürmektedir ve binaların mülkiyetleri de Türkiye Diyanet Vakfı veya Belçika Türk İslâm Diyanet Vakfı'na aittir. Özellikle Türkler arasında büyük merkezî camiler yaptırma temayülü artmış olup halen Türk cemaatin yoğun olduğu şehirlerden Beringen'de 3500 m^2'lik bir arsa üzerinde 600 m^2 alana oturacak kubbeli ve çift minareli bir caminin yapımı devam etmektedir.

Belçika'da müslümanların dinî faaliyetlerini organize eden belli başlı kuruluşlar şunlardır:

1. Belçika İslâm Kültür Merkezi (Centre Islamique et Culturel de Belgique, el-Merkezü'l-İslâmî ve's-sekafî bi-Belcîkâ). Belçika hükümeti tarafından ülkedeki bütün müslümanları temsil yetkisi verilen bu merkezin kuruluş tarihi 1960'lı yılların başlarına rastlamaktadır. O tarihlerde özellikle Brüksel'de bulunan müslümanlar birbirleriyle irtibatlarının, teravih, cuma ve bayram namazları gibi toplu ibadetlerini yerine getirme imkânlarının sağlanması amacıyla bu adla bir kuruluş oluşturmuşlardı. İslâm ülkeleri büyükelçileri 1963 yılında bir araya gelerek kendi aralarında seçimle belirledikleri ve Suudi Arabistan, Türkiye, Fas, Pakistan ve Senegal büyükelçilerinden oluşan bir yürütme kurulu seçmişlerdir. Ayrıca merkezin giderlerinin İslâm ülkeleri tarafından karşılanmasını ve faaliyetlerini yürütmek üzere de bir binanın kiralanmasını kararlaştırmışlardır. İslâm Kültür Merkezi faaliyetlerini daha çok Suudi Arabistan'ın malî desteğiyle

kiralanan bir binada yürütürken Suudi Arabistan Kralı Faysal'ın 1967 yılında ülkeye yaptığı resmî ziyaret sırasında Belçika Kralı Baudouin, Ellinci Yıl Parkı'nda bulunan ve Doğu Eserleri Müzesi olarak kullanılan büyük bir binayı merkeze hibe etmiş ve zamanla Kral Faysal ve Veliaht Prens Fehd'in malî yardımları ile modern ve geniş kapsamlı bir hizmet ünitesine dönüştürülen bina, 1978 yılında Belçika ve Suudi Arabistan krallarının iştirak ettikleri bir merasimle resmen hizmete açılmıştır. Dört kattan oluşan binanın en üst katı kadınlar kısmıyla birlikte 2000 kişilik bir camidir. Teravih, cuma ve bayram namazları burada, vakit namazları ise giriş katındaki mescidde kılınır. Giriş katı ile orta katın bir kısmında sınıflar vardır. Ayrıca giriş katında merkez idaresi, orta katta dil laboratuvarı, kütüphane ve konferans salonu, bodrum katında ise küçük çapta bir matbaa ile bir radyo istasyonu bulunmaktadır. Bu binada 1989-1990 öğretim yılında tamamen Fas uyruklu öğrencilerin devam ettiği bir de dinî ağırlıklı ilkokul açılmıştır.

Kuruluşundan beri bütün masrafları Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî (Dünya İslâm birliği) tarafından karşılandığı için merkezin yönetiminde daima Suudi Arabistan etkili olmuştur ve bugün de yönetim, maaşı aynı kuruluş tarafından ödenen bir müdürün uhdesinde bulunmaktadır. Belçika hükümeti 1968 yılında aldığı bir kararla bu merkezi, ülkedeki müslümanların

tamamının temsilcisi kabul etmiş ve parlamento da 24 Ağustos 1974 tarihli kararıyla İslâmiyet'i resmî din olarak tanımıştır. Batı ülkeleri içinde ilk defa Belçika'da alınan bu karar gereğince 1975-1976 öğretim yılından itibaren bütün okullardaki müslüman çocuklardan isteyenlere haftada iki saat İslâm dini dersi verilmeye başlanmış, hükümetin bu uygulaması parlamento tarafından da 8 Şubat 1978 tarihli kararla onaylanmıştır. Buna göre okullarda görev almak veya görev yerlerini değiştirmek isteyen din bilgisi öğretmenlerinin teklifleri önceleri İslâm Kültür Merkezi tarafından yapılmakta ve Eğitim Bakanlığı'nca da onaylanmaktaydı. İslâm Kültür Merkezi bu uygulamalar sonucunda önemli bir etkinlik kazanmış, resmî makamlar nezdinde görülen çeşitli işler bu merkezden alınan belgelere göre yapılmaya başlamıştır. Ancak tayinlerle ilgili olarak ortaya çıkan bazı problemler üzerine Belçika hükümeti din bilgisi öğretmenlerini tayin yetkisini 3 Temmuz 1990 tarihinde İslâm Kültür Merkezi'nden alarak Âkıllar Konseyi'ne vermiştir.

Belçika okullarında 1989-1990 öğretim yılında 587 din bilgisi öğretmeni görev yapmış olup bunların 179'u Türk uyrukludur.

2. Âkıllar Konseyi (Conseil Provisoire des Sages pour l'Organisation du Culte Islamique en Belgique). İslâm Kültür Merkezi yukarıda sözü edilen faaliyetleri sebebiyle Belçika'daki bütün müslümanların temsilcisi gibi görülmüş, ancak yetkileri hukukî mesnetten çok siyasî kararlara dayandığından hiçbir zaman resmen tanınmış olan yahudi ve hıristiyan cemaatlerinin statüsünü elde edememiştir. Halen hükümet, müslümanların da yahudi ve hıristiyanlar gibi cemaat statüsünde tanınmalarını sağlamak amacıyla yeni bir organizasyona girmiş bulunmaktadır.

Göçmen işçilerin problemlerini belirlemek amacıyla 1989 yılı başında doğrudan devlet başkanlığına bağlı bir Kraliyet Komisyonu kurulmuştur. Bu heyet bir yıl içinde göçmen işçilerin bütün sorunlarını ihtiva eden hacimli bir rapor hazırlamış ve bu raporda İslâm Kültür Merkezi'nin devreden çıkarılarak müslümanları temsil yetkisinin gerçek statüsüne kavuşturulması tavsiye edilmiştir. Kraliyet Komisyonu tarafından kurulması önerilen Belçika müslümanları yüksek konseyinin üyelerinin seçimiyle ilgili esasların tesbiti konusunda bir sonuca varılamaması üzerine hükümetin aldığı bir kararla Adalet bakanı 3 Temmuz 1990 tarihinde beş Türk ve on bir Arap uyruklu müslümanı yazılı olarak davet edip kendilerine "Âkıllar Konseyi" adı altında, müslümanların diğer din mensupları statüsünde temsillerini sağlamak amacıyla hükümete rapor hazırlamakla yetkili olduklarını tebliğ etmiştir. Ayrıca din bilgisi öğretmenlerinin tayin teklif yetkisi de İslâm Kültür Merkezi'nden alınarak bu konseye verilmiştir. Konsey ilk raporunu 1991 yılı Şubat ayı içinde sunmuş ve rapor hükümetçe kabul edilmiştir. Bu raporun ayrıntılarına inen ve müslümanları temsil edecek yüksek konseyin teşekkül şeklini belirleyen ikinci raporun hazırlanması halen sürmektedir. İkinci rapor hükümetçe kabul edilip yüksek konsey oluştuğunda Belçika'daki müslüman cemaat de yahudi ve hıristiyan cemaatlerin faydalandığı haklara sahip olacaktır.

3. Belçika Türk İslâm Diyanet Vakfı (Fondation Religieuse Islamique Turque en Belgique). Belçika'daki Türkler'e yönelik dinî hizmetler, 1978'de Türkiye Cumhuriyeti Brüksel Büyükelçiliği bünyesinde açılan Din

Hizmetleri Müşavirliği eliyle verilmeye başlamıştır. Bu hizmetlerin daha etkili hale getirilebilmesi amacıyla 3 Mayıs 1982 tarihinde Belçika mevzuatına uygun ve milletlerarası hüviyette Belçika Türk İslâm Diyanet Vakfı kurulmuştur. Bu vakfın gayesi tüzüğünün ikinci maddesinde özetle, "Belçika'da yaşayan Türk toplumunu İslâm dini konusunda eğitmek, müslümanların ibadetlerini yapmalarında yardımcı olmak, camiler inşa etmek, açmak veya tahsis etmek, İslâm ilimleriyle ilgili araştırmalar yapmak, camilerde görevlendirilecek kişilere gerekli formasyonu vermek, gelirlerini dinî, kültürel ve sosyal hizmetlere hasretmek" şeklinde belirtilmiştir.

Belçika'daki Türkler'in dinî faaliyetleri, bir araya gelerek cami açmak amacıyla dernek kurmalarıyla başlamıştır. Halen ülkede seksen civarında bu tür dernek mevcuttur ve bunların hemen tamamına yakını cami yapmak için aldıkları binaların tapularını Türkiye Diyanet Vakfı'na veya Belçika Türk İslâm Diyanet Vakfı'na vermişlerdir. Belçika'daki Türkler'e götürülen bütün dinî hizmetler, Din İşleri Müşavirliği ve vakfın iş birliğiyle yürütülmektedir. Cami olarak kullanılan binaların ihtiyaç ve giderleri söz konusu derneklerce karşılanmaktadır. Belçika'da Türkler tarafından açılan camilerin elli yedi tanesi vakıfla tam bir iş birliği içerisinde bulunmakta ve bu camilerin otuz yedisinde maaşları Türk hükümetince ödenen imam-hatipler görev yapmaktadır. Geri kalanında ise dinî hizmetler, maaşları mahallî idareler tarafından verilen Türk din bilgisi öğretmenlerince yürütülmektedir.

Belçika'da biri Liège'de, diğeri Charleroi'da olmak üzere iki müslüman mezarlığı bulunmakta, ancak özellikle Türkler ölen yakınlarını kendi ülkelerine göndermek istemektedirler. Bu sebeple vakıf tarafından bir cenaze fonu oluşturulmuştur ve bu fona üye olanlardan isteyenlerin cenazeleri Türkiye'ye gönderilmektedir. Yıl boyunca masraflar vakıfça yapılmakta, bütün harcamaların toplamı üye sayısına bölünerek üye başına düşen miktar ertesi yılın birinci ayında üyelerden tahsil edilmektedir. Bu fonun aile olarak 9000 üyesi bulunmakta ve verdiği hizmetlerden yaklaşık 50.000 kişi faydalanmaktadır.

Kültür ve Yayın Faaliyetleri. Vakıf yılda bir defa, Belçika okullarında din bilgisi derslerine katılan Türk öğrenciler arasında Kur'ân-ı Kerîm okuma ve

bilgi yarışmaları düzenlemekte, dereceye giren on öğrenciyi on beş günlüğüne Türkiye'ye göndermektedir. İslâm Kültür Merkezi'nde de her yıl ramazan ayında çeşitli dallarda Kur'ân-ı Kerîm okuma yarışmaları düzenlenerek dereceye girenlere Kadir gecesinde çeşitli hediyeler verilmekte, ayrıca Mekke'de yapılan yıllık dünya Kur'ân-ı Kerîm okuma yarışmaları için ön elemeler yapılmaktadır.

Belçika'da müslümanlar tarafından çıkarılan İslâmî muhtevalı bir gazete veya dergi henüz yoktur. Çeşitli defalar haftalık veya aylık dergi çıkarma girişiminde bulunulmuşsa da devamlılığı sağlanamamıştır. Bununla beraber İslâm Kültür Merkezi Matbaası'nda İslâmiyet'i tanıtıcı broşürler, namaz vakit cetvelleri, ramazan imsakiyeleri, cep kitapları, Türkçe, Fransızca, Arapça ve Felemenkçe olarak yardımcı ders kitapları basılmaktadır.

İslâm Kültür Merkezi Kütüphanesi yaklaşık 5000 cilt kitaba sahip bulunmaktadır ve hafta boyunca okuyucuların hizmetindedir. Kitap okumayı özendirici en dikkate değer faaliyet, Belçika Türk İslâm Diyanet Vakfı'nca her yıl değişik bölgelerde tertiplenerek konferans ve seminerlerle desteklenen kitap fuarlarıdır. Bu fuarlarda çeşitli kitaplarla sesli ve görüntülü yayınlar sergilenip satılmaktadır.

Henüz Belçika televizyonundan istifade edilememekle birlikte gerek İslâm Kültür Merkezi Radyosu'ndan, gerekse Brüksel içinde ve dışında faaliyette bulunan bazı özel radyolardan Türkçe ve Arapça olarak dinî yayınlar yapılmakta, ramazan ayında sayıları artan bu yayınlar ilgiyle takip edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 44; Albert Bastenier, "Islam in Belgium: Contradictions and Perspectires", The New Islamic Presence in Western Europe (ed. T. Gerholm - Y. G. Lithman), London 1988, s. 133-143; Nasreddin en-Neşâşîbî, "el-Merkezü'l-İslâmî fî Brüksel", Faysal, XVIII, Riyad 1978, s. 91-97.

IV. BELÇİKA'DA İSLÂMÎ ARAŞTIRMALAR

Belçika'da İslâmiyat ve şarkiyat çalışmaları Avrupa'nın büyük ülkelerine göre daha geç başlamış, aynı zamanda da sınırlı kalmıştır. Bu alanlarda ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı önemli eserlerin verilmeye başlandığı görülmektedir. Lüttich Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı okutan V. Chauvin (ö. 1913), daha önce yayımlanmış olan Schnurrer'in Bibliotheca Arabica (Halae 1811) ve Zenker'in Bibliotheca Orientalis (I-II, Leipzig 1846-1861) adlı çalışmalarını geliştirerek 1810-1885 yılları arasında Batı'da çıkmış Araplar'la ve Arapça ile ilgili eserlerin bibliyografyasını hazırlamıştır (Bibliographie des ouvrages Arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 K 1885, I-XII, Liège 1892-1922). Belçika'nın ve Batı'nın yetiştirdiği büyük tarihçilerden H. Pirenne (ö. 1935), ekonomi ve ticaret tarihiyle ilgili eserlerin yanı sıra Hz. Muhammed ve Şarlman üzerine de bir kitap yazmış (Mahomat et Charlemagne, Bruxelles 1936; Hz. Muhammed ve Charlemagne [trc. M. Ali Kılıçbay], Ankara 1984), Belçika'da yetişen çağdaş şarkiyatçılardan biri olan P. C. G. Ryckmans da (ö. 1969) özellikle Arap dünyasının İslâm öncesi tarihi ve kitâbeleriyle ilgilenip Kudüs'te ve Ortadoğu'nun bazı bölgelerinde araştırmalar yapmıştır. Le Muséon dergisinin editörlüğünü de yürütmüş ve çalışmalarının birçoğunu bu dergide yayımlamış olan Ryckmans'ın İslâmiyet öncesi Araplar'ın dinlerine dair de Les Religions arabes préislamiques adlı (1947) bir eseri vardır. İlk defa 1929 yılında Institut des Hautes Etudes de Belgique'te Arapça dersleri vermeye başlayan Armand Abel (ö. 1973) Mısır ve İslâm sanatları üzerine olan çalışmalarıyla tanınmıştır. Kahire Üniversitesi'nde de öğretim üyeliği yapan Abel'in İslâm sanatları, Kur'an, müslüman-hıristiyan diyalogu gibi değişik konularda çok sayıda makalesi yayımlanmış bulunmaktadır. Centre Pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain'in yöneticiliğini de yapan Abel aynı zamanda Encyclopedie de l'Islam'ın yazı kurulu üyesiydi; başlıca çalışmaları arasında Le Coran (Lausanne 1951) ve editörlüğünü yaptığı Le Monde arabe et musulman (Bruxelles 1968)

zikredilebilir. 1882 yılından bu yana Louvain Katolik Üniversitesi tarafından çıkarılmakta olan Le Muséon, 1924 yılından beri Brüksel Üniversitesi tarafından çıkarılmakta olan Bysantion ve 1957'den itibaren Centre Pour I'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain tarafından çıkarılmakta olan Correspondance d'Orient, İslâmiyat ve şarkiyat çalışmalarının yayımlandığı önemli dergilerin başında gelmektedir.

Halen Belçika'da Louvain Katolik Üniversitesi'ne bağlı Institut Orientaliste, yine aynı üniversiteye bağlı Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art ve Brüksel Üniversitesi'ne bağlı Centre Pour I'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain gibi kuruluşlarla Gent Üniversitesi Faculté de Letters et de Filosophie Départment des Etudes Islamiques'te de Ortadoğu ve İslâm toplumlarıyla ilgili inceleme ve araştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca Brüksel, Liège, Gent ve Louvain üniversitelerinin ilgili bölümlerinde Türk, Arap ve Fars dilleri öğretilmekte, özellikle Ortadoğu üzerine çeşitli araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Brüksel'deki Académie Royale des Sciences des Lettres et des Beaux Arts de Belgique'te kütüphanesinde çok sayıda Doğu kaynaklı eser bulunmaktadır. Louvain Katolik Üniversitesi Institut Orientaliste de önemli bir uzmanlık kütüphanesine sahip olup şarkiyat ve İslâmiyat'la ilgili araştırmacılara hizmet vermektedir. Ayrıca diğer üniversitelerin ve çeşitli merkezlerin kütüphanelerinde de İslâmiyet'le ve müslüman toplumlarla ilgili eserler bulunmaktadır. Ülkede ayrıca İslâm ve müslüman toplumlarla ilgili çok sayıda araştırma merkezi faaliyet göstermekte, bu merkezler özellikle İslâmiyet'in ve müslümanların Belçika'da tanıtılmasında önemli rol oynamaktadırlar. Bunların başlıcaları şunlardır: Brüksel'de Centre d'Etudes et de Documentation sur le Proche-Orient, Centre Islamique et Culturel de Belgique, Centre de Sociologie de l'Islam, Mons'ta Centre d'Etudes et de Recherches Arabo-Islamiques, Louvain'de Centre d'Etudes et de Recherches sur le Monde Arabe Contemporain.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1965, III, 1026-1032; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 102-103; Bedevî, Mevsûatü'l-müsteşrikın, s. 209-211, 262; J. Coppens, "In Memoriam Mgr. Gonzague Ryckmans", Bibliotheca Orientalis, XXVI/5-6, Leiden 1969; E. Janssens, "Armand Abel: 1903-1973", Correspondance d'Orient, sy. 19-20, Paris 1971-72, s. 3-6; A. Destrée, "Armand Abel", Boletin de la Asocation Espanola de Orientalistas, IX, Madrid 1973, s. 6-7.

Davut Dursun

BELED SÛRESİ

سورة البلد

Kur’ân-ı Kerîm’in doksanıncı sûresi.

Bir adı da Lâ Uksimü olan bu sûre Mekkî olup yirmi âyettir. Fâsılaları (ا، د، ن، هـ) harfleridir. Adını ilk iki âyetinde geçen “el-beled” kelimesinden almıştır. Beled veya belde sözlükte “şehir, memleket” mânalarına gelirse de burada Mekke şehri kastedilmektedir.

Beled sûresinde, mekânların en şereflisi Mekke’ye yemin edilecek insanın zor ve çetin şartlar içinde dünyaya

getirildiği, bu sebeple de olgun bir insan olabilmek ve yüce gayelere erebilmek için sıkıntılara göğüs germek zorunda bulunduğu hatırlatılmaktadır. Böylece Hz. Peygamber’in karşılaşacağı güç şartlara, müşriklerin ona uygulayacağı zulüm ve baskıya da işaret edilmektedir. Gücüne ve servetine güvenerek Allah’a karşı gelen kimselerin aldandığı, ayrıca insana maddî ve mânevî birtakım nimetlerin verildiği, hayır ve şer yollarının gösterildiği belirtilmekte, sarp yokuşa benzeyen hayır yolunun bir köle âzat etmek veya açlık ve kıtlık zamanlarında akrabadan bir yetimi yahut perişan durumdaki bir yoksulu doyurmak olduğu bildirilerek yardımlaşmaya verilen önem ve İslâm’ın kölelik müessesesi karşısındaki tavrı ortaya konmaktadır. Ayrıca iman ettikten sonra birbirine sabır ve merhameti tavsiye etmenin lüzum ve önemine dikkat çekilmiştir. Sayılan bu özellikleri taşıyanlara “ashâbü’l-meymene” (sağ taraftarları, amel defterleri sağdan verilenler), Allah’ın âyetlerini inkâr edenlere de “ashâbü’l-meş’eme” (sol taraftarları, amel defterleri soldan verilenler) denildiği bildirilmekte ve bu sonuncuların kötü âkıbetine işaret edilmektedir.

Beled sûresini okumanın faziletine dair Sa‘lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirlerin Übey b. Kâ‘b’dan rivayet ettikleri, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi daha sonraki müfessirlerin de eserlerinde yer verdikleri, “Allah, ‘lâ uksimü bi-hâze’l-beled’i okuyanı kıyamet günü gazabından emin kılar” meâlindeki

hadisin uydurma olduğu kabul edilmektedir (bk. Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “beled” md.; Kamus Tercümesi, “beled” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 90; Taberî, Câmiu’l-beyân, XXX, 123-132; Sa‘lebî, el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kurân, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 133, II, vr. 178[a]; Vâhidî, el-Vasît, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 124, II, vr. 939b; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1373/1953, IV, 601-604; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXXI, 179-187; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1314, II, 604-605; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi’l-Keşşâf (el-Keşşâf içinde), Kahire 1373/1953, IV, 604; Aynî, Umdetü’l-karî, Kahire 1392/1972, XVI, 154-156; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1383/1964, V, 442-447; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, XXX, 133-140; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5822-5845; İdâre, “el-Beled”, UDMİ, IV, 772-773.

Muhammed Eroğlu

BELEDİYE

Şehir idare teşkilâtını belirtmek için XIX. yüzyıldan itibaren kullanılan bir tabir.

Etimolojik olarak belde ve bilâd kelimeleriyle bağlantılı olmakla beraber bugünkü anlamıyla kullanılışı Tanzimat döneminin Arapça ve Şark dillerine yaptığı bir katkı, bir yeni icattır. XIX. yüzyılda belediye teşkilâtı II. Mahmud devrinde başlayan reformlarla bugünkü yapısına kavuşmuştur. Şüphesiz daha önce de Osmanlı ve İslâm şehirlerinde böyle bir teşkilât ve bu görevleri yerine getiren memurlar olmuştur. Meselâ Safevîler devri İran'ında kalantar bir beldede bir cemaatin yargıç, yönetici ve saltanat karşısında temsilcisidir. XVII. yüzyılda seyyah J. Chardin, J. B. Tavernier ve modern İranistler'den H. Busse, Culfa şehrine yerleştirilen Ermeni hıristiyan ahalinin başındaki bir Ermeni kalantardan söz ederler. Yine bu asırda emniyet müdürü mesabesindeki daruga ve diğer yöneticiler merkezden tayin edilen memurlardı. Lambton, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında modern Irak şehir idaresinde daruga ve kalantarın şehrin "beglerbeg" denen yöneticisinden sonra geldiğini söyler (EI² [İng.], I, 978). Dolayısıyla İslâm dünyasının her yerinde bu gibi cemaat temsilcileri ve "öz yönetici" denilebilecek muhtar görevliler olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklu-Osmanlı şehirlerinde de esnaf loncaları reisleri ve âyan gibi görevliler varsa da bunları her zaman bir belediye reisi gibi düşünmek zordur.

Klasik İslâm çağında şehir idaresi, alt yapı hizmetlerinin ve tesislerinin kurulması bakımından parlak örnekler göstermiştir. Ancak bu yönetim geç Ortaçağ Avrupası'ndaki gibi bir belediye ve seçimli bir meclis örneğine dayanmadığı için klasik İslâm ve Osmanlı şehir idaresini böyle bir mahallî idare kalıbı içinde düşünmemek gerekir. Esasında İslâm şehir idaresi başka bir anlayış ve müesseseleşmeye dayanmaktadır.

Şehirde mahallî idare, siyasî-hukukî bir kavram ve sosyal-idarî bir kurum olarak geç Ortaçağ Avrupası'nın ürünüdür. Sahip olduğu malî kaynakları kendi organlarının kararları doğrultusunda kullanan muhtar bir malî-idarî yapı ve bu yapının hükmî şahsiyet kazanması yoluyla şehirlerin muhtar

idareye sahip olması, gerçekte XII. yüzyıl Avrupa'sında başlayan ve etkileri bugüne kadar uzanan bir tarihî gelişmedir.

Doğu İslâm şehrinde belediye nizamının temeli hisbe müessesesidir. Hisbe şer'î bir müessesedir ve İslâm şehrinde haram olanın işlenmesinin, sonradan muhtesib denilecek olan amme otoritesi tarafından önlenmesini emreder. Bu kurallar bütününün uygulanması için şehirde önleyici bir kolluk hizmeti gelişti (bk. HİSBE). Ayrıca bazı hizmetler vakıf müessesesince karşılanırdı. Vakıf müessesesi, vakfın statüsü ve dokunulmazlığını şehirdeki alt yapı ve bazı sosyal hizmetleri şer'î kaidelerle himaye altına alarak herhangi bir idarî otoritenin veya cemaatin usulsüz müdahalelerinden ve değiştirmesinden de korurdu. Şehrin hâkimi (adlî merci) bu alanda kontrolcü fonksiyonu da yüklenirdi. Bu görev vakıfları, asayişi, şehirdeki üretim hareketlerini, esnaf, tüccar ve halk gruplarının kontrolünü kapsardı. Bununla beraber İslâm şehrinde adlî merciin (kadı) bu fonksiyonları yüklenmesi en gelişmiş örneğiyle bir kurulu nizam olarak Osmanlı devrine aittir.

Osmanlı şehrinin yönetimi ve yargı görevi ilmiye sınıfından olan kadılara bırakılmıştı. Kadı sadece şehrin değil civarındaki köylerle nahiyelerin de mülkî âmiri ve yargıcı idi ve buna "kazâ dairesi" denirdi. Merkez bürokrasisinin üyesi olan kadı belirli bir süre için tayin edildiği

bu bölgede yargının, kolluk işlerinin, malî görevlerin ve şehir yönetiminin sorumlusuydu. Klasik Osmanlı döneminde şehir yönetiminde beledî, mülkî ve adlî görev aynı elde toplanmıştı. Kadı güvenlik âmiri ve vakıfların deneticisiydi. Kadının bu görevleri yerine getirmesi için kendisine yardımcı olan bazı başka görevliler, kurumlar ve gruplar vardı. Subaşı, böcekbaşı, çöplük subaşısı, mimarbaşı gibi Yeniçeri Ocağı mensubu subaylar ve görevliler, genel güvenlikten temizlik ve imar düzeninin sağlanmasına kadar çeşitli alanlardaki kolluk görevini yerine getirmekteydiler. Yine kadının, büyük merkezlerin değişik semtlerinde bulunan "ayak nâibi" denen vekilleri onun adına narhın uygulanmasını kontrol etmek, bölgelerindeki davalara bakmak ve esnafı teftiş etmekle görevliydiler. Osmanlı taşra idaresinde genellikle büyük memurların personeli onların özel hizmetlileridir. Kadı da görev yerine kendi kapı halkı (özel personeli) ile gelir ve giderdi veya gittiği yerde bazı kimseleri istihdam ederdi. Kadıların belediye veya mahkeme gibi müesseseleşmeyi temsil eden belli bir

mekânları yoktu. Hangi binaya yerleşirlerse orası mahkeme veya kadılık dairesi sayılırdı. Hatta başşehir İstanbul'da bile belli bir kadılık dairesi olmadığı, ancak II. Mahmud döneminde İstanbul kadısının Bâb-ı Meşîhat'ın bir bölümüne yerleştirildiği ve devamlı dairesinin burası olduğu bilinmektedir.

Kadı merkezî hükümet tarafından tayin edilip şer'î ve örfî kaidelere göre şehrin idaresini ve mahkemeyi yürüttüğünden onun ve yardımcı personelinin mahallî halk tarafından seçilip denetlenmesi veya idareye halk temsilcilerinin bugünkü belediyelerde olduğu gibi seçimle gelip katılmaları söz konusu değildi. Ancak fiyat tesbiti, narh konması gibi ekonomik işlerde, kolluk görevinin yerine getirilmesinde, malî işlemlerin yürütülmesinde, vergi konması ve toplanmasında kadı halkın ve esnafın temsilcisi sayılan kimselere başvurduğu takdirde bunlar yardımcı olurlardı. Esnaf loncalarının temsilcileri olan esnaf kethüdâlarının, şehir ileri gelenlerinin (vücûh-i belde), gayri müslim ruhanî reislerin varlığına rağmen bu gibi kimselerin şehir yönetimine katılmak için devamlı kurullar halinde toplanıp çalıştıkları söylenemez. Şu halde Tanzimat devrine kadar Osmanlı İmparatorluğu içindeki şehir ve eyalet idaresinde vakıflar gibi ekonomik sosyal kuruluşlardan, cemaat teşkilâtlarından söz edilebilmekle birlikte bugünkü belediye gibi bir mefhum ve kurumdan, hatta bir iki istisna dışında idareye yardımcı olan devamlılık kazanmış mahallî kurullardan söz etmek mümkün değildir. Bu belirtildiği gibi toplum sisteminin, idarî felsefenin ve hayat tarzının bünyesinden ve yapısından ileri gelmektedir. Bu yapıyı XIX. yüzyılda Tanzimat'ın idarî felsefesi ve benimsediği tarz değiştirecektir.

II. Mahmud devrinde klasik kolluk teşkilâtı olan yeniçerilik kaldırılınca 1827'de İhtisab Nezâreti'nin kurulmasıyla, Tanzimat devri şehir yönetiminin temeli oluşturuldu. Şehirlerde vergi toplamak, asayişi sağlamak, ekonomik faaliyetlerin, çarşı pazarın teftişi, sağlıkla ilgili kontrol başka bir yolla sağlanmak isteniyordu. İhtisab Nezâreti bir müddet sonra yetersiz kaldı, çünkü XIX. yüzyılda şehirlerin imarı, alt yapının tesisi, inşaat kontrolü, yangına karşı tedbirler almak gibi büyüyen şehrin idaresinde daha aktif ve yapıcı işleri yürüten bir teşkilâta gerek vardı. Klasik dönemde Hassa başmimarının hesaplarını tutan memurun unvanı olan şehremini, şehrin idaresinden sorumlu belediye reisi için kullanılmaya başlandı. "Belediye", "dâire-i belediyye", "dâire-i belediyye reisi" ve

meclisi gibi tabirler ve unvanlar ise ilk defa İstanbul şehrinin kibar ecnebi semti sayılan Galata-Beyoğlu Belediyesi için kullanılacaktır. Fakat modern belediye teşkilâtının başlangıcı şehremânetidir. Aslında gerek İstanbul'da gerekse 1921'de Ankara'da belediye reislerine hep şehremini denmiş, fakat taşralarda unvan meclisi beledî reisi veya belediye reisi olarak geçmiştir.

Şehrin kendini yönetmesi demek olan belediye, şehirleşen, zenginleşen yerleşmelerin doğurup geliştirdiği bir teşkilâttır ve Türkiye tarihinde bu tip belediye geç gelişen bir kurumdur. Hatta taşra yönetiminde mahallî idare geleneği bir bakıma belediyenin dışında doğmuş ve belediyeden daha önde gitmiştir. Bu mahallî idare geleneği XIX. yüzyılda vilâyet, livâ, kaza idare meclisleri ve muhassıllık meclislerinde mahallî halkın temsilcilerinin idareye katılmasıyla oluşmuştur. Tanzimat döneminde belediye devletin öncülüğünde yürütülen bürokratik reformların bir eseridir.

XIX. yüzyılda Osmanlı şehirleri ve özellikle dış dünya ile gelişen ilişkilerin düğüm noktası olan liman şehirleri önemli yapı değişiklikleri geçirmiştir. Avrupa ile gittikçe yoğunlaşan ekonomik ilişkilere giren Doğu Akdeniz liman şehirleri, XIX. yüzyılın ticarî faaliyetine uygun bir ulaşım ve hizmetler bütününe sahip olmak için yeni bir teşkilâtlanmaya gitmek zorundaydılar. Bu liman şehirlerinde tüccar gemileri için karantina ve konaklama tesisleri, uygun hıfzussıhha şartları ve düzenli bir şehir ulaşımı meydana getirmek başlıca mesele olmuştu. Nitekim daha Aydın demiryolu imtiyazı sözleşmeleri esnasında İngiliz tüccarları İzmir'de belediye kurulması teşebbüsüne girişmiş ve bunu kabul ettirmişlerdi (Kurmuş, s. 88). Gerçekten de imparatorluğun önemli liman şehirlerinin ilk beledî teşebbüsleri yapması göze çarpan bir özelliktir. Daha tipik bir uygulama ise bu gibi şehirlerde belirli bölgelerin modern beledî teşkilâtlanmada diğer semtlerden önde gitmesiydi. İstanbul'un iş bölgesi olan Galata-Beyoğlu'nun Bâbıâli çevresinden önce modern beledî hizmetlere sahip olması bunun delilidir. Bununla beraber modern belediyeler hiçbir zaman bütün beledî görevleri kusursuz ve eksiksiz yerine getirememişlerdir. Bu sebeple de geleneksel hizmet ve teşkilâtlanma biçimleriyle yenileri yanyana yürümüştür. Tanzimat'tan sonra narh birçok maddeden kaldırılmış olsa da et ve ekmek gibi lüzumlu ihtiyaç maddelerini kapsıyordu ve bu konuda İstanbul'da sadrazam bile bizzat teftişe çıkıyordu. Bazı hizmetler ise tamamen vakıfların üzerindeydi. Mahalle, birçok görevin halk tarafından

yerine getirildiği veya yükümlü olduğu bir idarî ve içtimaî birimdi. Lonca teşkilâtı resmen itibarını kaybetmişti, ama iktisadî ve sosyal hayatta hâlâ eski gelenek ve nüfuzunu şehirden şehire farklı da olsa sürdürüyordu. Osmanlılar'da modernleşme, eski kurumları lağvedip yerine yenilerini koymaktaki güçlük sebebiyle genellikle "kaide-i tedrîc" prensibine sadık kalmıştır.

II. Mahmud devri daha çok bazı temel klasik kurumların lağvedilmesiyle ve buna bağlı sarsıntılarla geçti. A. Cevdet Paşa'nın da belirttiği üzere yeniçeriliğin kaldırılması kolluk hizmetlerinde ve bazı idarî kurumlarda kaçınılmaz olarak bir dizi sarsıntıya yol açmıştı (Tezâkir, IV, 217-219). Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra tabii yardımcılarını kaybeden kadıların beledî görev ve yetkileri de azalmıştı. Bu dönemde İstanbul'da ve taşrada olağan üstü yetkili "ihtisab nâzırı" denilen görevliler ortaya çıkmış, ancak

bu terör dönemi memurları görevlerini ifa edemediğinden Tanzimat bürokrasisi şehir yönetiminde ciddi problemlerle yüzyüze gelmişti. Tanzimatçı devlet adamı için belediyenin tek amacı şehrin mâmur, güzel, temiz ve aydınlık olmasıydı. Mustafa Reşid Paşa daha Londra seferatinde iken ahşap binaların kâgire çevrilmesinden söz ediyordu (Baysun, s. 124). Tanzimat reformcusu bu görüşleriyle, bir bakıma 1955-1960 dönemindeki yıkım ve imar faaliyetinin temelini oluşturan, geleneğini doğuran yöneticilerin bir nevi prototipi gibidir. Ancak Tanzimat döneminde Batı tipi belediye sistemi (commune) olduğu gibi alınmamıştır. Eğer belediye gerçekten böyle bir idarî birim olarak düşünülse ve kabul edilseydi en azından örnek alınan Fransız sistemindeki gibi köy idareleriyle şehir belediyeleri aynı statüye sokulurdu. Oysa bu ikisi birbirinden ayrılmış, bu ayırımda da merkeziyetçilik endişesi kadar başşehrin ve önemli merkezlerin bir an önce modernleştirilmesi fikri önemli rol oynamıştır.

13 Haziran 1854'te Kırım Savaşı'nın başşehirde meydana getirdiği hareketliliği düzene koymak için İstanbul Şehremâneti kuruldu ve Meclisi Vâlâ tarafından bununla ilgili bir nizamnâme hazırlandı. Şehremânetinin başında merkezî hükümetçe tayin edilen bir merkezî hükümet memuru (şehremini) bulunuyordu. Bunun görevlerine ve bunları yerine getiriş biçimine bakıldığında eski İhtisab nâzırından pek farklı olmadığı görülür. Şehreminleri hem çok yetkili asayiş belediye görevlileri, hem de eldeki

araçların kıtlığından dolayı güçsüz idareciler olmuşlardır.

Şehremininin yanında yine Bâbıâli'nin seçimi ve padişahın tayiniyle görevlendirilen üyelerden kurulu bir şehremâneti meclisi vardı. Bu üyeler esnaf ve ileri gelen bazı memurlardı. Meclisin görevleri ise daha çok danışmanlıktı. Emanetin malî gücü sınırlıydı ve bağımsız gelirlere sahip değildi. Masrafları devletçe ödenir, topladığı gelirleri maliyeye verirdi; yani bağımsız bir komün maliyesi niteliği göstermekteydi (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 1369 vd.). Şehremânetinin mühendis ve kavaslardan (belediye zâbıtası) oluşan yetersiz bir kadrosu vardı. Şu halde şehremâneti modern belediyecilik için iyi bir başlangıç sayılmamalıdır. Ne şehreminleri ne de şehremâneti meclisi üyeleri bu konuda bilgi, tecrübe, hepsinden de önemlisi özerk statü ve yetki sahibi idiler.

Osmanlı hükümeti, özellikle ecnebilerin yaşadığı ve bir liman bölgesi olarak karşı karşıya kaldığı meselelerin yoğunluk kazandığı Galata ve Beyoğlu'nda modern beledî hizmetlerin görülmesini temin etmek zorundaydı. Bu sebeple İstanbul'un tamamında bir beledî hizmet teşkilâtı kurulamazken hiç değilse bu bölgede modern beledî hizmetlerin görülmesi istendi. Bu amaçla Paris örneği takip edilerek Altıncı Dâire-i Belediyye kuruldu (Altıncı Dâire-i Belediyye Nizamnâmesi, 11 Cemâziyelevvel 1274/28 Aralık 1857 ve organların işleyişine dair Nizamnâme-i Umûmî, 24 Şevval 1274/7 Haziran 1858 tarihlidir). Başına da Hariciye memurlarından Kâmil Bey getirildi. Dairenin yazışmaları Fransızca idi. Daireye olağan dışı bazı gelirler ayrıldı. Sefarethânelerin ve iş çevrelerinin bulunduğu Beyoğlu'nun beledî hizmetleri böylece imtiyazlı bir bütçe ile yerine getirilmeye başlandı. Gerçekten de Altıncı Dâire-i Belediyye bu imtiyazına dayalı başarısını Cumhuriyet dönemine kadar sürdürdü. Hatta ilk belediye binası, ilk belediye mahkemesi ve yabancı uyruklu müşavir meclis üyeleri de burada rastlanan istisnaî bir uygulama idi. Bununla birlikte Beyoğlu Belediyesi'nde de bayındırlık endişesiyle yönetilen bir merkezî hükümet bürosu niteliğinin ağır bastığı belirtilmelidir (nizamnâme için bk. Düstur, II, 460-463). 1868 yılında bu örneğe bakılarak bütün İstanbul on dört belediye dairesine ayrıldı. Fakat uygulamada her birinin başına bir nevi şeref pâyesi olarak emekli bir yüksek memur getirilen bu dairelerin çoğunda beledî meclisler kurulup personeli bile tayin edilemedi (18 Cemâziyelâhir 1289/23 Ağustos 1872 tarihli nizamnâme, Düstur, II, 450-459).

Osmanlı taşra şehirlerinde modern beledî teşkilâtlanmaya 7 Cemâziyelevvel 1281 (8 Ekim 1864) tarihli vilâyet nizamnâmesiyle başlandı. Bu nizamnâme ile livâ ve kaza merkezlerinde seçimli üyelerden kurulan meclisi beledîler bulunacaktı. Ancak uygulamada görev ve çalışma düzeni bakımından bu meclislerin bir hükmî şahsiyeti olduğu bile tartışmalıdır. Zaten bu meclislerin her kazada kurulamadığı da bir gerçektir. Ancak bazı gayretli valiler (meselâ Midhat Paşa Tuna ve Bağdat'ta görevli iken) bu meclisleri kurdurmuş ve nisbeten görevlerini yapmalarına ön ayak olmuşlardır.

Osmanlı belediyeleri, gelirleri kıt, personeli ya yok ya da çok yetersiz, denetim yetkisi ve kapasitesi bakımından pek etkisiz idiler. Normal olarak şehirleşmenin başladığı bölgelerde bunların belirli bir varlık göstermesi mümkün oldu. Zaten statüleri ve organlarının kuruluş ve çalışma sistemi yönünden de Batılı örneklerde olduğu gibi "komünal" bir idarenin özelliklerini taşımadıkları bir gerçekti. Taşrada ilk beledî hareket ticarî faaliyetlerin arttığı yerlerde görüldü. Tuna vilâyeti şehirleri, Bağdat, Beyrut gibi liman şehirleri, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı bu alanda öncü olmuşlardır. Bu dönemde belediyecilik muhtar mahallî idare sistemine geçiş olmaktan çok nâfia ve beledî hizmet bütününe yönelik bir kurumlaşma olarak düşünülmüş ve uygulanmıştır.

Osmanlılar'da belediye teşkilâtının temelleri hukukî olarak I. Meşrutiyet'te atıldı. Bu dönemde ortaya konan belediye statü ve uygulaması sonraki dönemlere de damgasını vurdu. İlk Osmanlı Meclisi Meb'ûsan'ı Tanzimat'ın başlangıcından beri rastlanan uygulamaların ışığı altında belediye kanununu ehliyet ve bilgi ile müzakere etmiştir. Mebusların bütün itirazlarına rağmen hükümet İstanbul ve vilâyetler için iki ayrı kanun tasarısı hazırlamış ve bunlar kanunlaşmıştır (27 Ramazan 1294/5 Ekim 1877 Dersaadet ve Vilâyet Belediye Kanunu). Bu kanunlarla Osmanlı ülkesinde belediye idarî bir varlık olmaktan da ötede bir hükmî şahsiyet kazanıyordu. Nitekim Belediye Meclisi'nin görevleriyle ilgili üçüncü maddede belediye meclisinin belediye aleyhine açılan davalarda taraf olduğu belirtilmiştir. Kanun belediyelere imar işlerini düzenleme ve kontrol, bayındırlık hizmetleri, aydınlatma, temizlik, belediye mallarının yönetimi, emlâk tahriri, nüfus sayımı (bu son iki görev bugün merkezî

devletçe yürütülür), pazar ve alışveriş kontrolü, hijyenik tedbirler almak, mezbaha, okul açmak, itfaiye ve belediye gelirlerini toplamak gibi görevler yüklemiştir. Fakat bu görevlerin bir kısmı hiç yerine getirilmediği gibi bir kısmı da uygulamada merkezî hükümet organları tarafından yürütülmüştür. Osmanlı belediyelerinin bünyevî zayıflığı bu dönemde de devam ediyordu. Su işleri vakıflara, yol işleri Nâfi Nezâreti'ne aitti. Belediye iş görmek için merkez bürokrasinin kapılarını çalan, en ufak iş için yığınla yazışan bir teşkilâttı. Koordinasyon aksaklığı ve yetkisizlik malî güçsüzlükle birleşmişti.

1877 kanununa göre belediye organları belediye reisi ve daire meclisinden ibaretti. Şehir veya kasabanın nüfusuna göre dört yıl için altı-on iki kişilik bir belediye meclisi seçilir, üyelerin yarısı iki yılda bir kura ile değiştirilir, reis ise bu üyelerin arasından hükümet tarafından seçilip tayin edilirdi. Meclisin tabip, baytar, mühendis gibi müşavir üyeleri de vardı (kanun metni ve tahlili için bk. O. Nuri, Muhtasar Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, s. 78-81). Uygulamada taşradaki meclis reisleri mahallî eşraftan seçiliyordu. İstanbul belediye reisleri ve 1877'den sonra şehremâneti meclis üyeleri hep tayinle bu göreve gelmişlerdi. Meclis belediyenin işlerini tartışıp karara bağlar, yıllık bütçeyi hazırlar, inşaatlara karar verir, mukavele hazırlar, malî kontrolü yapardı. Ayrıca personeli tayin ve azletme yetkisine de sahipti. Uygulamada, belediye meclisleri şehrin meselelerini tartışırken üyelerin dışında o yerin ileri gelenlerini de toplantılara davet ediyordu. Taşra belediye meclisleri yılda iki defa o yerin vilâyet, livâ veya kaza idare meclisleriyle birlikte toplanıp bütçeyi hazırlar ve tasdik ederdi. Cem'iyyet-i Belediyye adı verilen bu karma toplantı merkezî hükümetin aşırı vesâyetinin bir başka göstergesiydi.

Belediye meclis üyeleri yirmi beş yaşını geçmiş, Osmanlı uyruklu ve yılda en az 50 kuruş emlâk vergisi veren kimselerden seçilirdi. İlginç bir şart da Türkçe bilme mecburiyeti idi. Bu konu Meclisi Meb'ûsan'da Arabistan vilâyetleri mebuslarının itirazına sebep olduysa da, milliyetçilik akımının tesirli olması sebebiyle kabul ettirilmişti (Meclisi Meb'ûsan Zabıt Ceridesi, 40. İn'ikad, s. 313).

Belediye gelirleri bahsinde de İstanbul ve taşra belediyeleri arasında eşitsizlik vardı ve taşra belediyeleri kendilerine ayrılan hayalî gelirleri tahsil

edemiyorlardı. Belediyelerin görecekleri hizmetler ancak bu şartlar dahilinde eksik olarak gerçekleştirilebildi. Osmanlı şehirleri esasen içtimaî teşkilâtlanmada eksiklik içindeydiler. Ne esnaf ne de tüccar yeni bir teşkilâtlanma teşebbüsü gösteriyordu. Bu eksiklik belediye hizmetlerinde de göze çarpıyor, eski ile yeni yan yana yaşıyordu. Meselâ beledî denetim pek etkisiz kalmakta, koruyucu sağlık hizmetleri gereğince yerine getirilememekteydi. Bazı taşra belediyeleri basit bir yangın tulumbasından bile mahrumdu. Şehir içi ulaşımının aksaklığı ulaşım araçlarının belediyece teminini engelliyor, otarşik yapılı şehirlerde herkes tükettiğinin çoğunu kendi ürettiğinden merkezî bir pazarlama ve dağıtım gerçekleştirilemiyor, hal ve mezbaha gibi tesislerin kurulması da kâğıt üzerinde kalıyordu.

Temizlik ve aydınlatma işi İstanbul, Selânik, Beyrut ve İzmir gibi şehirlerde ancak kısmen yerine getirilebiliyordu. Beyoğlu bölgesinin havagazına duyduğu ihtiyaç Kasımpaşa için bir lükstü. Zaten bu gibi belediye hizmetleri büyük şehirlerde yabancı şirketler için çekici bir iş alanıydı. Tramvay, su, elektrik kısa zamanda yabancı imtiyazlara konu oldu. Öte yandan belediye seçimleri de her yerde yapılamadı. İstanbul seçim görmezken taşrada seçim, bazı yerlerde vali ve mutasarrıfların belediye meclisine üye tayin işleminden ibaretti.

Ancak bu yetersiz teşkilâtlanmaya rağmen belediye idarelerinin 1880’lerden itibaren şehir ve kasabalarda mevcudiyetlerini hissettirmeye başladığı da bir gerçektir. Belediye reisleri protokolde yerini alıyor, her yerde cılız da olsa bir belediye hizmeti göze çarpıyor ve asıl bu sebeple de münevver zümre ve bürokrasi belediye denen müessesenin ne olduğunu düşünüp tartışıyor, gazete ve dergilerde tenkitler veya teklifleri ihtiva eden makaleler göze çarpmaya başlıyordu. II. Abdülhamid’in yirmi beşinci cülûs senesinde birçok sancak merkezinde benzer mimari tipte belediye binalarının (dâire-i belediyye) inşası tamamlanmıştı. Arnavutluk’ta Görüce, Kırkkilise, Bursa, Edirne gibi yerlerdeki bina resimleri en iyi örnekler olarak gösteriliyor ve basında yer alıyordu (Ma‘lûmat, sene 1318, 260-261. sayılar vd). Bazan tenkitler de çıkıyordu. Meselâ Halep şehrinde belediye teşkilâtının tamamlanmadığı ve şehrin imarının sadece hükümet konağı ile istasyon arasına münhasır kaldığı, bunun sebebinin her 40.000 nüfusa bir belediye dairesi kurulmasını emreden kanun hükmünün uygulanmamasından doğan ihmal olduğu yazılıyordu. Daha da ilginci aynı

yazar, belediye reislerinin taşrada müntehib meclis âzası arasından seçilmesini ehliyetsiz kimselerin bu makama geliş sebebi olarak göstermekteydi. Dolayısıyla ehil bir memurun bu vazifeye tayini seçime tercih ediliyordu (Bediî Nûri, s. 21-26).

Kadastro ve tahririn ancak İstanbul Beyoğlu Belediye Dairesi'nde tamamlandığı, bu vazifenin belediyelere devredilmemesinin şikâyet konusu olduğu da görülmektedir. Belediye seçimlerinde belirli miktarda vergi verenlerin aday veya seçmen olmaları usulü ise umumi kabul görmüş gibidir. Ülkede mahallî yönetimler üzerindeki merkeziyetçi vesâyet bu sebeple bir gelenek halini almıştır. II. Meşrutiyet'te İstanbul'da ilk belediye seçimleri yapılarak muhtar bir belediyecilik uygulamasına geçilmesi öngörülmüşse de bu projeden çok çabuk vazgeçilmiştir. Vilâyetlerde ve merkezdeki uygulamalara bakınca Meşrutiyet idaresinin bu alanda da genel merkeziyetçilik eğilimine saptığı görülür. Özellikle 1913 geçici vilâyet kanunu mahallî demokrasiye ve yönetime bütün özerklik kapılarını uzun süre kapatan bir uygulamaya başlangıç oldu. İstanbul Belediyesi ise merkeziyetçi uygulamayı daha 1910'da değiştirilen "Dersaadet Belediye Kanunu" ile pekiştirmişti. Buna göre İstanbul Belediyesi dokuz şubeye ayrılıyor, her birinin başına maaşlı bir müdür tayin ediliyordu.

I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, şehremini olan Topuzlu Cemil Paşa döneminde 18 Kânunuevvel 1338 (31 Aralık 1922) tarihli bir "Teşkilât-i Belediyye Kanûn-ı Muvakkatı" çıkarıldı. Bu kanun, bir süreden beri görülen uygulamanın kâğıda dökülmüş biçimi idi. Böylece güya İttihat ve Terakki'ye muhalif ideolojiye sahip Hürriyet ve İtilâf Fırkası da iktidarı döneminde eski partinin şehremini ile merkeziyetçi bir eğilimi onaylamak zorunda kalıyordu. Belediye teşkilâtı merkeziyetçi bir esasa göre yeniden kuruluyordu. Bununla beraber beledî hizmet ve teşkilâtlanmadaki ikiliği bu kanunun da ortadan kaldıramadığı belirtilmelidir. Vakıflar, nâfia, liman reisliği gibi müesseseler, şehir hayatının can damarı sayılan hizmet alanlarında ya muhtar ya da merkezî hükümete bağlı olup belediyeden tamamen ayrı idiler. Böylece belediye teşkilâtı modern şehrin gerektirdiği bütünlüğe yine sahip olamamıştır. Özellikle asayiş konusu merkezî devlet organlarınca yürütüldüğünden belediye kendi alanındaki kolluk görevini bile yerine getirememiştir. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan Arap ülkelerinde belediye teşkilâtının büyük ölçüde Osmanlı

mirasına dayandığı belirtilmektedir. Hatta R. M. Hill bu Arap belediye teşkilâtında da belediye zâbıtasının (şurtatü'l-belediyye) zayıflığının Osmanlı belediyesinin kolluk kuvvetleri ve kolluk görevi alanındaki

zayıflığının mirası olduğunu söylemektedir (EI² [İng.], I, 975). Bu hal son asır belediye idareleriyle ortaya çıkan bir vâkıadır.

Ankara'yı merkez edinen yeni Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin 1921 anayasası (hukuken 1876 anayasası ile birlikte yürürlükteydi) mahallî idarelere vilâyet düzeyinde büyük muhtariyet tanımıştı (11-14. md.ler). Ancak fiiliyatta bunun tatbikine imkân yoktu. Bu dönem sonunda Cumhuriyet idaresi Ankara'ya da İstanbul gibi ayrı bir şehremâneti idaresi getirdi. 16 Şubat 1924 tarih ve 417 sayılı kanunun yeniliği, seçecek ve seçilecek kimselerde emlâk sahibi olma ve emlâk vergisi verme şartı aramamasıydı (Tekeli-Ortaylı, s. 37). Yeni devlet imparatorluktan 389 adet belediye idaresi devralmıştı. Bu dönemde İstanbul Şehremâneti'nin problemleri ise yine sürüyordu. Şehremini Dr. Emin Bey basına karşı kendini savunurken Beyazıt Meydanı'na havuz, Heybeliada'ya iskele yaptırdığını ve şehre 300 adet sokak lambası taktırdığını icraat olarak söylemekteydi (Vakit, 8 Eylül 1924). İstanbul'da ve Ankara'da da belediye problemli idi ve henüz reis ve âza seçimle gelmiyordu. 3 Nisan 1930'da çıkarılan belediye kanunu ile de şehremini isim ve unvanı ile şehremânetleri kaldırılarak bütün teşkilâtların adı belediye olduğu gibi belediye meclisi vb. unvanlar da bütünüyle genelleştirildi.

BİBLİYOGRAFYA

J. B. Tavernier, Les Six voyages de Turquie et de Perse (nşr. Stéphane Yerasimos), Paris 1981, II, 190; Cevdet, Tezâkir, IV, 217-219; Meclisi Meb'ûsan Zabıt Ceridesi (haz. Hakkı Tarık Us), 40. İn'ikad, s. 313; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I-V; Osman Nuri [Ergin], Muhtasar Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1339; a.mlf., İstanbul Şehreminleri, İstanbul 1927; a.mlf., Beledî Bilgiler, İstanbul 1945; Sıddık Tümerkan, Türkiye'de Belediyeler: Tarihî Gelişimi ve Bugünkü Durumu, İstanbul 1946; H. Busse,

Untersuchungen zum Islamischen Kanzleiwesen, Kairo 1955, urkunde, nr. 20; Orhan Kurmuş, The Role of British Capital in the Economic Development of Western-Anatolia (doktora tezi, 1974), s. 88; İlber Ortaylı, Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878), Ankara 1974; a.mlf. - İlhan Tekeli, Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi, Ankara 1978; Ma'lûmat, sy. 260-261, İstanbul 1318; Bediî Nûri, "Belediyelerimiz", Mülkiye, nr. 5, İstanbul 1325, s. 21-26; Cavid Baysun, "Mustafa Reşid Paşa'nın Siyasî Yazıları", TD, sy. 15 (1960), s. 124; Steven Rosenthal, "Foreigners and Municipal Reform in Istanbul", IJMES, sy. 11 (1980), s. 227-245; Bernard Lewis - R. L. Hill - A. K. S. Lambton, "Baladiyya", EI² (İng.), I, 972-976, 978.

İlber Ortaylı

BELEK b. BEHRÂM

بلك بن بهرام

Nûrüddevle Belek b. Behrâm b. Artuk (ö. 518/1124)

Harput, Dersim ve Halep emirliklerinde bulunan ve Haçlılar'la yaptığı savaşlardaki başarısı ile ün kazanan bir Türk beyi.

Gençlik dönemine dair fazla bilgi yoktur. Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ölümünden (1092) sonra, saltanat iddiasında bulunan kardeşi Suriye Meliki Tâcüddevle Tutuş Urfa Emîri Bozan'ı öldürterek Serûc'u (Surûc) Sökmen b. Artuk'a iktâ* etmiş, o da burayı yeğeni Belek'e vermişti.

Tutuş giriştiği saltanat mücadelesinde Berkyaruk'a mağlûp olarak hayatını kaybedince Belek amcaları Sökmen ve İlgazi ile birlikte Tutuş'un oğulları Rıdvan ve Dukak arasındaki mücadelelere katıldı. Haçlılar Antakya'yı ele geçirdikten sonra bu şehri kurtarmaya gelen Kürboğa kumandasındaki Büyük Selçuklu ordusunda da görev alan Belek, kendi idaresinden memnun olmayan Serûc halkının şehri Urfa Kontu I. Baudouin'e teslim etmesiyle buradaki hâkimiyetini kaybetti (1098). Buna rağmen mücadelesini sürdüren Belek bir kısım Türkmen oymaklarını etrafına toplayarak 1100 yılında Serûc üzerine yürüdü ve Urfa'nın yeni kontu II. Baudouin de Bourg ile Serûc senyörü Foulque de Chartres'i mağlûp etti. Bu mağlûbiyet üzerine Antakya'ya giderek askerî yardım alan II. Baudouin kendisine hücum eden Belek ile Sökmen'i mağlûp ederek geri çekilmek zorunda bıraktı (1101).

Mücadele etmekten yılmayan Belek, 1104 yılında Arap asıllı Yaîş kabilesinden Fırat nehri kenarındaki Hadîse ve Âne kasabalarını aldı. Fakat Hille'nin Arap emîri Seyfüddevle Sadaka'nın müdahalesi karşısında buraları terketmek zorunda kaldı. Bu hadiseden sonra aynı yıl Haçlılar karşısında kazanılan Harran Savaşı'na amcası Sökmen ile birlikte katılan Belek ertesi yıl Hânîcâr Kalesi'ni ele geçirmeye muvaffak oldu. Belek Musul Emîri Mevdûd b. Altun Tegin'in 1110 yılında Urfa bölgesine yaptığı büyük sefere İlgazi ile birlikte katıldı. Mevdûd Harran'ı Belek'in amcası

İlgazi’ye iktâ etti. Fakat Ahlatşah Emîri Sökmen el-Kutbî buna itiraz edince İlgazi ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Neticede İlgazi’yi ele geçiremeyen Sökmen el-Kutbî Belek’i yakalayarak zincire vurdu ve Muş bölgesindeki Aydziats Kalesi’ne hapsetti. Sökmen el-Kutbî’nin ertesi yıl ölümü üzerine serbest bırakılan Belek, el-Cezîre’ye dönerek amcası İlgazi’nin hizmetine girdi. 1112 yılında Çubuk oğlu Mehmed Bey’in ölümü üzerine yanına topladığı Türkmenler’le birlikte harekete geçerek Harput (Hısnıziyâd) ve çevresindeki kasabalar hariç olmak üzere Çubuk oğlu Mehmed Bey’in sahip olduğu bütün toprakları ele geçirdi ve Palu şehrini kendine merkez yaparak yeni bir beylik kurdu.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan 1107 yılında ölünce oğullarından Tuğrul Arslan Malatya’da sultan ilân edildi. Tuğrul Arslan’ın yaşı çok küçük olduğundan annesi Ayşe Hatun, Emîr İlarslan ile evlenerek onu oğluna atabeg tayin etti. Ancak kısa bir süre sonra İlarslan’ı hapsettiren Ayşe Hatun akıllı ve cesaretli davranışlarını takdir ettiği Belek ile evlendi (1113). Malatya’ya gelen Belek Tuğrul Arslan’ın atabegi oldu. Malatya, Elbistan ve çevresini beyliğine katarak topraklarını genişletti, 1115 yılında da Harput’u ele geçirdi. Kısa bir süre içerisinde kuvvetlenmesinden endişeye kapılan Mengücükler Belek’i zayıflatmak için fırsat buldukça ülkesine girip yağmada bulunuyorlardı. Belek Mengücükoğlu’nu cezalandırmak maksadıyla Kemah ve Erzincan bölgesini istilâya başladı (1120). Mengücükoğlu Belek’e karşı mukavemet edemeyeceğini anladığından komşusu Trabzon Dükü Konstantin Gabras’tan yardım istedi. Ancak bu birleşik kuvvetler Belek tarafından Bayburt yakınlarında ağır bir bozguna uğratıldı. Esir düşen Konstantin Gabras 30.000 dinar fidye karşılığında serbest bırakıldı.

Belek, amcası İlgazi ile 1122 yılında Suriye seferine katıldı ve Haçlılar’ın elindeki Zerdenâ Kalesi’ni muhasara etti. İlgazi’nin bu sefer sırasında hastalanmasıyla Haçlılar’a karşı devam eden savaşların idaresini üzerine alan Belek, 13 Eylül 1122’de Urfa Kontu Jocelin de Courtenay ile Birecik Senyörü Galéran du Puiset’i Serûc yakınlarında mağlûp ve esir etti. Bu iki Haçlı liderini Harput’a gönderip hapsettirdi, amcası İlgazi’nin 19 Kasım 1122’de ölümünden sonra da Haçlılar’ın en büyük düşmanı haline geldi.

Belek 1123 yılında Gerger'i muhasara etti. Gerger'in idaresini elinde tutan Ermeni Mikhail Haçlı liderlerinden yardım istedi. Kudüs kralı yapılan yardım çağrısına uyarak Tel Bâşir'den hareketle Gerger'e doğru ilerlerken Fırat'ın batı kıyısında Turuş mevkiinde ansızın Belek ile karşılaştı. 18 Nisan 1123'te yapılan savaşı Türkler kazandı ve Kudüs Kralı Baudouin esir alındı. Belek'in bu muzafferiyeti bütün İslâm âleminde takdirle karşılandı ve kendisine "gazi" unvanını kazandırdı. Ancak Belek bu fırsatı iyi değerlendirip Franklar'a öldürücü darbeyi indiremedi. Onun asıl gayesi Halep'i ele geçirdikten sonra Haçlılar'la mücadeleye devam etmekti. Bundan dolayı Urfa kontluğuna karşı daha büyük bir savaşa girmedi.

Irak Selçuklu Sultanı Mahmud bu zaferden sonra Halep şehrinin menşur*unu Belek'e göndererek onu Haçlılar'a karşı savaşan İslâm ordularına başkumandan tayin etti. Kısa bir muhasaradan sonra Harran'ı amcazadesi Bedrüddevle Süleyman'ın adamlarından alan Belek, 1123 yılının Haziran ayı sonlarında da Halep'e gelerek şehri ele geçirdi. Belek Halep'te iken birçoğu Behisnili (Besni) olan elli kadar Ermeni çeşitli kıyafetler içinde Harput şehrine girerek muhafızların azlığından istifadeyle kaleyi ele geçirmeyi ve hapis tutulan Haçlı liderlerini kurtarmayı başardılar (Ağustos 1123). Ancak hapisten kurtulan Haçlı liderleri ile diğer esirler şehir halkı tarafından kuşatılan kaleden çıkmanın mümkün olmadığını anlayınca Ermeniler'den de takviye alarak kale içinde savunmaya geçtiler. Kudüs Kralı Baudouin, Urfa Kontu Joscelin'i kuvvet toplayıp süratle Harput'a dönmesi için Kudüs'e gönderdi. Bu olaylardan haberdar olan Belek hemen Harput'a geldi ve kaleyi zaptederek Kudüs kralı ve senyörler dışında bütün Haçlı askerleriyle onlara yardım eden Ermeniler'i öldürttü (Eylül 1123). Kral ve senyörleri yeniden zincire vurduran Belek onları daha emin bir yer olarak gördüğü Harran'a gönderip orada hapsettirdi. Asker toplamak için Kudüs'e gönderilen Kont Joscelin ise topladığı askerle Tel Bâşir'e geldiği sırada Belek'in Harput'u ele geçirdiğini öğrendi ve ilerlemekten vazgeçti. Belek eline geçirdiği bu fırsatı değerlendirip Haçlılar'a şiddetli bir darbe indirebilmek için asker toplamaya başladı. Bölgedeki Türkmenler'in kendisine katılmasının yanı sıra amcazadeleri olan Dâvud, Süleyman ve Timurtaş gibi Artuklu emîrleri, ailenin lideri olarak gördükleri Belek'e asker gönderdiler. Hatta Timurtaş bütün kuvvetleriyle Belek'in hizmetine girdi. Ayrıca Dımaşk Atabegi Tuğtegin kuvvetlerinin başında yardıma geldiği gibi Musul Emîri Aksungur el-

Porsukı de önemli sayıda asker gönderdi. Bu birleşik kuvvetler Haçlılar'ın elindeki Azâz Kalesi'ni muhasara altına aldı. Kale içinde çok zor durumda kalan Haçlılar âni bir çıkış hareketiyle Türkler'in üzerine saldırdılar. Bu Frank garnizonuyla onlara yardıma gelen diğer Haçlı kuvvetleri arasında kalan Türk ordusu mağlûp olarak geri çekildi. Bu harekâttan bir sonuç alamayan Belek Halep'e döndü ve burada Melik Rıdvân'ın kızı Ferhunde Hatun ile evlendi. Kral II. Baudouin ile yanındaki esirleri de Halep'e getirterek orada hapsetti. Ancak ilk fırsatta Haçlılar'dan bu son bozgunun intikamını almak isteyen Belek, bölgedeki bazı kaleleri tahkim ettikten sonra Azâz yöresine asker göndererek Meşhalâ mevkiinde Haçlılar'ı bozguna uğrattı ve Mücedded Kalesi'ni ele geçirdi (1124).

Aynı yıl Belek, itaatinden şüphe ettiği Hasan b. Gümüştegin el-Ba'lebekkî'nin elinden Menbic Kalesi'ni almak için amcazadesi Timurtaş'ı görevlendirdi. Timurtaş Hasan'ı yakaladıysa da onun kardeşi Îsâ kuvvetleriyle kaleye çekilip müdafaaya geçti. Bu duruma müdahale eden Belek bizzat gelerek kaleyi kuşattı. Zor durumda kalan Îsâ çevredeki Haçlılar'a haber gönderip yardım istedi. Urfa Kontu Joscelin başta olmak üzere Maraş Kontu Geoffroy, Keysum Kontu, Dülûk ve Râbân Senyörü Mahuis ile diğer senyör ve şövalyeler toplanıp Îsâ'nın yardımına gelmek üzere yola çıktılar. Joscelin'in 10.000 kişilik Haçlı ordusuyla yaklaşması üzerine Belek ona karşı harekete geçti. İki taraf arasında 5 Mayıs 1124 günü Menbic yakınlarında başlayan savaş Türkler'in kesin zaferiyle sonuçlandı. Bu galibiyetten sonra Belek tekrar Menbic'e döndü ve bütün geceyi ibadet ve dua ile geçirdi. Ertesi gün muhasaraya devam etti. Bu sıralarda Doğu Akdeniz sahilinde müslümanların elinde kalan tek şehir durumundaki Sur Haçlılar tarafından kuşatılmış bulunuyordu. Sur emîrinin yanı sıra Atabeg Tuğtegin'in de yardım isteği üzerine Menbic kuşatmasını Timurtaş'a bırakıp Sur şehrinin yardımına koşmaya hazırlanan Belek kaleden atılan bir okla ağır şekilde yararlandı ve aynı gün öldü (6 Mayıs 1124). Haçlılar'a karşı kazandığı eşsiz zaferlerle müslümanların gönlünde taht kuran Gazi Belek'in naaşı Halep'e getirildi ve Hz. İbrâhim'in makamı önüne defnedildi. Hıristiyanlar'ın korkulu rüyası haline gelen Belek Gazi'nin ölümü bütün İslâm âlemini mateme boğdu.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538 (haz. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 43-48, 100, 113, 115-118, 120; İbnü'l-Ezrak el-Fârikı, Târîhu Meyyâfârikın s. 213, 278; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, s. 267, 299, 319-320, 464, 468-469, 483, 488-489; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 351, 356-358, 374; Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 271-274, 277; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 101, 106, 119; a.mlf., "Balak", EI² (İng.), I, 983; a.mlf., "Belek", UDMİ, IV, 840-842; İmâdüddin Halîl, el-İmârâtü'l-Artukiyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1980, s. 106, 205, 235, 264-278; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. 123, 127, 149, 169, 171-172; a.mlf., "Artukoğlu İl-Gazi", TTK Belleten, XXVI/104 (1962), s. 666 vd.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 132-137, 140 vd., 170, 172; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi 1118-1146, Ankara 1987, s. 20, 25-32, 34-40, 42, 44-45, 47-53, 55-57, 59, 63, 73, 82, 96, 100, 110, 153; Mükrimin Halil Yınanç, "Belek", İA, II, 468-473.

Coşkun Alptekin

BELEN

Hatay iline bağlı ilçe merkezi.

Belen Türkçe'de "iki dağ arasındaki yer, geçit" anlamına gelir. Anadolu'da bu isimde pek çok yer adına rastlanmaktadır. Kelime kaynaklarda Bilân ve Beylân (بيلان) şeklinde de geçmektedir. Evliya Çelebi kasabadan bahsederken "Türkmen lisanında yokuş olan yere belen dendiğini" belirtir. Kaynaklarda Bakrasbeli olarak geçen bu yerin aslında Belen köyü olduğu söylenebilir.

Amik ovasını Akdeniz'e bağlayan Antakya-İskenderun yolu üzerinde Amanos dağlarının geçit noktasında yer alan Belen'in adına ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman zamanında rastlanmaktadır. Nitekim 959 (1551) yılında Bakrasbeli olarak anılan bu yerde Kanûnî bir köy kurup bir cami, bir han ve hamam ile bir imaret inşa ettirmiş ve halkını da tekâlîf*-i örfiyyeden muaf tutmuştu (Kâtib Çelebi, s. 597). Belen'de yapılan bu sosyal tesisler ve halkının vergilerden muaf

tutulması, önemli bir geçit ve derbend* yeri olan bu mahallin, hemen yakınında eski bir yerleşim merkezi durumundaki Bağrâs'a rağmen kısa zamanda gelişmesini sağlamıştır. Evliya Çelebi 150 akçelik bir kaza olduğunu belirttiği Belen'in merkezinde üzeri toprakla örtülmüş 700 ev, kubbesi kurşun kaplı bir cami, biri mâmur biri harap iki han, bir hamam ile kırk elli kadar dükkân bulunduğunu ve 3000 nüfusu olduğunu kaydetmektedir. Öte yandan 1770 yılında Adana sancağı beyi Abdurrahman Paşa tarafından Belen'e yeni nüfus iskân edilmiş, böylece kasaba biraz daha gelişmiştir.

Belen XIX. yüzyılda Halep vilâyetinin Payas sancağı içerisinde bir kaza merkezi durumunda idi. Ahmed Cevdet Paşa'nın belirttiğine göre bu sırada İskenderun'la birlikte 1729 hânesi müslüman, 312 hânesi de hıristiyan olmak üzere toplam 2041 hânelik bir nüfusu vardı. Nitekim 1871 tarihli Halep vilâyeti salnâmesinde Bakras, Şembenek (شمبنك), Muhlis Ali, Kinsa ve Hamar adlarında beş mahalleden meydana geldiği ve İskenderun

İskelesi'yle beraber kazada toplam otuz köy bulunduğu kaydedilmektedir. Ayrıca kaza merkezinde iki cami, beş mescid, bir medrese, dört kilise, yirmi beş çeşme, dört mektep, iki hamam, 260 dükkân, elli mağaza, dört han, on altı değirmen, on dört fırın, altı debbağhâne, iki boyahane, 200 bağ ve 600 bahçe yer almaktaydı. 1890 yılı salnâmesinde ise toplam 8622 nüfus bulunduğu ve ahalisinin Türkçe konuştuğu belirtilen Belen'de bir hükümet konağı, bir cami, dört mescid, bir medrese, bir kilise, otuz beş çeşme, 150 dükkân, yirmi beş mağaza, on iki han, dört değirmen, dokuz fırın, beş debbağhâne, 1827 ev, bir eczahane ve iki hamam bulunduğu kaydedilmektedir. Aynı tarihlerde (1891) kasaba hakkında bilgi veren Vital Cuinet, kasaba nüfusunu 4000 müslüman ve 200 hıristiyan olarak vermekte, kasabada bir cami, beş mescid, bir medrese, bir kilise, on yedi çeşme, 700 ev, 110 dükkân, üç mağaza, iki han ve beş fırının yer aldığını belirtmektedir. Öte yandan Evliya Çelebi tarafından da bağ ve bahçelik bir yer olarak belirtilen Belen kazasında 1900 tarihli salnâmeye göre buğday, arpa, çavdar, darı gibi tahıl ürünleriyle pamuk, meyan kökü, incir, ceviz, badem, nar, kavun, karpuz, elma, armut ve üzüm yetiştirilmekteydi. Ayrıca koyun ve keçi beslenmekte, kümes hayvanlarından ördek besiciliği ilk sırada gelmekteydi.

Belen 1939'da Hatay'ın anavatana katılmasıyla İskenderun'a bağlı bir nahiye merkezi halinde teşkilâtlandırılmış, 1940'ta yapılan sayımda nüfusu 1153 olarak belirlenmiştir. 1965'te nüfusu 4387'ye, 1980'de 9440'a, 1985 sayımında ise 15.629'a yükselmiştir. Bu gelişmesinin sonucunda da 9 Mayıs 1990 tarihinde kabul edilen 3642 sayılı kanunla ilçe merkezi yapılmıştır.

Belen ilçesi tek bucaktan ibaret olup on köyü vardır. İlçede 1990 sayımına göre 22.893 nüfus yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 597; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 48; Cuinet, III, 221-222; Haleb Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 111-112; a.e.

(1307), s. 150-151; a.e. (1318), s. 234-235; Cevdet, Tezâkir, III, 223; Abdurrahman Hibrî, “Menâsik-i Mesâlik” (nşr. Sevim İlgürel), TED, sy. 6 (1975), s. 120; Vahit Çabuk, “Pîrî Reis, Abdurrahman Hibrî, Kâtip Çelebi ve Evliyâ Çelebi’ye göre İskenderun ve Çevresi”, TK, sy. 166 (1976), s. 35-46; Kamûsü’l-a‘lâm, II, 1443; Besim Darkot, “Belen”, İA, II, 473-475; J. Parry, “Beylan”, EI² (İng.), I, 1134-1135.

Yusuf Halaçoğlu

BELENSİYE

بلنسية

Beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan ve bugün Valencia adıyla anılan İspanya'nın üçüncü büyük şehri.

Endülüs Arapları'nın Belensiye dedikleri şehir, milâttan önce 138 yılında Romalılar tarafından Valentia Edetanorum adıyla İspanya'nın doğusundaki Turia veya Guadalaviar nehri (Vâdilebyâr) kıyısında askerî garnizon olarak kurulmuştur. Daha önce ise o bölgenin Grekler ve Kartacalılar tarafından iskân edildiği bilinmektedir. Akdeniz sahiline 4 km. uzaklıkta olup ülkenin pamuk, pirinç, mısır, sebze ve meyve başta olmak üzere çeşitli tarım ürünlerinin yetiştirildiği en verimli topraklara sahip şehirlerinden biridir. Ayrıca Barselona'dan sonra önemli bir ticaret ve sanayi merkezi haline gelmiştir; nüfusu 1986 sayımına göre 763.949'dur.

Şehir 95 (714) yılında müslümanlar tarafından fethedildi; ancak merkezî idareye tam olarak bağlanamadı. Çünkü Berberîler Emevî otoritesini kabul etmeyip kendi başlarına hareket ediyorlardı. Hatta Miknâse Berberîleri'nden Şakyâ adıyla meşhur Abdullah b. Muhammed (Abdullah b. Abdülvâhid) Ehl-i beyt'ten olduğunu iddia ederek Endülüs'ün doğusunda bu bölgede büyük bir ihtilâl başlattı (152/769) ve Emevî hâkimiyetinin ilk dönemlerinde üzerine gönderilen birkaç orduyu bozguna uğrattıysa da sonunda kendi adamları tarafından öldürüldü. Hakem b. Hişâm zamanında (796-822) Belensiye Emîr Abdullah el-Belensî tarafından Endülüs Emevî hâkimiyetine sokuldu. Fakat Abdurrahman en-Nâsır devrinde (912-961) tekrar karışıklıklar çıktı ve daha sonra şehir, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışı sırasında mülûkü't-tavâiften Âmirîler'in âzatlıları Mübârek ve Muzaffer el-Âmirî'nin eline geçti (401/1010-11). Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un torunu Abdülazîz b. Abdurrahman'ın 1021'de merkezi Belensiye olmak üzere kurduğu Âmirîler hânedanı bazı fâsılalarla 1094 yılına kadar varlığını sürdürdü. İspanyollar'ın meşhur destan kahramanı Rodrigo Diaz de Vivar 1094'te şehri ele geçirerek başta Belensiye hâkimi Kadı İbn Cehhâf olmak üzere pek çok müslümanı öldürtüp şehirde ve

civarında oturanları haraca bağladı. Onun 1099'da ölümüyle karısı Ximena'nın eline geçen Belensiye 1102'de Murâbıtlar tarafından zaptedildi ve

VI. (XII.) yüzyılın ortalarına kadar onların idaresinde kaldı. Daha sonra Muhammed b. Sa'd b. Merdenîş Belensiye'ye hâkim oldu (1147). Ancak dört yıl sonra meydana gelen halk isyanı sonucu yönetimden uzaklaştırıldı ve şehir bu tarihten itibaren Muvahhidler'e tâbi mahallî emîrler tarafından idare edilmeye başlandı. Nihayet Belensiye Kurtuba'dan iki yıl sonra Aragon Kralı I. Jacques tarafından ele geçirilerek hıristiyan topraklarına katıldı (1238). Bundan sonra halkın büyük bir kısmı hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam etti. Ancak müslümanlar çok zulüm gördüler ve hıristiyan olmaya zorlandılar; dinlerini değiştirmeyenler ise zamanla sürgün edildiler. O sırada Belensiye ve çevresinde yaşayan müslümanların sayısı 100.000'den fazla idi.

Bugün Belensiye'de İslâmî döneme ait çok az eser vardır. Bunlar arasında özellikle büyük kilise yakınındaki hamam kalıntıları zikredilebilir. Rivayete göre İspanya'da ilk matbaa 1474'te bu binada kurulmuştur. İslâm hâkimiyeti sırasında Belensiye'de pek çok bilgin ve düşünür yetişmiştir. İbnü'l-Ebbâr, İbn Halesa ve Ebü'l-Mutarrif b. Umeyre bunlar arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân, s. 106; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 490-491; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Mucib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Kahire 1368/1949, s. 122, 132, 163, 208-209; Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Ebbâr, el-Hulletü's-sîrâʾ (nşr. Hüseyin Mü'nis), Kahire 1963, II, 230-233; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, Beyrut 1980, II, 83; İbn Haldûn, el-İber (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1956, IV, 268-273, 347; Himyerî, er-Ravzü'l-mitâr (nşr. İhsân Abbas), Beyrut 1975, s. 98-100; İbnü'l-Hatîb, Amâlü'l-alâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, II, 194-205; A. Piles, Valencia Arabe, Valencia 1901; M. Pidal, La Espana del Cid, Madrid 1947; M. Abdullah İnân,

Düvelü't-tavâif, Kahire 1380/1960, s. 221-241; a.mlf., el-Âsârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâkıye, Kahire 1381/1961, s. 93-98; R. Dozy, Spanish Islam (trc. F. G. Stokes), London 1972, s. 202, 204, 576, 595, 693, 717; M. de Epalza - R. Petit, Etudes sur les Morisques Andalus, Madrid 1973, s. 66-68, 89-102; A. C. Chejne, Muslim Spain, Its History and Culture, Minnesota 1974, s. 53, 56, 73, 77, 89, 98, 115, 123, 164, 192, 227, 280, 289, 319, 348, ayrıca bk. İndeks; Hâlid es-Sûfî, Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs: el-feth ve asrü'l-vülât, Bingazi 1980, s. 68-72; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 97-98, 100, 109-110, 113, 134, 148, 249, 262-263, 278, 292; E. Lévi-Provençal, "Valensiye", İA, XIII, 176-178; a.mlf., "Balansiya", EI² (İng.), I, 985-986; a.mlf., "Belensiye", UDMİ, IV, 858-860.

İbrâhim Harekât

BELEVÎ, Abdullah b. Muhammed

عبد الله بن محمد البلوي

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Umeyr el-Medînî el-Belevî

Sîretü Ahmed b. Tolûn adlı eseriyle tanınan Mısırlı tarihçi.

Muhtemelen Kahire’de doğdu ve orada büyüdü. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber IV. (X.) yüzyılda yaşadığı anlaşılmaktadır. Kahtânî asıllı Kudâa kabilesinin Belî koluna mensuptur. Suriye’de yaşayan Belî kabilesi mensupları Hz. Ömer zamanında Mısır’a sürülmüştü.

İbnü’n-Nedîm el-Fihrist’inde Belevî’den kısaca bahseder ve birkaç eserinin adını sayar. Bazı müellifler Belevî’nin hadis rivayetinde yalan söylediğini ve hadis uydurduğunu ileri sürerler. Belevî hakkında araştırma yapan Muhammed Kürd Ali ise onun İsmâilî düşünceyi benimsemiş bir fakih ve vâiz olduğunu söyler. Ancak Abdülhamîd el-Abbâdî ve diğer bazı araştırmacılar İsmâilî bir müellifin Ahmed b. Tolun gibi Sünnî bir hükümdar hakkında eser yazmayacağı gerekçesiyle onu eleştirirler.

Belevî’nin en önemli eseri Sîretü Ahmed b. Tolûn olup sadece Tolunoğulları hânedanının kurucusu Ahmed b. Tolun hakkında değil aynı zamanda oğlu Abbas, gulâm*ları, III. (IX.) yüzyıl Mısır ve Yakındoğu tarihiyle Abbâsî Halifeliği hakkında yazılmış birinci elden önemli bir kaynaktır. Eser, daha önce İbnü’d-Dâye’nin (ö. 334/945-46) yazdığı ve İbn Saîd el-Mağribî’nin (ö. 685/1286) el-Mugrib fî hule’l-Magrib’de özetlediği Sîretü Ahmed b. Tolûn ile Kitâbü’l-Mükâfee, İbn Zûlâk’ın Ahbâru Sîbeveyh el-Mısrî, Kindî’nin el-Vülât ve’l-kudât gibi eserlerinden daha geniş bilgiyi ihtiva etmektedir. Belevî Sîretü Ahmed b. Tolûn’u istek üzerine kaleme aldığını belirtir, ancak bu teklifin kimden geldiği hakkında bilgi vermez. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’ın öldürülmesinden bahsetmesi dikkate alınırsa eserini 320 (932) yılından sonra yazdığı söylenebilir. Belevî’nin tek yazma nüshası Dımaşk’ta Zâhiriyye

Kütüphanesi’nde (Tarih, nr. 242) mevcut olan bu kitabı 1935 yılında Muhammed Kürd Ali tarafından bulunmuş ve uzun bir girişle yayımlanarak ilim âlemine tanıtılmıştır (Dımaşk 1358/1939). Eser daha sonra Mektebetü’s-Sekafeti’d-dîniyye tarafından tekrar basılmıştır (Kahire, ts.). Belevî zaman zaman İbnü’d-Dâye’nin eserinden iktibaslarda bulunur. Belevî’nin Mısır’da ilk defa Ahmed b. Tolun tarafından kurulan Dîvân-ı İnşâ’daki resmî evraklardan ve günümüze intikal etmeyen birçok kaynaktan faydalanmış olması eserine ayrı bir önem kazandırmaktadır. Müellif bu eserinde Ahmed b. Tolun’u açıkça tenkit etmek yerine imalarda bulunmayı tercih eder. Buna karşılık onun iyi taraflarını, siyasî ve idarî sahada yaptıklarını ayrıntılı olarak verir.

Kıssalar anlatarak tarih öğretmeyi prensip edinen Belevî’nin kendine has bir üslubu ve tarihçilik anlayışı vardır. Olayları çağdaşlarına göre oldukça ayrıntılı biçimde anlatır. Rivayet ve haberleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirerek kendi görüşlerini söyler, duygu ve düşüncelerini dile getirir. O devirdeki tarihçilerin yaptığı gibi rivayetleri senedleriyle birlikte nakleder. Başka kaynaklardan yaptığı iktibasları özet halinde verirken İbnü’d-Dâye’den naklettiği bilgileri genellikle kendi ibaresiyle kaydeder. Mısır’da yazılan en eski tarihlerden biri olan Sîretü Ahmed b. Tolûn’da haraç, şurta*, posta ve adliye teşkilâtı vb. hakkında orijinal ve aydınlatıcı bilgiler mevcuttur. Eser sade ve akıcı bir üslûpla kaleme alınmıştır.

Belevî’nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: Kitâbü’l-Ebvâb, Kitâbü’l-Marife, Kitâbü’d-Dîn ve ferâizuhû, Rihletü’ş-Şâfiî (İbnü’n-Nedîm, s. 273; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, s. 162).

BİBLİYOGRAFYA

Belevî, Sîretü Ahmed b. Tolûn (nşr. Muhammed Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü’s-Sekafeti’d-dîniyye), nâşirin girişi, s. 3-30; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 273; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, VI, 134; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 162-168; a.mlf., “Mahtûtât ve matbûât: Sîretü Ahmed b. Tolûn”, MMİADm., XVI/1-

2 (1941), s. 73-76; Ebü’l-Kasım el-Mûsevî el-Hûî, Muʿcemü ricâli’l-hadîs, Beyrut 1403/1983, X, 303-304; Abdülhamîd el-Abbâdî, “Sîretü Ahmed b. Tolûn li-Ebî Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Medînî el-Belevî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, I, İskenderiye 1943, s. 1-9; G. E. Shayyal, “al-Balawı”, EI^{2} (İng.), I, 990; F. Rosenthall, “İbn al-Daya”, EI^{2} (İng.), III, 745-746.

Abdülkerim Özaydın

BELEVÎ, Ebü'l-Haccâc

(bk. EBÜ'l-HACCÂC el-BELEVÎ)

BELEVÎ, Hâlid b. Îsâ

خالد بن عيسى البلوي

Ebü'l-Beka Alemüddîn Hâlid b. Îsâ b. Ahmed el-Belevî (ö. 780/1378 [?])

Endülüslü seyyah, kadı ve şair.

Hicaz bölgesinden Mağrib ve Endülüs'e göç eden Arap asıllı Belî kabilesine mensuptur. Babasının kadılık yaptığı Gırnata'ya bağlı küçük bir kasaba olan Kantûriye'de (Cantoria) doğdu. İlk tahsilini babasından ve doğduğu şehrin diğer âlimlerinden yaptı; daha sonra Gırnata'ya giderek öğrenimine devam etti. 736'da (1335) yirmi üç yaşlarında iken Hicaz'a gitti ve hac farîzasını ifa ettikten sonra dönüşte uğradığı Tunus'ta iki yıl kalarak Sultan Ebû Yahyâ b. Ebû Zekeriyyâ el-Hafsî'nin kâtipliğini yaptı. 1341'de Kantûriye'ye döndü ve aynı yıl kadı tayin edildi. Daha sonra bu görevine Berşâne'de (Purchena) devam etti. Bu sırada Tâcü'l-mefrık, adlı eserini gözden geçirip tamamlama imkânı buldu. Ölüm tarihi kesin olarak belli değildir.

Başta İbnü'l-Hatîb olmak üzere çağdaşlarınca övgü ile anılan Belevî'nin en önemli eseri Tâcü'l-mefrık fî tahliyeti ulemâi'l-meşrık, adlı seyahatnâmesidir. Dört yıl dokuz ay on iki gün süren yolculuğunda günü gününe kaydettiği notlardan meydana gelen bu eserinde müellif uğradığı yerler hakkındaki gözlemlerini, tanıştığı âlim ve şairleri anlatmış, onların sosyal ve fikrî hayatlarından bahsetmiş ve eserlerinden alıntılar yapmıştır. İbn Cübeyr'in erRihle'sinden nakil yaptığı söylenmekte ise de (Brockelmann, II, 226; Seyyid Abddülazîz Sâlim, s. 230) bu doğru değildir. Zira İbn Cübeyr ile Belevî'nin uğradıkları yerler aynı olsa bile seyahatlerinde takip ettikleri güzergâhlar farklıdır. Eserlerindeki ifade ve muhteva benzerliği ise anlatılan şeylerin aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Belevî seyahatnâmesini edebî sanatlar yönünden zengin, secili, şerh ve açıklama cümlelerinin çokça tekrar edildiği bir üslûpla kaleme almıştır. Eserini yazarken gözlemlerine ve görüştüğü âlimlerden aldığı bilgilere dayanmış, gezdiği şehirlerin tarihî eserleri,

mescidleri ve medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.

Tarihî, edebî, içtimaî ve ilmî açıdan büyük değeri haiz olan Tâcü'l-mefrık, İbn Nübâte'nin divanını, Şehâbeddin İbn Ebü's-Senâ el-Halebî'nin şiir mecmuasını ve daha pek çok kitabın adını Endülüs ve Mağrib'e ilk haber veren eserdir. Tâcü'l-mefrık, ilk yazılışından sonra müellifi tarafından gözden geçirilip yeniden kaleme alınmış (1366), daha sonra da torunu Ali b. Ahmed b. Hâlid tarafından istinsah edilmiştir (1416). Eserin günümüze ulaşan nüshaları bu üç ayrı nüshadan istinsah edildiğinden aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Seyahatnâmenin Ali b. Ahmed tarafından yazılan nüshası Rabat'ta Karaviyyin Camii Kütüphanesi'ndedir. Tâcü'l-mefrıḳ'ın ayrıca Rabat Umumi Kütüphanesi'nde dört, Melik Kasrı Kütüphanesi'nde bir, Miknâs Zeydâniyye Kütüphanesi'nde bir adet olmak üzere muahhar tarihli altı nüshası daha bilinmektedir (bk. Tâcü'l-mefrık, nâşirin mukaddimesi, I, 11-12). Hasan es-Sâih tarafından tahkik edilen eser, mukaddime ve fihrist ilâvesiyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Rabat, ts.).

Belevî Tâcü'l-mefrıḳ'ta, şeyhlerinin rivayetlerini topladığı bernâmec*, kaside ve kıtalarından meydana gelen divan, rahmet hadisi diye bilinen, "Allah Teâlâ rahmetini yüz parça yaptı da doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi. İşte bu bir parça rahmet sebebiyle bütün mahlûklar birbirlerine şefkat gösterirler. Hatta kısrak - yavrusunu emzirirken-dokunur korkusuyla bir ayağını yukarı kaldırır" (Buhârî, "Edeb", 19) meâlindeki hadisinin tahrîc*ine ayırdığı bir risâle, Buhârî'nin sülâsiyyât*ını ihtiva eden bir kitap ve çeşitli şairlerin şiirlerinden seçerek bir araya getirdiği bir mecmuasından bahsetmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Edeb", 19; Belevî, Tâcü'l-mefrık fî tahliyeti ulemâi'l-meşrıḳ (nşr. Hasan b. Muhammed es-Sâih), Rabat, ts. (Dâru İhyâi'l-İslâmî), I-II; a.e., nâşirin mukaddimesi, I, 1-139; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980; Lisânüddin, el-Ketîbetü'l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983,

Mukaddime, s. 15; a.mlf., el-İhâta fî ahbâri Gırnâta (nşr. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 1393-97/1973-77, I, 500-502; İbn Haldûn, el-İber, II, 247; İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-iktibâs, Rabat 1973-74, I, 186-192; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), Kahire 1329-30 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 115; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 532-533; VII, 112-115; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 229; Tecrid Tercemesi, XII, 126; Brockelmann, GAL, II, 226; Suppl., II, 379; Îzâhu'l-meknûn, I, 210; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IV, 97; a.mlf., Muʿcemü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1406/1986, I, 176; Seyyid Abdülazîz Sâlim, et-Târîh ve'l-müerrihûne'l-Arab, İskenderiye 1967, s. 229-231; Sarton, Introduction, III/1, s. 807; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, V, 19-21; VI, 81, 563; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), II, 297; Hasan b. Muhammed es-Sâih, "Ebü'l-Beka el-Belevî", el-Bahsü'l-ilmî, sy. 1, Rabat 1964, s. 191-195.

Mehmet Aykaç

BELGELER

Tarihî vesikaların neşri için Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanan dergi.

Daha önce tarihî vesikaların neşri maksadıyla Maarif Vekâleti tarafından 1941 Haziranında yayımlanmaya başlanan Tarih Vesikaları adlı dergi 1949 Mayısına kadar devam etmiş ve yeni seri olarak Ağustos 1955, Ocak 1958 ile Mart 1961'de üç sayı daha yayımlandıktan sonra bir daha çıkmamıştır (bk. TARİH VESİKALARI). Türk tarihinin yazılı belgelerini gün ışığına çıkarmaya devam etmek maksadıyla Türk Tarih Kurumu Belgeler adıyla yeni bir dergi yayımlamaya girişmiş, alt başlığı Türk Tarih Belgeleri Dergisi olan bu yayının ilk sayısı 1 Ocak 1964'te çıkmıştır.

Türk Tarih Kurumu'nun genel sekreteri Uluğ İğdemir'in yazdığı önsözde Belgeler'in hangi düşünceyle hazırlandığı ve programının ne olacağı açıklanmıştır. Burada kaydedildiğine göre Atatürk 1935 yılı yazında Türk Tarih Kurumu'na yolladığı çalışma programında çeşitli yerlerde dağınık halde bulunan tarihî bütün vesikalar, el yazmaları, kitâbeler, vakfiyeler ve mahkeme sicillerinin modern ve geniş bir binada toplanarak tasnif ve tanzim edilmesi, bu vesikaların uzmanlar

tarafından incelendikten sonra tarihî değer ve önemine göre, külliyat halinde ve Türk tarihi malzemeleri serisi şeklinde yayımlanması gerektiğine işaret etmişti.

Bu istek 1947 yılı sonlarında Tarih Kurumu'nun dört üyesiyle iki yabancı ilim adamının bir önerisiyle tekrarlanmış, Başbakanlık Arşivi'ndeki bazı defterlerin fotokopileri istenerek ilk çalışmalara başlanması teklif edilmiştir. Ancak 1954'te "Türk Tarihi Arşivi" başlığı ile bir dergi yayımlanması uygun görülerek 1958'de yönetmeliği hazırlanmış ve ilk yazının 1963'te teslim edilmesi üzerine Belgeler'in birinci sayısı 1 Ocak 1964'te çıkarılmıştır. Belgeler, daha önce çıkan Tarih Vesikaları boyunda (20x27,5 cm.) değişik sayfa sayısı ile bastırılmıştır. 1. sayıdaki tek vesika, Ömer Lutfi Barkan'ın "894 (1488-89) Yılı Cizyesinin Tahsilâtına Ait Muhasebe

Bilançoları" başlıklı çalışmasıdır. 2. sayıya (Temmuz 1964) Tayyib Gökbilgin "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanûnî Sultan Süleyman Devri Belgeleri", B. Sıtkı Baykal "Âyânlık Müessesesi...", Halil Sahillioğlu "XVII. Asrın İlk Yarısında İstanbul'da Tedavüldeki Sikkelerin Râici", Ömer L. Barkan "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları" başlıklı yazıları ile katılmışlardır. Bunlardan sonuncusu, çok hacimli bir çalışmadır (s. 235-377). 3-4. sayıya (1965, baskı 1967), Halil Sahillioğlu "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi", Yakup Mughul "Portekizliler'le Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika", Halil İnalcık "Adaletnâmeler" başlıklı araştırmalar ve vesika neşriyle katılmışlardır. 5-6. sayıda (1966, baskı 1968) yalnız Ömer L. Barkan'ın "Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)" başlıklı çok hacimli (s. 1-479) yazısına ve vesika takdimine yer verilmiştir. 7-8. sayıda (1967, baskı 1969) H. Sahillioğlu'nun "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", Cüneyt Ölçer'in "Nadir Birkaç Osmanlı Sikkesi", Cengiz Orhonlu'nun "Osmanlı Teşkilâtına Ait Küçük Bir Risâle", Bekir S. Baykal'ın "Osmanlı İmparatorluğunda XVII ve XVIII. Yüzyıllar Boyunca Para Düzeni İle İlgili Belgeler", Şerafettin Turan'ın "Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri"; 9-12. sayıda (1968-1971) yalnız Tayyib Gökbilgin'in "Venedik Arşivi'ndeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler" ile Celâl Dinçer'in "Osmanlı Vezirlerinden Hasan Fehmi Paşa'nın Anadolu'da Bayındırlık İşlerine Dair Hazırladığı Layiha" başlıklı yazıları yer alır. 13. sayıda (1979) sadece Ömer L. Barkan'ın yine çok hacimli (s. 1-380) "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", 14. sayıda (1980-1981) Halil İnalcık'ın "Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler" (s. 1-91) başlıklı yazıları bulunmaktadır. 15. sayıda (1981-1986) İsmail Aka "Timur'un Ankara Savaşı (1402) Fetihnâmesi", İ. H. Uzunçarşılı "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hıref Defteri", İsmet Kayaoğlu "Beşir Ağa Vakfı", Münir Aktepe "II. Mahmud Devrinde Osmanlı-Sardunya Münasebetlerine Dair Bazı Belgeler", Musa Çadırcı "Hüseyin Avni Paşa'nın Terekesi" hakkındaki belgeleri yayımlamışlardır. 16. sayıda (1987, baskı 1988) Selâmi Pulaha ile Yaşar Yücel "I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları", Münir Aktepe "II. Mahmud Devri Osmanlı İmparatorluğu ile Sardunya Krallığı Arasındaki Münasebetlere Dâir İrâde-i Seniyyeler", Fethi Tevetoğlu "Ali Fethi Okyar'ın Günlük Hâtıraları" ile

ilgili belgeleri yayımlamışlardır. 17. sayıda (1988) Halil İnalcık'ın 14. sayıdaki makalesinin devamı, Halil Sahillioğlu'nun 3-4. sayıdaki makalesi, Cüneyt Ölçer ve B. Sıtkı Baykal'ın 7-8. sayıdaki makaleleri, Mehmet Akif Erdoğru'nun "Beyşehir Sancağı İcmal Defteri", Münir Aktepe'nin 15 ve 16. sayılardaki yazılarının devamı, Tevfik Güran'ın "Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi" ve Kemal Beydilli'nin "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler" başlıklı yazıları yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice

BELGRAD

Sırbistan Federe Cumhuriyeti'nin ve Yugoslavya'nın başşehri.

Tuna ve Sava nehirlerinin birleştiği kesimdeki plato üzerinde kurulmuştur. Kuzey ve Orta Avrupa'yı Karadeniz ve Ege denizine bağlayan tabii yollar üzerinde bulunduğundan eski dönemlerden beri önemli bir yerleşim merkezidir.

Sırpça Beograd "beyaz şehir" mânasına gelir. Serhad şehri olması sebebiyle Osmanlılar tarafından "dârülcihad" olarak tavsif edilmiş, diğer Belgrad'lardan ayırt edilmesi için de Tuna Belgradı ve Üngürüs Belgradı gibi adlarla anılmıştır.

Bugünkü Belgrad'ın yer aldığı alan Neolitik devrin ilk zamanlarında iskân görmüş, milâttan önce IV. yüzyılda Kelt kabilelerinin bölgeye yerleşmesinden önce de özellikle Tuna ve Sava nehirlerinin kıyılarında, kuzeyden gelen çeşitli göçlerin etkisiyle farklı bir etnik yapıya sahip olmuştur. Milâttan önce III. yüzyılda bir Kelt kabilesi olan Scordisci Tuna nehri kıyısında, bugün Belgrad'ın bir banliyösü olan Karaburma mevkiinde ilk yerleşim merkezini kurmuştur.

Romalılar bu bölgeye İlkçağ'ın son yıllarında geldiler ve Sava nehrinin Tuna ile birleştiği noktanın yukarısında Belgrad'ın eski yerleşim yeri olan Singidinum'u kurdular. Şehir, özellikle milâttan sonra I. yüzyılın sonlarında burada kurulan askerî kampın etrafında gelişmiş ve bu gelişmede Tuna üzerinde bulunan donanma üssünün de büyük katkısı olmuştur. Fakat II. yüzyılda belediye, III. yüzyılda koloni seviyesine getirilmiş olmakla birlikte IV. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlamış ve 441'de de Hunlar tarafından tamamen tahrip edilmiştir.

Singidinum V. yüzyılın ikinci yarısında sık sık Gotlar, Gepidler ve Herullar'ın saldırısına uğradı. Bizans İmparatoru I. Justinien yıkılmış olan şehrin etrafını surlarla çevirip tahkim ettirdiyse de bu yeni kale de sık sık vuku bulan saldırılarla tahrip edildi. Avarlar'ın 568'de Panonia'yı ele

geçirmesinden sonra durumu daha da kötüleşen Singidinum, Bizanslılar'la Avarlar arasındaki çarpışmalarda devamlı savaş alanı oldu ve nihayet VII. yüzyılın başlarında Avar ve Slavlar'ın saldırılarıyla tamamen yıkıldı. Bundan sonra şehrin tarihi bir müddet meçhul kalmaktadır. Singidinum harabeleri üzerinde inşa edilen Ortaçağ Belgradı'nın kuruluşu konusunda çok az şey bilinmektedir. 878 tarihli bir belgede ilk defa Slav kökenli Belgrad ismiyle bir piskoposluk merkezi olarak zikredilmektedir. Bundan sonraki yüzyıllarda Bulgarlar, Bizanslılar ve Macarlar arasında sık sık el değiştirmiştir. 1354'te Sırp Kralı Stefan Duşan tarafından zaptedilen Belgrad, onun ölümünden sonra tekrar Macar idaresine girerek Maçva eyaletine bağlandı. 1403'te Prens Stefan Lazareviç şehri Macarlar'dan

geri aldı ve Osmanlılar'ın Sırbistan sınırlarına yaklaşması üzerine idare merkezini Kruşevaç'tan, kısa sürede devletin politik, askerî ve kültürel merkezi haline gelen bu şehre nakledip etrafını surlarla çevirdi. Bu dönemde Belgrad Kalesi'nin yukarı kesiminde Prens Stefan'ın sarayı, aşağı kesiminde asıl şehir ve güneyinde de bir dış mahalle bulunuyordu. Daha sonra Sırp despotu Corc Brankoviç Belgrad'ı Macarlar'a terkederek idare merkezini Semendire'ye taşıdı.

Belgrad Osmanlılar tarafından ilk defa II. Murad zamanında kuşatıldı. 1441 yılında karadan ve Tuna nehrinden başlatılan ve altı ay süren kuşatma, karşılaşılan mukavemet ve orduda görülen salgın hastalık gibi sebeplerle kaldırıldı. İkinci kuşatma ise Fâtih Sultan Mehmed tarafından yapıldı. Bizzat padişahın da katıldığı ve yaralandığı savaşta Osmanlı ordusu bir sonuç alamadı. Nihayet şehir Kanûnî'nin Macaristan'a yaptığı sefer sonunda fethedildi (1521) ve ahalisinin bir kısmı İstanbul'a gönderilerek bugün Belgrad ormanları ve Belgrad Kapısı adıyla bilinen yerlere iskân edildi. Kanûnî fetihten sonra kaleyi Semendire sancağı ile birlikte Yahyâpaşazâde Bâlî Bey'e tevcih etti ve burası sancak merkezi oldu. Budin eyaletinin teşekkülünden (1541) sonra da sancak bu eyalete bağlandı. Padişah Belgrad'ın tamiri ve yeniden inşası için emir vererek cami, mescid ve imaret yapılmasını istedi. Ayrıca kalesi tahkim edilip askerî bir garnizon haline getirildi ve Tuna'dan donanma ile desteklenerek buraya Sırp asıllı 385 martolos (Tuna'da Türkler hesabına korsanlık yapan hıristiyan denizciler) yerleştirildi. Belgrad 1541'de Budin'in alınışına kadar Osmanlılar'ın Avrupa içlerine doğru yapacakları fetihler için önemli bir

askerî üs teşkil etmiştir. 1536'da şehirde dört cami etrafında kurulmuş dört müslüman mahallesi vardı; XVI. yüzyılın ortalarından itibaren müslüman mahalle sayısı on altıya ulaştı (1560) ve şehir İslâmî hüviyet kazandı, ayrıca ticarî bir antrepo haline geldi. Sigetvar Seferi'nde ölen Kanûnî'nin cenazesi Belgrad'a getirildi ve Hünkâr tepesi denilen yerde namazı kılındı; II. Selim'e de burada biat edildi. Yine III. Mehmed Macaristan seferine giderken Belgrad'a gelmiş ve Eğri üzerine buradan hareket etmiştir. XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın başlarında önemli bir gelişme dönemi geçiren Belgrad Evliya Çelebi'ye göre 98.000 nüfusa sahipti. O dönemde büyük bir karargâha dönüşen şehirde askerî maksatlarla inşa edilmiş zahire ambarları, tophane, baruthane gibi binalar bulunuyor ve Tuna'daki donanma kumandanı da burada oturuyordu. 217 cami, on üç mescid, on yedi tekke, dokuz dârülhadis, sekiz medrese ve yedi hamamın yer aldığı Belgrad'daki altı kervansaray, yirmi bir han ve 3700 dükkândan oluşan Sûk-ı Sultânî adlı çarşı ile diğer çarşılar ise (Evliya Çelebi, V, 377-379) buradaki ticarî hayatın canlılığını göstermektedir.

Daha sonraki dönemlerde de siyasî olaylara sahne olan Belgrad, Uyvar (1663) ve Viyana (1683) seferlerinde yine en önemli askerî faaliyet merkezini teşkil etti. Viyana bozgunundan sonra Avusturyalılar'ın saldırısına uğrayarak bir ara elden çıktıysa da (1688) Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa tarafından geri alındı (1690). XVIII. yüzyıldaki Avusturya savaşları sonunda imzalanan Pasarofça Antlaşması (1718) ile bu ülkeye bırakıldı ve Avusturyalılar tarafından eski şehrin çoğu yıkıldı. Şehri geri almak için başlatılan savaşlardan sonra Belgrad Antlaşması (1739) imzalandı ve şehir Osmanlılar'a teslim edildi. Bundan sonra tam bir sınır kalesi haline gelen Belgrad elli yıl sonra tekrar Avusturyalılar'ın eline geçtiyse de (1789) Ziştovi Antlaşması'na (1791) göre yine Osmanlılar'a iade edildi. Bu üçüncü Avusturya yönetiminden sonra şehrin İslâmî özellik taşıyan gelişmesi durdu. XIX. yüzyılın başlarında çıkan Sırp isyanları sonunda Belgrad Sırbista'nın idarî ve siyasî merkezi oldu (1839). Burada yaşayan Türk halkının 1862'de, son Osmanlı garnizonunun da 1867'de ayrılmasıyla şehir tamamen Sırplar'ın eline geçti; ancak 1878 yılına kadar kaleye Sırp bayrağının yanı sıra Osmanlı bayrağı da çekilmeye devam etti. 1878 Berlin Antlaşması'yla resmen kurulan bağımsız Sırbistan'ın başşehri oldu. Bu tarihten itibaren Batı tarzı gelişmesini sürdüren Belgrad, I. Dünya Savaşı sırasında Avusturya-Macaristan kuvvetlerinin ağır top atışlarından

zarar gördü ve üç yıl Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun elinde kaldı (1915-1918). 1 Aralık 1918'de Yugoslavya Krallığı'nın, 1941'den itibaren üç buçuk yıl süren Alman işgalinden sonra da yeni kurulan Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nin başşehri oldu (20 Ekim 1944). Devamlı olarak gelişmesini sürdüren Belgrad'ın nüfusu 1867'de 25.000, 1914'te 90.000, 1921'de 135.000, 1934'te 320.000, 1944'te 270.000, 1971'de 746.000 ve 1984'te 1 milyon 529.000 idi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra şehrin imarı için başlatılan çalışmalar arasında eski kesimde 230.000 ev inşa edildi ve birçok yeni banliyö kuruldu. Bunlar arasında Yeni Belgrad, Karaburma, Mirijevo, Konjernik, Medakoviç, Miliakovaç, Banyika, Kumadraç ve Bezanya bulunmaktadır. Yaklaşık üç asır Osmanlı idaresinde kalan Belgrad'da sayısı yüzleri bulan Türk mimari eserlerinden bugüne hiçbir şey ulaşmamış, Evliya Çelebi'nin haber verdiği ve daha sonraları sayısı muhakkak artmış bulunan 250'ye yakın camiden ise bugün sadece Bayraklı Camii ayakta kalabilmiştir (bk. Ayverdi, s. 11).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 369-385; N. Andricà v.dğr., Beograd u XIX veku : Belgrade in the Nineteenth Century, Belgrade 1968, s. 205; J. Todorovicà - V. Kondicà, Keltski i Rimski Singidunum : Celtic and Roman Singidunum, Belgrade 1971, s. 39, 50; Sedam hiljada godina Beograda: Seven Thousands Years of Belgrade, Belgrade 1975, s. 116; M. Bajalovicà - H. Pesaicà, Srednjovekovnom Beogradu u pohode: A Visit to Mediaeval Belgrade, Belgrade 1977, s. 109; D. Djuricà-Zamolo, Beograd kao orijentalna varosa pod Turcima 1521-1867: Arhitektonskourbanisticàka studija: Belgrade as Oriental Town under the Turks 1521-1867: An Architectonic-Urbanistic Studys, Belgrade 1977, s. 223; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II, s. 8-27; M. Popovicà, Beogradska tvrdjava: The Fortresse of Belgrade, Belgrade 1982, s. 217; Beograd: Belgrade, Belgrade 1984, s. 50; M. Cavid Baysun, "Belgrad", İA, II, 475;

B. Djurdjer, “Belgrade”, EI[2] (İng.), I, 1163; a.mlf., “Belgrâd”, UDMİ, IV, 816-821.

Divna Djuric-Zamolo

BELGRADCIK

Bugün Belogradzaik adını taşıyan, Kuzeybatı Bulgaristan'da Vidin'e bağlı küçük bir kasaba.

Vidin'in güneybatısında 52 km. mesafede, denizden 520 m. yükseklikte kurulmuştur. Kasabanın adı, bugün Yugoslavya'nın başşehri olan Belgrad'dan, Macaristan'daki İstolni Belgrad'dan, Arnavutluk'taki Arnavut Belgradı'ndan (Berat) ve Erdel'deki (Transilvanya) Erdel Belgradı'ndan (Alba Julia) ayırt edilmek için Belgradcık şeklinde anılmıştır. Slavca asıl adı olan Belgrad "beyaz kale" anlamına gelmektedir. Osmanlı hâkimiyeti döneminde (1396-1878), önceleri Vidin sancağına bağlı küçük bir kale iken XVIII. yüzyılda gelişerek bir kasaba özelliğini kazanmıştır. XIX. yüzyılda kaza merkezi olmadan önce bir nahiye durumundaydı.

Belgradcık, tıpkı Anadolu'da Kapadokya bölgesini andıran ve Avrupa'da pek görülmeyen çok güzel ve alışılmadık bir coğrafî mevkide kurulmuştur. Kalenin bir Roma yapısı olduğu zannedilmektedir. XIII ve XIV. yüzyıllarda bu kale Bulgar Vidin Prensliği'nin küçük bir istihkâmı durumundaydı. I. Murad zamanından beri Osmanlılar'ın bir vassal*i olan prenslik, 1396'da Niğbolu Zaferi'nden sonra tamamıyla Osmanlı hâkimiyetine girince Belgradcık da ele geçirilmiş oldu. Fâtih Sultan Mehmed zamanında bölgedeki Osmanlı askerî gücünün yarısını, vaktiyle Osmanlı askerî sistemi içine alınmış olan yerli hıristiyan kuvvetler oluşturuyordu. Belgradcık'tan ilk olarak bahseden 1455 tarihli Tahrir Defteri'ne göre burada otuz altı hıristiyan hâne ve kalede küçük bir Türk garnizonu ile bir de cami bulunuyordu. 1466'da ise hıristiyan hâne sayısı kırk dört olarak gösterilmişti (İstanbul Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. O.90; BA, MAD, nr. 18). 1528'de garnizonda, içlerinde bir imam ve bir dizdarın da bulunduğu on altı muhafız görev yapıyordu (BA, TD, nr. 370). 1586 tarihli deftere göre ise kalede yirmi yedi muhafız ve bunlara mensup dokuz kişi bulunuyor, ayrıca ziraatla uğraşan kırk kadar (7 hâne, 5 mücerred) müslüman nüfus yaşıyordu (TK, TD, nr. 57, vr. 126ª-b).

Belgradcık XVII. yüzyılda bir Türk-müslüman yerleşme merkezi olarak

kalenin dışına doğru gelişme gösterdi, XVIII. yüzyılda da küçük bir kasaba haline geldi. 1170'te (1756-57) Hacı Hüseyin Ağa bu yerleşmede rol oynayan camiyi yeniden inşa ettirdi. 1975'te hâlâ ayakta kalabilen bu cami, ağaç kaplama dikdörtgen şeklindeki yapısı, mahallî Bulgar uygulamaları ve eski Türk geleneğinin karışımı olan ağaç oyma tavanı ile dikkati çekmekteydi. Kasabada özellikle XIX. yüzyılda Bulgar etkisi önem kazanmaya başladı. 1821'de burada bir okul, 1840'ta ise bir genel okuma salonu (Ucailisate) açıldı. II. Mahmud döneminde Sırbistan'ın bağımsızlığına kavuştuğu ve yeni Osmanlı-Sırbistan sınırının Belgradcık'ın 15 km. batısından geçecek şekilde yeniden tesbit edildiği sırada eski kale artan stratejik önemi sebebiyle yeniden inşa edilip genişletildi. Padişahın ve Vidin müşiri Hüseyin Paşa'nın bu inşaattaki sorumluluklarını ve gayretlerini öven iki kitâbe, buranın tamamlanış tarihini 1254 (1838-39) olarak gösterir. 1841 ve 1850'de bu yeni kale, Tanzimat'ın uygulanışına karşı çıkan 12.000 kişilik Bulgar köylü grubunun çıkardığı isyan (Belgradcık isyanı) sebebiyle şiddetli bir mücadeleye sahne oldu; bunlar kaleye hücum ettilerse de başarısızlığa uğradılar.

Kırım Harbi'nden sonra Osmanlı hükümeti hem Sırbistan'a göç eden Bulgarlar'dan boşalan yerlerin insan gücü açığını kapatmak için, hem de stratejik-askerî önemi dolayısıyla Belgradcık bölgesine kalabalık bir Çerkez grubu yerleştirdi. Bunlar Nusretiye, Osmaniye, Tevfikiye adlarıyla yeniden kurulan üç köyde iskân edildiler; toplam nüfusları ise hemen hemen 2000 dolayındaydı. Bir sınır bölgesi olan Belgradcık'ın nüfus yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler veren Tuna Vilâyeti Salnâmesi'ne göre, sınır bölgesi olmadan önce daha geniş bir sahayı kaplayan, ancak daha sonra sınırları daralan Belgradcık kazasında otuz sekiz kadar köy vardı. Bunlardan sadece Çerkezler'in yerleşmiş oldukları üç köy müslüman köyleri olup ayrıca iki küçük muhacir grubu da diğer köylerde yerleştirilmişlerdi. Belgradcık kasabası ise üçte ikisi müslüman olan yaklaşık 2600 kişilik bir nüfus ve 300 eve sahipti. Bütün kazada 14.400 hıristiyan ile 3700 müslüman nüfus bulunuyordu. Büyük sosyal karışıklıklar sebebiyle iki cemaat arasındaki münasebetler giderek gerginlik kazandı. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Belgradcık Kalesi Ruslar tarafından kuşatılarak bombardıman edildiyse de 25 Şubat 1878 Edirne Antlaşması'ndan hemen sonra

zaptedilebildi. Türk nüfusun hemen hemen tamamı, savaşlar veya onu takip eden göçler sırasında Anadolu'ya gitti. Geride çok az sayıda Türk nüfus kaldı. Nitekim 1975'te burada az sayıda Türk ailenin yaşadığı tesbit edilmişti. Türk halkın göç etmesiyle kasabanın nüfusu oldukça azaldı. 1880'de yapılan Bulgar sayımına göre burada sadece 1100 kişi yaşıyordu.

Bugün Belgradcık'ın nüfusu 7000'e ulaşmış olup bir turizm merkezi haline getirilerek buraya modern bir kasaba hüviyeti kazandırılmıştır. Eski Osmanlı kalesi restore edilmiş ve müze olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kale, Bulgaristan'da diğer benzerleri arasında en iyi korunan ve bakımı yapılanını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370; TK, TD, nr. 57; BA, MAD, nr. 18; İstanbul Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, TD, nr. O.90; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1880, II, 260-266; C. Jirecaek, Das Fürstenthum Bulgarien, Prag-WienLeipzig 1892, s. 414-415; K. Panov, Belogradzaiskoto Vaastanie, Belogradzaik 1937; Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943; a.mlf., "Application of the Tanzimat and its Social Effects", Ar.Ott., V (1973), s. 97-128; Dusaanka Bojanicà, "Fragment Zbirnog Popisa Vidinskog Sandjaka iz 1466 godine", Mesaovita (Miscelanea) Istoriski Institut Beograd, Beograd 1973, s. 5-77; V. Stojancaevic, "Prince Milosa and the Belogradzaik Revolt", Istoriski Caasopis, III, Belgrad 1952, s. 129-145; Entsiklopedija Baalgarija, Sofia 1978, I, 251-254.

Machiel Kiel

BELH

بلخ

Afganistan’ın kuzeyinde bir şehir ve eyalet.

Belh şehri Amuderya’nın güneyindeki Dehâs ırmağı üzerinde ve Kûhibâbâ dağının eteğinde kurulmuştur. Adını eski Farsça’da (Persçe) Bahtriş, Avesta’da Bahdi (Bahdrı) ve Grekçe’de Baktra şeklinde geçen Baktres’ten (muhtemelen Dehâs ırmağının eski adı) alır.

Şehrin kuruluşu ile ilgili birçok rivayet vardır. Bunlardan bazılarına göre bu şehri İran yaratılış efsanelerinde geçen Keyûmers yaptırmaya başlamış, efsanevî hükümdarların üçüncüsü olan Tahmûras tamamlatmıştır. Bir rivayete göre de Belh yine efsanevî hükümdarlardan olan Minûçihr b. İrec tarafından yaptırılmıştır. Belh’in bir süre Turan Hükümdarı Efrâsiyâb’ın başşehri olduğu da rivayet edilir. Milâttan önce 329’a kadar Persler’in (Ahamenîler) Bahtriş satraplığının merkezi olan Belh bu tarihte İskender’in eline geçti. İskender’in ölümünden sonra Selevkos Krallığı sınırları içinde kaldı; daha sonra Baktriana Krallığı’nın ve Kuşanlar ile Eftalitler’in (Ak Hunlar) başşehri oldu. Sâsânîler döneminde (226-651) burada Horasan merzübân*larından biri kalırdı. İslâm fethinden bir süre önce Nevbahâr adlı mâbedi ile Budistler’in ziyaretgâhlarından biri olduğu gibi Zerdüştîler için de büyük önem taşıyordu.

Belh’in İslâm egemenliğine hangi tarihte girdiği kesin olarak belli değildir. Bazı kaynaklara göre, Hz. Osman döneminde Basra Valisi Abdullah b. Âmir b. Küreyz’in kumandanlarından Ahnef b. Kays 32 (653) yılında Belh’e bir sefer düzenlemiş ve halk 700.000 dirhem haraç ödemeyi kabul etmiştir (Belâzürî, s. 592). Ancak şehir ve bölgenin Arap egemenliğine tam olarak girişi Muâviye dönemine rastlar. Belh 42 (662-63) veya 43’te (664) Kays b. Heysem veya Abdurrahman b. Semüre tarafından fethedildi, bu seferler sırasında Nevbahâr adlı ünlü mâbed yıkıldı (Belâzürî, s. 594). 671’de Rebîʻ b. Ziyâd adlı Emevî kumandanı bir ayaklanmayı bastırmak üzere Belh’e geldi. 709’da Vali Kuteybe b. Müslim’e karşı ayaklanan Eftalit

Prensi Tarhan Nîzek Belh'i aldıysa da daha sonra Kuteybe'nin gönderdiği kuvvetlere yenildi. Halkın sık sık ayaklanması şehrin harabe haline gelmesine sebep oldu. Bunun üzerine Araplar Belh'i bırakıp oraya 2 fersah (yaklaşık 12 km.) mesafede bulunan Berûkan adlı bir yeri ordugâh haline getirerek buraya yerleştiler; böylece Belh 725'e kadar harabe halinde kaldı. Bu tarihte Esed b. Abdullah el-Kasrî şehri yeniden inşa ederek ordugâhı buraya taşıdı ve yönetimini de sonradan Abbâsî veziri olan Hâlid'in babası Bermek'e verdi. 735'te yeniden Horasan valiliğine tayin edilen Esed, bu tarihe kadar Horasan'ın başşehri olan Merv'in yerine Belh'i merkez yaptı ve gelişmesini sağladı. Esed ölünce (738) onun yerine gelen Nasr b. Seyyâr el-Kinânî Belh'i daha çok askerî maksatlarla imar etti ve bu amaçla yaptırdığı Hinduvan Kalesi içine 10.000 kişilik bir kuvvet yerleştirdi. Ancak Belh'in diğer bölgelere uzaklığını ileri sürerek yine Merv'i Horasan'ın başşehri yaptı.

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde adı pek geçmeyen Belh'i Hârûnürreşîd döneminde (786-809) kumandan Ali b. Mâhân, âsi Râfi‘ b. Leys b. Nasr'a karşı üs olarak kullandı. Sonraları Abbâsîler'den bağımsız olarak Horasan'da hüküm süren Tâhirîler'in eline geçen şehir bu dönemde Bânîcûrî emîrlerinin idaresinde kaldı. Bunlardan Dâvûd b. Abbas el-Bânîcûrî babasının yerine buranın valisi oldu (847). Ancak 870'te (veya 871) Ya‘kub b. Leys tarafından şehirden çıkarıldı. Semerkant'ta Sâmânîler'e sığınan Dâvûd bir süre sonra Belh'e dönebildi ve burada öldü. Ölümünden sonra Belh'in yönetimi akrabalarından Ebû Dâvûd Muhammed b. Ahmed'e kaldı (874). Saffârîler'den Amr b. Leys bu bölgeyi egemenliği altına almasına rağmen Belh'in Ebû Dâvûd'un elinde kaldığı anlaşılmaktadır. Amr b. Leys'in Belh civarında Sâmânîler'e esir düşmesi üzerine burası da onların eline geçti (900). Şehir Sâmânîler'in son dönemlerinde büyük bir gelişme gösterip ticaret ve yüksek kültürü ile diğer şehirlerden ayrıldı. Arap coğrafyacılar bu dönemlerdeki Belh'in güzelliğini ve ihtişamını anlata anlata bitiremezler ve ona "beldelerin anası" anlamına gelen "ümmü'l-bilâd" lakabı ile görkemli, muhteşem anlamına gelen "behiyye" (el-Belhü'l-behiyye) sıfatını verirler. Sâmânîler'in bu dönemlerinde buraya vali olarak tayin ettikleri Fâik Hassa, Alp Tegin ve Sebük Tegin hemen hemen bağımsız idiler. Sâmânî toprakları Gazneli Mahmud'la Karahanlılar arasında bölüşülünce Belh Mahmud'un payına düştü. Ancak Karahanlılar'dan İlig Han Nasr, Çağrı Tegin adlı kumandanını

Belh'in zaptına memur etti. Çağrı Tegin şehri aldı ve bizzat Gazneli Mahmud tarafından yaptırılan Bâzâr-ı Âşıkan'ı yıktırdı. Bunu Hindistan'da haber alan Mahmud geri dönüp Çağrı'yı

uzaklaştırdı; ancak bundan sonra Belh Gazneliler'le Selçuklular arasında devamlı bir mücadele alanı haline geldi. Dandanakan Savaşı (1040) sonunda geçici bir süre için Selçuklular'ın elinde kaldı; sürekli Selçuklu egemenliğine ise Gazneliler'den Mevdûd döneminde girdi (1043). Alparslan burasını Kuzey Afganistan'ın zaptı için bir hareket üssü haline getirdi. Alparslan'ın hükümdarlığı sırasında (1063-1072) oğlu Ayaz Belh'e vali oldu (1072). Çok geçmeden Ayaz'ın yerini Melikşah'ın diğer kardeşi Tekiş aldı. Burada ayaklanmalar eksik olmuyordu. Nitekim Berkyaruk, hükümdarlık iddiasında bulunan ve emîr-i emîrân denilen Muhammed b. Süleyman b. Çağrı Bey'in ayaklanmasını bastırmak üzere Belh'e geldi ve burada yedi ay kaldı. Sultan Sencer döneminde (1118-1157) İmâdeddin Kamaç adında bir valinin yönettiği Belh parlaklığını korudu. 1152'de Gurlular'dan Alâeddin Hüseyin Belh'i aldı. Ancak ikinci yıl Oğuzlar, Kamaç'a önerdikleri anlaşma kabul edilmeyince şehre girip yağmaladılar ve Sencer'in yeğeni Karahanlı Mahmud Han'a itaatlerini arzederek burada kaldılar. Arkasından şehrin egemenliği Karahıtaylar'a geçti ve Gurlular'dan Bahâeddin Sâm b. Muhammed, Karahıtaylar'a bağlı Türk valisi ölünce burayı işgal etti (1198) ve Gurlu Devleti topraklarına kattı. Daha sonra Belh'i Gurlular'ın düşmanı Hârizmşah Alâeddin aldı (1205) ve vali olarak Türk kumandanı Çağrı'yı (veya Câfer) tayin etti. 1221'de Cengiz Han'ın yönettiği bir ordu tarafından yerle bir edilip halkı kılıçtan geçirildi ve yaklaşık 100 yıl harabe halinde kaldı. İbn Battûta şehrin VII. (XIII.) yüzyıl başlarındaki harabe halini tasvir eder. Cengiz Han'ın ölümünden sonra Belh Çağatay Hanlığı emîrlerinin payına düştü ve Timurlular dönemine kadar onların yönetiminde kaldı; bu dönem Belh'in en parlak devirlerinden birini oluşturur. Şehri 1506'da Özbekler'den Şeybânî Han, üç yıl sonra da Safevî Hükümdarı Şah İsmâil zaptetti. Şah İsmâil'in Çaldıran'da Osmanlılar'a yenilmesi üzerine (1514) tekrar Özbekler'e geçti. 1751'de Afgan Şahı Ahmed Dürrânî Belh'i kendi egemenlik alanı içine aldı. 1826'da Buhara Emîri Özbek Han'ın işgaline uğrayan şehir 1841'de Afganlılar tarafından tekrar ele geçirildi ve bundan böyle sürekli olarak onların elinde kaldı. Ancak Hz. Ali'ye atfedilen bir mezarın üzerine büyük bir türbe yapıldıktan sonra XX. yüzyılın başlarından itibaren bu türbenin etrafında Mezârışerif

isimli bir şehir oluşmaya başladı (1988'de tahminî nüfusu 130.000) ve nüfusu gittikçe azalan Belh eski rolünü kendi aleyhine gelişmekte olan bu yeni şehre bıraktı. Bugün küçük bir kasaba izlenimini veren Belh'in nüfusunu Özbekler'le Türkmenler ve Tacikler oluşturmaktadır.

1964'te kurulan Belh eyaletinin yüzölçümü 11.833 km², nüfusu da 600.000'dir (1982 tah.). Eyalet merkezi Mezârışerif, belli başlı yerleşim merkezleri ise Belh, Devletâbâd ve Şolgere'dir.

Belh'te hemen hemen bütün binaların kerpiçten yapılmış olması sebebiyle anıt niteliği taşıyan yapılar günümüze yok denecek kadar az gelmiştir. Eskiden görkemli bir şehir olduğu anlaşılan Belh'in harabeleri geniş bir alana yayılmış durumdadır. Şehrin yüksekliği ve uzunluğu ile dikkati çeken surları eski dönemlere ait en önemli kalıntılardır. Bunun dışında, XVI. yüzyıl sonunda Özbek Han Abdülmü'min döneminde yapılmış Timurlu mimarisi üslûbundaki Mescidi Sebz ve onun karşısında yer alan meşhur sûfîlerden Hâce Muhammed Pârsâ'nın (ö. 822/1420) türbesi, XVII. yüzyılda Seyyid Sübhan Kulı Han tarafından yaptırılan medrese ve surun iç tarafında kuzeydoğuda harabeleri kalmış olan Timurlu dönemi anıtlarından Hâce Ukkâşe Türbesi şehrin zikre değer eserlerini teşkil etmektedir.

Belh'in İslâm kültür ve medeniyet tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Bir rivayete göre kâğıt ilk defa Belh'te imal edilmiş ve İslâmî dönemde Abbâsî Veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'nin gayretiyle Bağdat'ta da kâğıt yapımına başlanmıştır. Belh'te hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, tıp ve coğrafya alanında yetişen âlimler daha sonra Bağdat ve Dımaşk başta olmak üzere çeşitli şehirlere dağılarak İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bundan dolayı şehir "Kubbetü'l-İslâm" ve "Dârü'l-fıkh" adıyla anılmıştır. İslâm tarihinde adını duyurmuş Belhli birçok âlim arasında tâbiînden Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mukatil b. Hayyân (ö. 135/752), Atâ b. Meysere (ö. 135/752), Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem (ö. 166/783), Ebû Hanîfe'nin talebelerinden kadı Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 197/812), Sûfî Şakık-i Belhî (ö. 194/810), muhaddis Abdullah b. Muhammed el-Belhî (ö. 295/908), Sûfî Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), tanınmış coğrafyacı ve astronom Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Mevlânâ'nın babası Sultânülulemâ Bahâeddin Veled (ö.

628/1231) sayılabilir.

Belh’in ilim ve medeniyet tarihindeki seçkin yeri ve önemi birçok müellifi bu konuda eser yazmaya sevketmiştir. Büyük bir bölümü günümüze gelmeyen bu eserlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Muhammed b. Ukayl el-Belhî (ö. 316/928), Târîhu Belh; Ebû Zeyd el-Belhî, Fezâilü Belh; Şeyhülislâm İbrâhim b. Ahmed (ö. 376/986), el-Muʿcemü’l-kebîr fî ulemâi Belh; Şeyhülislâm Yûnus b. Tâhir (ö. 411/1020), el-Behce; Ebû Halef Muhammed b. Abdülmelik et-Taberî (ö. 470/1077-78), Sülvetü’ssâbirîn; Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161), Târîhu Belh (Keşfü’z-zunûn, I, 289; Muhammed Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, I, 42-43).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 592, 594; İbnü’l-Fakıh, Kitâbü’l-Büldân, s. 322 vd.; Ya‘kubî, Kitâbü’l-Büldân, s. 287; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 18, 32 vd., 116, 120; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), IV, 47 vd.; İstahrî, Mesâlik, s. 278, 286; Sem‘ânî, Ensâb, II, 283; Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî, Fezâil-i Belẖ (trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş.; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 713 vd.; IV, 817 vd.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 80, 415, 423, 432-434; II, 19; Hudûdü’l-âlem (Minorsky), s. 108; Ebû Bekir Vâiz, Fezâil-i Belẖ (trc. Abdullah Muhammed Hüseynî Belhî, nşr. A. Habîbî), Tahran 1351 hş./1972; Keşfü’z-zunûn, I, 289; A. J. Toynbee, Between Oxus and Jumna, London 1961, s. 92-97; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 118, 160, 202, 205, 216, 221-225, 254; Islamic Asia (ed. E. Fodor - W. Curtis), The Hague 1974, s. 444-446; Muhammed Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyihu Belh mine’l-Hanefiyye ve mâ inferedû bihî mine’l-mesâili’l-fıkhiyye, I-II, Bağdad 1977-79; A. Muhtarov, Pozdnesrednevekovyi Balkh, Duşenbe 1980; Barthold, Türkistan, bk. İndeks; a.mlf., Istoriko-geograficheskii obzor Irana, Sochineniya VII, Moskva 1971, s. 41-44, 47-49; a.e.: Historical Geographical Survey of Iran (trc. S. Soucek), Princeton 1983, s. 25-26; B. A. Ahmedov, Istoriya Balkha,

Taşkent 1982; P. Schwarz, “Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh”, Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933, s. 434-443; P. E. Caspani, “Le Nau Bahar de Balkh”, Afganistan, Kâbil 1947, s. 45-50; L. Golombek, “Abbasid Mosque at Balkh”, OArt., XXV (1969), s. 173-189; M. Le Berre - D. Schlumberger, “Observations sur les remparts de Bactres”, MDAFA, XIX (1964), s. 61-105; Bernd Radtke, “Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien”, ZDMG, CXXXVI/3 (1986), s. 536 vd.; R. Hartmann, “Belh”, İA, II, 485-487; R. N. Frye, “Balkh”, EI^{2} (Fr.), I, 1031-1032; X. de Planhol v.dğr., “Balk”, EIr., III, 587-596; DMF, I, 439-440.

Tahsin Yazıcı

BELHÎ, Ali b. Ahmed

علي بن أحمد البلخي

Nûruddîn Ebü'l-Kasım Alî b. Ahmed el-Belhî

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı bilinen astronom ve matematikçi.

Hayatı hakkında bilgi bulunmamakta, yalnız eserleriyle tanınmaktadır. Muhtelif yazmaları mevcut olan üç eserinden hiçbiri henüz yayımlanmamıştır. Bazı nüshaları İstanbul kütüphanelerinde de bulunan eserleri şunlardır: 1. Sırrü'l-esrâr fî hakıkati't-tesyîr ve'l-istimrâr (TSMK, Hazine, nr. 486). 2. Kitâbü'l-Medhal fî ilmi'n-nücûm (Kitâbü'l-Medhal fi'l-ahkâmi'l-felekiyye) (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1193, Ayasofya, nr. 2702; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2799). 3. Kitâbü'l-Kırânât (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2799/2) (eserleri ve diğer yazmaları hakkında geniş bilgi için bk. Sezgin, VII, 176-177).

BİBLİYOGRAFYA

Sezgin, GAS, VII, 176-177; D. Pingree, "Alı b. Ahmad Balkı", EIr., I, 848.

DİA

BELHÎ, Ebû Ali

أبو علي البلخي

Ebû Alî Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Belhî (ö. 295/908)

Muhaddis.

Ebû Ali el-Belhî diye meşhurdur. İbrâhim b. Yûsuf, Kuteybe b. Saîd, Hediyye b. Abdülvehhâb, Ali b. Hucr gibi Belh ve Merv bölgesi muhaddislerinden hadis tahsil etti. Kendi bölgesinde ilmini yaydıktan sonra ileri yaşlarında Nîşâbur'a geçti, oradan da Bağdat'a gitti. İbn Kani', Ebû Bekir eş-Şâfiî ve Ciâbî gibi muhaddisler ondan hadis rivayet ettiler.

Zehebî'nin belirttiğine göre (Tezkiretü'l-huffâz, II, 690), senedinde Ebû Ali el-Belhî'nin de bulunduğu hadisler İbn Kani'in Muʿcem'inde ve Temmâm b. Muhammed er-Râzî'nin Fevâid'inde yer almıştır (bk. Sezgin, I, 188, 220).

Hatîb el-Bağdâdî tarafından övülen Ebû Ali el-Belhî, İslâm dünyasını ve özellikle Bağdat hilâfet merkezini tehdit altında tutan Şiî İsmâiliyye mezhebinin siyasî temsilcileri durumundaki Karmatîler tarafından 295 (908) yılı sonlarında Belh'te şehid edildi. Bu tarih 294 olarak da zikredilmektedir.

Telif ettiği Kitâbü'l-İlel ve Kitâbü't-Târîḫ adlı iki eseri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 93-94; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 79; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 690; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, XIII, 529-530;

İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 219; Sezgin, GAS, I, 188, 220; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-Arabî, Tahran 1984, II/1, s. 308-309; H. Schützinger, "Balkı, Abu Alı Abd-Allah", EIr., III, 598.

Ali Yardım

BELHÎ, Ebû Mutî‘

(bk. EBÛ MUTÎ‘ el-BELHÎ)

BELHÎ, Ebû Zeyd

أبو زيد البلخي

Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934)

Filozof, ahlâkçı, tabip ve coğrafyacı.

236 (850) yılında Horasan'ın Belh şehri yakınındaki Şâmistiyân köyünde doğdu. İlk öğrenimini babasından gördü. Daha gençlik yıllarında uzun seyahatler yapmayı, özellikle Irak'a gidip oranın bilginlerinden ders okumayı planlıyordu. Nitekim katıldığı bir hac kafilesiyle Irak'a gitti. Burada sekiz yıl kaldı. Çeşitli yöreleri dolaşıp tanıdığı bilginlerden dersler aldı. Bu döneminin en kayda değer olayı onun İslâm filozofu Kindî'nin öğrencisi olmasıdır. Bu ünlü filozofun yanında felsefî disiplinleri iyice kavradı. Bu arada din ilimleri ve tıp konularında araştırmalarda bulundu. Fikrî arayışları kendisini bir aralık astrolojiye yönelttiyse de tabiat ilimleri ve matematikte ilerledikçe astrolojinin geçerliliğine olan inancını kaybetti. Aynı dönemde bir edebî şahsiyet olarak da ün yaptı. Nitekim İbnü'n-Nedîm kendisini filozof olarak değerlendirmesine rağmen edebiyatçılar grubu içinde zikreder (el-Fihrist, s. 153). Gerek patlak gözlü (câhizü'l-ayn) oluşu gerekse ilim ve edebiyatı entellektüel şahsiyetinde birleştirmiş olmasına işaretle Belhî'nin adı sık sık ünlü Mu'tezile bilgin ve edibi Câhiz'in adıyla birlikte anılmıştır. Bağdat'ta geçirdiği yıllar içinde kendisine "Horasan'ın Câhiz'i" lakabının takılmış olması aynı benzetmenin bir ürünü olmalıdır.

Ebû Zeyd el-Belhî çok sevdiği Belh'e yeniden döndüğünde yetiştiği sahalarda dersler vermeye başladı. Burada iyiden iyiye yayılan ünü, Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed'in (914-943) iktidara geçişiyle birlikte devlet adamlarıyla ilişkiye girmesine yol açtı. Ancak bu ilişki pek mesut bir seyir takip etmedi. Zira Belhî, gençken ateşli bir İmâmiyye mensubu olarak çıktığı Belh'e Sünnî bakış açısına daha yakın telakkilere sahip olarak dönmüş, bu yeni anlayışla yazdığı bazı eserler devlet kademelerindeki aşırı veya sapık cereyanlara mensup çevrelerle ters düşmesine yol açmıştı. Belh şehrinin Ahmed b. Sehl b. Hâşim el-Mervezî'nin (918-919) eline geçmesi

üzerine kendisine yapılan vezirlik teklifini reddetti ve yalnızca kısa bir süre için sekreter olarak çalıştı. Bu dönemde hararetli tartışmalara yol açan Arap-Fars rekabeti gündemdeydi ve emîr Arapçılık taassubundan etkilenmiş bulunuyordu. Belhî çevresindeki bu tartışmaları itidale sevketmede önemli bir rol oynadı. Irkların veya sahâbîlerin birbirine mutlak anlamda üstün tutulmaması gerektiği fikrini telkin ederek gerçekte siyasî boyutlara sahip bu tartışmaları yatıştırmaya gayret etti.

Belhî, Emîr Ahmed b. Sehl'in iktidarı kaybetmesinden sonra doğduğu köye çekilip satın aldığı bir çiftlikte ilmî faaliyetle meşgul oldu. Bir aralık Sâmânî emîrinin Buhara'da vezirlik teklifini kabul ettiyse de yolda bu fikrinden vaz geçerek Şâmistiyân'a döndü ve burada vefat etti.

Şehristânî'nin önde gelen İslâm filozofları arasında saydığı (elMilel, II, 158) Belhî'nin en ünlü talebesi Ebü'l-Hasan el-Âmirî'dir. Ayrıca Belhî'nin biyografisini kaleme aldığı anlaşılan Ebû Muhammed Hüseyin b. Muhammed el-Vezîr ile Cevâmiu'l-ulûm adıyla şematik bir ilimler tasnifi ve ahlâk risâlesi kaleme almış bulunan İbn Ferîûn da onun talebeleri olarak kaydedilmektedir. Eğer İbnü'n-Nedîm'in Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefe hocası olarak zikrettiği Belhî Ebû Zeyd el-Belhî ise onun öğrencileri arasına bu tabip-filozofu da katmak gerekir. İbnü'n-Nedîm Râzî hakkında bilgi verirken Ebû Zeyd künyesini zikretmeden ve daha önce edebiyatçılar arasında incelediği filozofa hiçbir göndermede bulunmadan Belhî adlı bir şahsın Râzî'ye felsefe okuttuğunu belirtmektedir. Onun verdiği bilgiye göre bu Belhî seyahate çok düşkün bir şahsiyettir; felsefeyi ve antik kültürü iyi bilmektedir; çok eser vermiştir ve eserlerinin müsveddeleri bile elden ele dolaşmaktadır. Râzî ile akrandır ve Râzî bu gezginci filozofun eserlerini kendine mal edecek kadar ilgiyle okumuştur (el-Fihrist, s. 357). Bu

özellikler Ebû Zeyd el-Belhî'ye oldukça uymaktadır ve Belhî'nin tıp ile ahlâk arasında kurduğu ısrarlı ilişkinin Râzî'ye et-Tıbbü'r-rûhânî adlı eserin ana fikrini ilham etmiş olması muhtemeldir (bk. Kutluer, s. 131-132; Abdullah Ni'met, s. 119).

Belhî'nin fikrî şahsiyetinde en fazla ön plana çıkan eğilim dinle felsefenin uzlaştırılmasıdır. Bir yandan tefsir çalışmaları yapan ve çağının müfessirlerince itibar görmüş metinler kaleme alan Belhî'nin bir yandan da

coğrafya, matematik, astronomi, tıp, ahlâk, siyaset gibi çok çeşitli sahalarda eserler vermesi bu tavrının bir sonucudur. Belhî hocası Kindî gibi ilâhî bilginin beşerî bilgideki artma veya derinleşmenin miktarı oranınca kavranabileceğine inanıyordu. Onun gözünde bir ilâhî ve yüce hikmetler toplamı olan dini gerçek anlamda kavramanın yolu beşerî hikmet arayışının ifadesi olan felsefî araştırmalardan geçmektedir. Dolayısıyla din hem bu hikmet arayışında kılavuzluk eden, yönlendirici emir ve nehiyleriyle felsefî araştırmanın ilkelerinden uzaklaşmaya engel olan bir metot, hem de bu araştırmaların sonunda yeniden ve derinlemesine kavranmış hakikat olmaktadır. Onun söz konusu yaklaşımı şu sözüyle ifadesini bulmuştur: "Din yüce felsefedir. Bir kimse dinin emirlerini yerine getirmedikçe filozof olamaz" (bk. Beyhakī, s. 27). Burada dinin Latin dünyasındaki philosophia perennis (ezelî felsefe) anlayışını hatırlatacak şekilde bir ezelî ve ilâhî hikmet olarak kavrandığı açıktır. Bu yaklaşımın mantıkî sonucu olarak beşerî araştırma ile ulaşılan bir hikmetin dinî hikmetle uzlaşması gerektiğine inanan Belhî, felsefî araştırmayı dinî düşüncenin sınırları içine sokmak istemiş olmalıdır. Tenkitçiliğiyle tanınan Ebû Hayyân et-Tevhîdî bile Takrîzü'l-Câhiz, adlı eserinde Belhî'yi göklere çıkarırken onun bu özelliğini de vurgulayarak insanlar içinde Belhî'den başka hikmet ve şeriatı uzlaştıran birinin görülmediğini belirtmektedir (bk. Safedî, VI, 378).

Câhiz adının Belhî'nin de adını hatırlatması, onun edebî ve felsefî dili aynı metin içinde rahatlıkla birleştirebilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Antik felsefe konusunda bir otorite sayılmasına rağmen sırf metodunun edebî özelliğinden ötürü İbnü'n-Nedîm tarafından edebiyatçılar arasında incelenmesi de onun bu tarzına işaret etmektedir. Herhalde mizacı gereği analitik metotla zihni tatmin etmenin yanı sıra edebî üslûpla ruhu tatmin etmeyi de önemli saymaktaydı. Mizacının bu dengeleyici özelliği kendisine bir yandan din-felsefe ve felsefe-edebiyat arasındaki uzlaşma noktalarını tesbitte yol gösterirken diğer yandan aşırı fırka mensupları ve sapık inançlılara karşı teorik mücadele verme azmini de beslemiş görünmektedir. Döneminde resmî kademelere kadar yükselebilen, dinin ve peygamberliğin lüzumsuzluğu, bazı dinî merasimlerin saçmalığı, bâtınî te'vilin gereği vb. iddialara sahip "zenâdıka" hareketiyle mücadele etmesine ve bu uğurda devlet adamlarıyla arasının açılmasına rağmen (bk. Yâkut, III, 65-66) kendisinin zaman zaman haksız bir sapıklık (ilhad) suçlamasına mâruz kalmış olması Belhî için talihsizlik olmuştur.

Aklî (felsefî) ilimler içinde matematik ve astronomiye özel bir ilgi duyan Belhî, belki sırf bu yüzden hocası Kindî'nin aksine astrolojiye inanmamış ve ancak matematik ve fizik esaslara dayalı bir gök biliminin geçerli olabileceğini savunmuştur. Kendisinden on altı yıl sonra vefat edecek olan Fârâbî'nin en-Nüket fîmâ yasıhhu ve mâ lâ yasıhhu min ahkâmi'n-nücûm adlı eserindeki ayırımları dile getirmiş olması bakımından Belhî'nin bu yaklaşımı önemlidir. Onun bu tavrında aynı zamanda bir astronom ve matematikçi olan Sâmânî Veziri Ebû Ca'fer el-Hâzin'in de etkisi bulunmalıdır; adı geçen bilgin vezirle olan fikrî münasebeti sayesindedir ki Belhî coğrafya ile ilgili çalışmalara da koyulmuş, daha sonra geliştireceği Hâzin'e ait haritalar bu konuda kendisine engin bir ufuk kazandırmıştır. Coğrafya alanında yaptığı ve Kindî ekolünün tipik eğilimini yansıtan çalışmalar ünlü İslâm coğrafyacıları İstahrî ve İbn Havkal'ın eserlerine kaynaklık etmiş, Batılı araştırmacılar nezdinde de uzun süre yalnızca büyük bir coğrafyacı olarak tanınmasına yol açmıştır. Belh coğrafya okulunun kurucusu sayılan Belhî'nin coğrafya ilmindeki yeri ve önemi özellikle De Goeje ve Barthold'un yaptığı incelemeler sayesinde tesbit edilmiştir (bk. Hudûdü'l-âlem, s. 19).

Eserleri. İbnü'n-Nedîm Belhî'ye kırk üç eser nisbet eder. Yâkut bu sayıyı elli altıya çıkarır. Ancak onun eserlerinden günümüze yalnızca ikisi ulaşmıştır. Bu sebeple ilmî şahsiyeti daha çok kendisinden sonraki etki ve yankılarıyla belirlenebilmektedir. 1. Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs. Belhî'nin tıp ve ahlâk konusundaki fikirlerini tesbite yarayan ve iki ana bölümden oluştuğu için el-Makaleteyn olarak da anılan bu eser, müellifinin çağına ait tıbbî birikimi özümlediğine yeterli bir delil teşkil ettiği gibi tıp ve ahlâkı aynı ilmî disiplin çerçevesinde birleştiren anlayışın da İslâm dünyasındaki öncüsü durumundadır. Nitekim kendisi, beden sağlığına dair yeterince kitap yazıldığı halde bu eserine gelinceye kadar ruh sağlığıyla ilgili kayda değer bir eser verilmediğinden söz etmekte ve bu konuda hem ilk hem orijinal olma iddiasını taşımaktadır (bk. Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs, s. 273-275). Belhî "bedenî tıp" ile "ruhanî tıp" kavramlarının ortak terimini bir ilişkinin hareket noktası

yapmakta ve böylece beden ile ruh arasındaki etkileşmenin sağlık ve hastalık bakımından nelere yol açabileceğini incelemektedir. Belhî'nin

akranı olan ve muhtemelen kendisinden felsefe okumuş bulunan Ebû Bekir er-Râzî'nin et-Tıbbü'r-rûhânî adlı eserinin paralelinde olan bu yaklaşımın yönlendirici fikri insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olduğudur. Dolayısıyla Belhî'ye göre hastalığa yol açan maddî sebeplerle ruhî sebepleri bir arada ele almanın büyük faydası vardır. Bu yönlendirici fikrin Belhî'yi psikosomatik hastalıklar kavramına büyük ölçüde yaklaştırdığı söylenebilir. Ayrıca iklim, tabii çevre, fizyolojik yapı gibi faktörlerin yanı sıra yeme, içme, cinsî münasebet, uyku vb. gündelik hayatı ilgilendiren hususlardaki rejimlerin beden ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerini uzun uzun inceleyen Belhî, müziğin bedenî ve ruhî hastalıkların tedavisindeki önemine de işaret eder. Kontrolsüz öfke, yersiz korkular ve derin endişeler şeklinde beliren psikolojik baskıların davranış bozukluklarına yol açması ve neticede bir yandan nevrotik hastalıkların, diğer yandan da ahlâkî kötülüklerin insan ruhunda yerleşmesi sonucunu doğuracağından Belhî'nin yaklaşımında ruhanî tıp terimi hem bir ölçüde psikoterapiye hem de ahlâk ilmine işaret edecek şekilde tıp, ahlâk ve psikoloji sahalarını birleştirir. Mesâlihu'l-ebdân'ın Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası vardır (Ayasofya, nr. 3740, 3741). Bu nüshalardan ikincisinin tıpkıbasım halinde neşri Fuad Sezgin tarafından yapılmıştır (Frankfurt 1984). 2. Suverü'l-ekalîm. Takvîmü'l-büldân adıyla da anılır. Bu esere ait tek yazma nüshanın Necef'te (Mektebetü'l-hakîm elâmme, nr. 632) bulunduğu tesbit edilmiştir (Resâ ʾilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî..., s. 165). Kitabın adı Belhî'ye ait eserlerin listesinde geçmemektedir. Ancak Makdisî'nin Ahsenü't-tekasîm fî marifeti'l-ekalîm'i gibi klasiklerdeki kayıtların yanı sıra modern araştırmalar bakımından da bu eserin Belhî'ye aidiyeti konusunda kuşku yoktur. Tefsîru Suver adıyla zikredilen eserin de Suverü'l-ekalîm için kaleme alınmış bir açıklama olması mümkündür.

Belhî'nin günümüze ulaşmayan eserleri ise şunlardır: Kavâriü'l-Kurân, Garîbü'l-Kurân, Nazmü'l-Kurân. Bu üç eser tefsirle ilgili olup bunlardan özellikle sonuncusunun çağın tefsir bilginlerinin övgüsünü kazandığı belirtilmektedir. Esmâüllahi teâlâ ve sıfâtühû adlı eseri akaide dairdir. Şerâiu'l-edyân, el-İbâne an kemâli'd-dîn, İsmetü'l-enbiyâ, er-Red alâ abedeti'l-evsân, el-İbâne an ileli'd-diyâne. Bu eserleri ise dinler tarihi ve kelâm sahalarını birlikte kuşatan çalışmalardır. Aksâmü'l-ulûm felsefî ilimlerin tasnifine ait olup Kindî'den mülhemdir ve herhalde öğrencisi İbn Ferîûn'un Cevâmiu'l-ulûm'una da kaynaklık etmiştir. Aristo'nun es-Semâ

ve’l-âlem (De Caelo et Mundo) adlı eserinin ilk bölümüne yazdığı şerhi Sâmânî Veziri Ebû Ca‘fer el-Hâzin’e ithaf etmiştir. Bu bölümdeki cisim, mekân ve hareket kavramlarına getirilen açıklamalar, Belhî’nin asıl ilgi alanı olan astronominin mekanik zeminini tahlil gayesine yönelik olmalıdır. Fazîletü ulûmi’r-riyâziyyât, Kitâbü Mâ yasıhhu min ahkâmi’n-nücûm. Bu eserler matematiğin önemini kavramış bir astronomi bilgininin ilmî anlayışını yansıtır. Edebü’s-sultân ve’r-raiyye, Fazlü’l-melik, Kitâbü’s-Siyâseti’l-kebîr, Kitâbü’s-Siyâseti’s-sagır. Bu eserleri de siyasetle ilgili olup İslâm dünyasında Mâverdî’ye kadar uzanan bir etkiye sahip bulunmuş görünmektedir (Halîfât, s. 167).

Belhî’ye nisbet edilen ve Clément Huart tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilen el-Bed ve’t-târîẖ adlı eserin (Paris 1899-1919) Belhî’nin ölümünden sonra yazıldığı anlaşılmış, gerçek müellifin Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî olduğunda ittifak edilmiştir (Brockelmann, I, 222; Ziriklî, VII, 159). Ancak Abdullah Ni‘met, Tevhîdî’nin Takrîzü’l-Câhiz, adlı eserinde Belhî’ye nisbet ettiği Kitâbü’l-Bed ve’l-meâl adını taşıyan eserin Kitâbü’l-Bed ve’t-târîẖ olabileceğini ileri sürmektedir (Felâsifetü’ş-Şîa, s. 117, 127).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Belhî, Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfüs (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 153, 357; İbn Ferîûn, Cevâmiu’l-ulûm (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), II, 158; Beyhakī, Tetimme, s. 26 vd.; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâ, III, 64-86; Safedî, el-Vâfî, VI, 378, 409-413; Dâvûdî, Tabakatü’l-müfessirîn, I, 42-43; Brockelmann, GAL Suppl., I, 222, 408; Hudûdü’l-âlem (Minorsky), s. 15-23; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), I, 131; VII, 159; Abdullah Ni‘met, Felâsifetü’ş-Şîa, Beyrut 1987, s. 116-127; Resâʾilü Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, s. 163-172; İlhan Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 647, s. 128-154; D. M. Dunlop, “al-Balkhı”, EI² (İng.), I, 1003; W. Montgomery Watt, “Abu Zayd Balkı”, EIr., I, 399-400.

İlhan Kutluer

BELHÎ, Ebü’l-Kasım

(bk. KÂ‘BÎ)

BELHÎ, Muhammed b. Fazl

(bk. MUHAMMED b. FAZL el-BELHÎ)

BELÎ (Benî Beli)

بنو بلي

Kahtânîler'e mensup büyük bir Arap kabilesi.

Kahtânîler'den Kudâa'nın bir kolu olan kabile adını Belî b. Amr b. Hâfî b. Kudâa'dan almıştır. Belî'nin iki oğlu Ferân ve Henî'nin nesli zamanla çoğalarak büyük bir kabile oluşturmuştur.

Belî kabilesi önceleri Kızıldeniz'in doğu sahillerinde, Cüheyne ile Cüzâm kabilelerine ait araziler arasında Teymâ civarında yaşıyordu. Daha sonra Kızıldeniz'in batısına geçip Mısır topraklarında Ihmîm bölgesinin dağlık kesimlerine yerleştiler ve Mısır içlerine kadar yayıldılar. Bir kısmı ise Endülüs'e kadar gitti. Belî kabilesinden bazı aileler de İslâm'dan önce Yesrib'e gelip yerleşmişlerdi. Kabileden İslâmiyet'i ilk kabul edenler bunlar olup aralarında Kâ'b b. Ucre el-Belevî, Ebü'l-Heysem b. Teyyihân, Ma'n b. Adî ve Âsım b. Adî gibi meşhur şahsiyetler vardır.

Hicretin 8. yılında (629) Hz. Peygamber Amr b. Âs kumandasındaki 300 kişilik bir kuvveti Belî kabilesi üzerine gönderdi. Zâtüsselâsil Seriyyesi diye adlandırılan bu harekât sırasında düşmanca tavır takınan Belî kabilesi ve Kudâa'nın diğer kolları küçük bir çarpışmadan sonra dağıldılar. Ancak aynı yıl Lahm, Cüzâm, Belkayn ve Behrâ kabilelerinden kalabalık bir grupla Mûte Savaşı'nda Bizans safında yer alarak müslümanlara karşı savaştılar. 9 (630) yılında Rüveyfi' b. Sâbit başkanlığındaki Belî heyeti Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüştü ve müslüman oldu. Fakat bu durum fazla devam etmedi; Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen irtidad olayları sırasında Hz. Ebû Bekir, Amr b. Âs kumandasında gönderdiği orduyla kabileden isyan ve irtidad edenleri cezalandırmak zorunda kaldı. Kabile mensupları Yermük Savaşı ve diğer savaşlarda da İslâm ordularına karşı Bizans İmparatorluğu safında çarpışmışlar, fakat mağlûp olarak dağılmışlardır. Hz. Ömer'in izniyle Mısır'a göç eden kabile mensupları zamanla müslüman olmuşlardır.

Belî’ye mensup bazı kolların Hicaz ve Mısır’da bugün de mevcudiyetlerini devam ettirdikleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 687; IV, 375, 623; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 330; II, 131, 164; Belâzürî, Ensâb, I, 530; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 32, 37, 305, 570, 600; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 550-551; İbn Hazm, Cemhere, II, 440, 442, 486; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 300; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1984, s. 170-171; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 75; Kehhâle, Muʿcemü kabâili’l-Arab, Beyrut 1402/1982, I, 104-107; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), II, 74; J. Schleifer, “Belî”, İA, II, 487-488.

Ahmet Önkal

BELIAEV, Victor Mikhailovich

(ö. 1888-1968)

Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türkler'in mûsikileri üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınan Rus âlimi.

25 Ocak 1888'de Nijne-Uralsk'ta doğdu. Mûsiki çalışmalarına 1906'da Harkov Müzik Okulu'nda başladı. İki yıl sonra girdiği Petersburg (Leningrad) Konservatuvarı'nı 1914'te bitirdi. Buradaki öğrenimi sırasında kompozisyon üzerinde uzmanlaştı. Öğrenciliği esnasındaki başarılarından dolayı mezuniyetinden bir yıl önce aynı okulda öğretmenliğe başladı. 1916'da kıdemli öğretmenliğe, 1919'da ise profesörlüğe yükseltildi. Üç yıl sonra Moskova'ya yerleşen Beliaev burada Devlet Müzik Yayınevi, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi ve Devlet Konservatuvarı'nda görevler aldı. Ayrıca kurucuları arasında bulunduğu Moskova Çağdaş Müzik Derneği'nin yayın organı olan Sovremennaya Muzika (çağdaş müzik) adlı dergiyi yönetti (1924-1929). Bu dönemde yazdığı ilmî makale ve tenkitler, onun gerek Sovyetler gerekse Avrupa ve Amerika'da çağdaş müzik bilgini ve eleştirmeni olarak tanınmasını sağladı. Bu çalışmalarının sonucu olarak 1928'de V. A. Uspenskiy ile birlikte Turkmenskaya Muzika (Türkmen müziği) adlı önemli eserini yayımladı.

II. Dünya Savaşı'nın şiddetlenmesi üzerine 1941 yılında Taşkent'e yerleşti. Bu sırada Moskova ve Leningrad'daki müzik kuruluşları da Taşkent'e taşınmıştı. Burada Özbek halk mûsikisi üzerindeki araştırma ve çalışmalarını yoğunlaştırdı. İki yıl sonra tekrar Moskova'ya dönerek konservatuvarda Sovyet halklarının müzik tarihi üzerine dersler vermeye başladı. 1944'te Sovyetler'de çok az kişiye verilen doktor unvanını alarak sanat tarihi doktoru oldu. 1959 yılında Moskova Sanat Tarihi Enstitüsü'nde Sovyet halkları müzik tarihi bölümüne kıdemli araştırmacı olarak tayin edildi. Son çalışmaları da Sovyet halkları müziklerinde makam, ses yapısı ve usul konuları üzerinedir. Bu arada kendi ülkesinde, Çekoslovakya, Macaristan ve Yugoslavya'da yapılan müzik kongrelerine önemli tebliğlerle katıldı. 16 Şubat 1968'de Moskova'da öldü.

Sovyetler’de yaşayan çeşitli milletlerin ve özellikle Türkler’in mûsikileri üzerinde ilmî araştırmalar yapan Beliaev’in bu çalışmalarında Aşkabâd, Taşkent, Eski Buhara, Tiflis, Bakü, Revan gibi devrin önemli merkezlerine yapmış olduğu ilmî amaçlı birçok seyahatin rolü büyüktür. Yine bu devrede sanat danışmanı olduğu bir kuruluş vasıtasıyla Türkmen müziğine ait 1384 adet plak yapılmasına ön ayak olarak bir arşiv çalışması gerçekleştirmiştir. Ayrıca mûsiki aletlerinin teşhir edildiği bir sergi düzenlemiştir. İlmî çalışmaları ve araştırmaları sırasında başka ülkelerdeki müzik bilginleriyle mektuplaşarak bu bilgi alışverişi ortamı içerisinde çalışmalarına geniş bir ufuk getirmiştir. Bunlar arasında H. G. Farmer, Erich M. von Hornbostel’den özellikle bahsedilmelidir. Beliaev görevlerinde son derece titiz, iyi huylu, bilgi ve tecrübesini ihtiyacı olan herkesle paylaşmaya hazır bir âlimdi. Bu vasıflarından dolayı meslektaşları tarafından her zaman sevilip sayılmıştır.

Eserleri. Beliaev’in hepsi de mûsikiyle ilgili dokuz kitabından dördü Sovyetler’de yaşayan Türkler’in mûsikisini konu edinmiştir. Bu eserler şunlardır: 1. Turkmenskaya Muzika; stat’i i 115 p’es turkmenskoy muziki (Türkmen müziği; Türkmen müziğinden 115 parça ve makaleler, Moskova 1928). İki bölümden meydana gelen eserin ilk bölümü Beliaev’in Türkmen müziğinin tarihi ve kültürel geçmişi konusundaki denemeleriyle onun 1925-1926 yılları arasında meydana getirdiği koleksiyona Uspenskiy’nin yaptığı açıklamaları, ikinci bölümü ise dütar ve tütik ile icra edilen 115 melodinin notasını içine almaktadır. 2. Muzikal’niye Instrumenti Uzbekistana (Özbekistan müzik aletleri, Moskova 1933). Özbek müzik aletleri hakkında resim ve nota örneklerine de yer verilerek yapılmış metodik açıklamalardan meydana gelmektedir. 3. Oçerki po istorii muziki narodov SSSR. Vipusk 1. Muzikal’naya kultura Kirgizii, Kazahstana, Turkmenii, Tadjhikistana i Uzbekistana (Sovyet halkları müziğinin kısa tarihi, 1. bölüm, Kırgız, Kazakistan, Türkmen, Tacikistan ve Özbekistan’ın müzik kültürü, Moskova 1962). Yarısından fazlasını müzik örneklerinin teşkil ettiği eser Sovyet Konservatuvarı’nda ders kitabı olarak okutulmaktadır. 4. Oçerki po istorii muziki narodov SSSR. Vipusk 2. Muzikal’naya kultura Azerbaydjana, Armenii i Gruzii (Sovyet halkları müziğinin kısa tarihi, 2. bölüm, Azerbaycan, Ermeni ve Gürcü müzik kültürü, Moskova 1963). Her ülke için ayrı bibliyografyaların da ilâve edildiği eserde halk müziği ve sanat

müziği konu edilmiş, bu arada müzik örneklerine de geniş yer verilmiştir.

Yine mûsikiyle ilgili olarak telif ettiği İngilizce on dört makaleden altısı, Rusça yirmi iki makaleden dokuzu Sovyetler’deki Türkler’in müziği üzerinedir. İngilizce makalelerden birisinin konusu ise klasik Türk mûsikisidir. Barbara L. Krader makalesinde (bk. bibl.) Beliaev’in bu çalışmalarına geniş yer ayırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Barbara L. Krader, “Viktor Mikhailovich, Beliaev”, Ethnomusicology, XII/1, Middletown 1968, s. 86-100; GSE, III, 141; Uzbek Sovet Ençiklopediyası, Taşkent 1972, II, 162.

Sadettin Ökten

BELÎĞ, İsmâil

(ö. 1142/1729)

Kendi adıyla da anılan şairler tezkiresi ve vefeyâtnâme türündeki eseriyle tanınan şair ve tezkire yazarı.

1079'da (1668) Bursa'da doğdu. Burada bulunan devrin âlimlerinden iyi bir tahsil gördü. Kaynaklarda iyi derecede Arapça ve Farsça bildiğinden bahsedilmektedir. Dedesi ile babası Seyyid İbrâhim Şâhin Emirzâde'ye emîr unvanının ne sebeple verildiği hususunda kaynaklarda

bir kayda rastlanmamıştır. Bu ikisinin imamlık yaptıkları Mantıcı Camii'nde İsmâil Belîğ de elli yıla yakın bir süre imamlık yaptı. 1702'de kısa bir süre Tokat mahkemesi nâibliğinde bulundu. Bu vazifelerden başka, süreleri kesin olarak tesbit edilememekle beraber, Evkaf-ı Haremeyn-i Şerîfeyn Mahkemesi'nde müfettiş kâtipliği, Hz. Emîr İmareti ile Yeşil İmaret'te önce kâtiplik, bir ara galle* nâibliği ve her iki imarette de imaret şeyhliği görevlerinde bulundu. Vefat tarihi ihtilâflı olmakla beraber Süleyman Hâlis Efendi'nin düşürdüğü, "Tayr ola cennete Şâhin-zâdem" mısraından 1142 (1729) yılında öldüğü anlaşılmaktadır. Çatalfırın civarındaki Yeniyer Mezarlığı'na defnedilen İsmâil Belîğ'in bugün mezarlığın tamamen kaldırılmış olması sebebiyle kabri bilinmediği gibi mezar taşı da bulunamamıştır.

İsmâil Belîğ'den başka hepsi XVIII. yüzyılda yaşamış Belîğ mahlaslı dört, Belîğî mahlaslı üç şair daha vardır. Bunlardan Yenişehirli Belîğ'in (Mehmed Emin) şiirleri İsmâil Belîğ'in şiirleriyle karıştırılmıştır. Zaman zaman isimleri ve eserleri birbirine karıştırılan bu şairler arasında Seyyid İsmâil, Belîğ mahlasını ilk defa kullanmış olup tezkire ve vefeyâtnâme türündeki eserleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Belîğ'den bahseden eserlerin bir kısmında onun mûsikişinas ve zâkirbaşı olduğu yolunda da kayıtlar vardır. Nesir sahasında vermiş olduğu eserleriyle kazandığı haklı şöhret kadar olmasa bile şiirde de takdirle

anılacak bir üne sahiptir. Aruz veznini oldukça başarılı bir şekilde kullanan İsmâil Belîğ, nesirlerindeki ağdalı ve külfetli ifadeye şiirlerinde yer vermemiştir. Bu husus divan şiirindeki mahallîleşme cereyanının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Ancak şairliği hakkında daha isabetli bir hüküm verebilmek için esas alınması gereken divanı ile Seb'a-i Seyyâre ve Genc-i Şâygân adlı eserleri henüz ele geçmemiştir.

Şiirlerinde ve diğer manzum eserlerinde peygamber kıssalarıyla ilgili motiflere, halk dilinden alınmış deyim, atasözleri ve divan edebiyatının ortak mazmunlarına yer veren Belîğ'in genellikle Türkçe yazdığı şiirler çeşitli mecmualarda bulunmaktadır. Fatîn'in İsmâil Belîğ'e atfettiği (Tezkire, s. 27) gazel ise Yenişehirli Belîğ'e ait olup onun matbu divanında mevcuttur. İsmâil Belîğ dinî, mahallî ve özellikle biyografik eserleriyle devrinde seçkin bir şahsiyet olarak tanınmıştır.

Eserleri. 1. Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân. Belîğ'in, Baldırzâde Mehmed Efendi'nin Ravza-i Evliyâ'sını esas alarak yazdığı ve bir zeyil mahiyeti taşıyan vefeyâtnâme türündeki bu eseri beş bölümden meydana gelmektedir. 1139'da (1727) tamamlanmış olan eser Bursa tarihi için değerli bir kaynaktır. Belîğ, Osmanlı sultan, vezir, şeyh, âlim ve şairleri hakkında bilgi verdiği bu eserine faydalandığı kaynaklardaki bilgileri aynen almamış, hataları düzeltme yoluna gitmiştir. Güldeste'nin Şeyh Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin tarafından Gülzâr-ı İrfân adıyla yazılmış bir zeyli vardır. Eserin çeşitli yazma nüshaları olup (TSMK, Hazine, nr. 1281, 1282; İÜ Ktp., TY, nr. 2382, 6195; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 264, Lala İsmail, nr. 366; Bursa Genel Ktp., nr. 122; DTCF Ktp., nr. 428) ayrıca Bursa Ticaret Mahkemesi reisi Mehmed Eşref tarafından 1302'de Bursa'da neşredilmiştir. 2. Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli Zübdeti'l-eş'âr (1139/1726). Eser Kafzâde Fâizî'nin Zübdetü'l-eş'âr'ına zeyil olarak yazılmıştır. Belîğ eserine Fâizî'nin bıraktığı 1030 (1620) yılından 1139'a (1726) kadar yetişen şairleri dahil etmiştir. 414 şair hakkında bilgi veren eserin bilinen müellif hattı tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 1182). Bu nüsha Abdülkerim Abdülkadiroğlu tarafından neşredilmiştir (Ankara 1985). 3. Gül-i Sad-berg (1136/1723). İbadetle ilgili olarak seçilen 100 hadisin her birinin birer beyitle açıklandığı bir eserdir. Bilinen iki nüshası vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 2206; İskilip Halk Ktp., nr. 1217/5). Bazı kaynaklarda, eserde yer alan

hadislerin Hanîfzâde Tâhir Ahmed’in Âsâr-ı Nev adlı kitabından seçildiği kaydediliyorsa da bu yanlıştır. 4. Sergüzeştnâme-i Fakır be-Azîmet-i Tokat (1114/1702). Belîğ’in, nâiblik için davet edildiği Tokat’a giderken çektiği zahmetleri, memuriyet çilesini ve azledilişini anlattığı 149 beyitlik mesnevisidir. Eserin bilinen tek nüshası (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 665) önce S. Nüzhet Ergun tarafından kısmen, daha sonra da A. Abdülkadiroğlu tarafından bütünüyle neşredilmiştir (Türk Kültürü Araştırmaları İ. Kafesoğlu Hâtırasına Armağan, XXII/1-2, Ankara 1985, s. 75-91). 5. Şehrengîz-i Bursa. Âyîne-i Hûbân adıyla da anılan eser 1119’da (1707) tamamlanmıştır. Bursa’nın meşhur güzellerinden seçtiği yirmi güzeli sekizer beyitle tasvir ettiği bu manzume 269 beyittir. Bilinen iki nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan (TY, nr. 1653, 9845) bu eserde yer alan “Sâbıkâ sâdır olan şehrengiz/Nice tahrif ile oldu nâçîz” beytinden Belîğ’in daha önce de bir Bursa şehrengizi yazdığı anlaşılmakta, Safâyî’nin Bursa güzellerini tavsif ederek “üç cild mikdarı nazm u nesr ile” bir şehrengiz yazdığını belirtmesi bunun ayrı bir eser olduğunu teyit etmektedir. Ancak bu şehrengizin nüshası henüz ele geçmemiştir. Belîğ’e atfedilen Sâkınâme-i Belîğ adlı eser ise Yenişehirli Belîğ’e attir.

BİBLİYOGRAFYA

Safâyî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 9583, vr. 17b-18b; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 173-174; Fatîn, Tezkire, s. 27; Ergun, Türk Şairleri, II, 809-817; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 408; a.mlf., Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul, İstanbul 1958, s. 56-58; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985; a.mlf., “Folklorun Bilinmeyen Bir Kaynağı Vefeyât-nâmeler ve Bursa Vefeyâtnâmesinde Bulunan Folklorla İlgili Unsurlar”, Milletlerarası Türk Folkloru ve Halk Edebiyatında Yeni Görüşler, Ankara 1985, I, 125-137; “Sakî-nâme-i Beliğ” (nşr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu), Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, I/1, Ankara 1985, s. 263-275; a.mlf., “Bursalı İsmail Beliğ’in Sergüzeşt-nâme’sinde Tokat ve Nuhbetü’l-Âsâr’daki Tokatlı Şairler”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986, Ankara 1987, s. 535-547; Fevziye Abdullah Tansel, “Beliğ”, İA, II, 489-491; Fahir

İz, “Belıgh”, EI² (İng.), I, 1165; Nuri Akbayar, “Beliğ, İsmail”, TDEA, I, 390.

Mustafa Çıpan

BELÎĞ, Mehmed Emîn

(ö. 1174/1760-61)

Divan şairi.

Mora Yenişehiri'nde doğdu. İlim tahsiline daha çocukluk yıllarındayken başladı. Gençliğinde devrin tanınmış âlimlerinden Akovalızâde Ahmed Hâtem Efendi'nin derslerine devam etti. İstanbul'a geldikten sonra da öğrenimini sürdürerek mülâzım oldu. Çok geçmeden, mizacına uygun düşen kadılık mesleğine yöneldi ve İstanbul'un çeşitli yerlerinde görev yaptı. Orta derecede mevki sahibi devlet erkânı hakkında yazdığı manzumelerle devrin şairleri arasında iyi bir yer edindi. Fakat burada değerinin bilinmediğinden şikâyet ederek taşra kazalarında görev almak istedi. Bunun üzerine Eski Zağra'ya tayin edildi. Şehrin ileri gelenleriyle yakın münasebetler kuran Belîğ burada rahat bir hayat sürdü. Ancak bir müddet sonra Yeni Zağra'ya, sonra da havasının kötülüğü ve halkının fakirliğiyle tanınan Klavrata (Klavna) kasabası kadılığına gönderildi. Yıldızının sönmeye başladığı bu görevi sırasında hastalandı. Görevinden azledildiğinde birkaç kuruş yol parasından başka bir şeyi yoktu (bk. Divan, s. 125 vd.). Önce memleketi olan Yenişehir'e gitti, oradan tekrar Eski Zağra kadılığına tayin edildi. Kısa bir süre sonra da burada öldü.

Gibb, yalnız Fatîn'den faydalandığından, şairin ölüm yılını yanlış olarak 1172 (1758-59) göstermiş, Giese de Gibb'in söylediklerini özetlediği için bu hatayı devam ettirmiştir. Sicill-i Osmânî'de (II, 25) ve Osmanlı Müellifleri'nde de (II, 104) aynı yanlış tekrarlanmıştır. Çağdaşı ve Âdâb-ı Zurefâ müellifi Râmiz'in söylediği, "Belîğ Mehemmed'e adn-ı berîn ola mesken" tarih mısraı ve yine tarih olarak kaydettiği "Belîğu'l-Emîn" terkibi şairin ölümünü 1174 (1760-61) olarak göstermektedir.

Belîğ'in hayatı ve temayülleri hakkında en yeterli bilgiler Divan'ındadır. Bu divanda şairin ölümünden üç yıl sonrayı gösteren bir tarih (s. 33) ve bazı tertip hataları bulunmakla beraber hiçbir kaynakta bulunmayan kayıtlara da rastlanmaktadır.

Hayatı sıkıntı ve ıstıraplar içinde geçen Belîğ, devrinin ilim ve şiir dünyasında yer alan seçkin simalardandır. Çok iyi Farsça bildiğini ve bu dilde pürüzsüz şiirler yazdığını, hakkında bilgi veren kaynakların hepsi tekrar etmektedir. Yegâne eseri olan Divan'ında (İstanbul 1258) bunun güzel örnekleri görülmektedir. Yer yer övünmenin bir tutku haline geldiği 132 sayfalık divanda bir na't, bir mersiye, yedi kaside, on dört tarih, 231 gazel, bir tahmis, bir şarkı, elli sekiz kıta ve kırk beyit ile beş müstakil manzume vardır. Kasideleri orta derecede mevki sahibi kimselere yazdığı samimi birer şikâyetnâmedir. Dokuz veya on bir kıtalık müseddes terciibend şeklinde olan müstakil manzumeleri ise kuvvetli bir müşahede ve keskin bir zekânın izlerini taşır. Belîğ, bu manzumelerindeki canlı ve mizahî tasvirlerle edebiyatımıza XVIII. yüzyılın Türk cemiyet hayatından akisler taşıyan en orijinal mahallî örneklerini kazandırmıştır. Ele aldığı konu ve sanat dallarının özel diline ait birçok arkaik kelimelerle yüklü olan bu manzumelerden hareketle Belîğ'in Nedim ve Sâbit çizgisindeki mahallîleşme akımında önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Özel adlarla anılan bu menzumeler şunlardır: 1. "Kefşgernâme". Dokuz bendlik bir müseddes olup eski ayakkabıcılık terimleri yönünden zengin bir kaynaktır. 2. "Hammâmnâme-i Dilsûz". Klasik hamamnâme geleneğine uygun özellikler taşıyan dokuz bendlik bir müseddestir. 3. "Berbernâme". Muhteva bakımından Sâbit'in aynı adlı manzumesine benzeyen bu müseddes on bir benddir. Türünün güzel bir örneği olan manzume folklor ve eski cemiyet hayatı bakımından da önemlidir. 4. "Hayyâtnâme-i Dilsûz". Konusu devrin terzi esnafından bir "mahbub" çevresinde geliştirilen manzume, oldukça zengin ve canlı bir dille söylenmiş dokuz bendlik bir müseddestir. 5. "Sâkınâme". Bu manzume de Nef'î'nin Sâkınâme'sinde olduğu gibi terkibibend şeklinde kaleme alınmış olup her bend vâsıta beyti dahil altı beyitten ibarettir. Eser nevinin başarılı örneklerinden biridir. Müstakil manzumeleri yanında şairin edebî kişiliğini gösteren diğer şiirleri ise gazelleridir. Bunlarda sık sık rastlanan Fatih, Atmeydanı ve yaşadığı diğer semtlerin güzelleriyle ilgili tasvirleri, çağdaşları hakkındaki hicviyeleri de yine ondaki müşahede ve zekâ kudretinin akisleridir.

Belîğ'in şiirlerine şuh ve rind bir eda hâkimdir. Kendini övmeyi seven, şiirde selâset*e büyük önem veren ve lafız sanatlarına fazla itibar etmeyen Belîğ nazîrecilik temayülüne uymamış, yalnız Râgıb Paşa, Münif, Râşid,

Nevres ve Hüseyin Lâmekânî'nin gazellerine birer nazîre yazmıştır. Bir şiirinde ismi, birinde de ismi ile mahlasının bir arada verilmesi dışında (Divan, s. 85, 109) bütün şiirlerinde Belîğ mahlasını kullanmış, bu yüzden şiirleri daha sonra Nuhbetü'l-âsâr müellifi Bursalı İsmâil Belîğ'in şiirleriyle karıştırılmıştır.

Belîğ'in kıymetini ilk takdir edenler Tanzimat sonrası şairleridir. Şinasi'nin Belîğ'i çok iyi bildiği divanından anlaşılmaktadır (s. 12). Muallim Nâci de şiirlerinin güzel olduğundan söz eder (Esâmî, s. 87). Nâmık Kemal ise "Hammâmnâme" ve "Terzinâme" adlı şiirleriyle "mehtab" redifli gazelinden övgüyle bahsetmiştir (Tahrîb-i Harâbât, s. 114 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Divan, İstanbul 1258, s. 85, 109, 125 vd.; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 762, s. 38-40; Fatîn, Tezkire, s. 28; Nâmık Kemal, Tahrîb-i Harâbât, İstanbul 1304, s. 114 vd.; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 87; Sicill-i Osmânî, II, 25; Osmanlı Müellifleri, II, 104; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, II, s. 66-68; Gibb, HOP, IV, 117-133; Ergun, Türk Şairleri, II, 817-820; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 522-523; Fevziye Abdullah Tansel, "Beliğ", İA, II, 488-489; Fahir İz, "Belıgh, Mehmed Emın", EI² (İng.), I, 1165; TDEA, I, 390-391.

İskender Pala

BELIN, François-Alphonse

(ö. 1817-1877)

Fransız diplomat ve şarkiyatçısı.

31 Temmuz 1817'de Paris'te doğdu. Daha küçük yaşından itibaren Doğu dillerine ilgi duydu ve ilk derslerini Fransız Devlet Basımevi müdürü ve Arap dili uzmanı J. J. Marcel'den aldı. Paris'te Collège de France ile Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes'te Arap, Fars, İbrânî ve Türk dillerini öğrendi. Hocaları Sylvestre de Sacy, Rainaud, V. Qutremère ve A. Jaubert gibi XIX. yüzyılın en ünlü Fransız şarkiyatçıları idi. Genç tercümanlar yetiştirmek üzere kurulan ve Jouannin tarafından idare edilen Ecole des Jeunes de Langues'da 1838'de öğretmen yardımcısı olarak görev alıp burada 1843'e kadar çalıştı. Bir taraftan da Firmin-Didot müessesesinin Arap harfleriyle dizeceği metinler için bir basımevi kurmasında yardımcı olduğu gibi, 1836'dan itibaren gerek bu kurumun gerekse başka basımevlerinin hazırladıkları Doğu dillerindeki metinlerin revizyonunu yaptı. Fransız hükümeti 1843'te Erzurum'da bir konsolosluk kurduğunda Belin'i kançılar ve tercüman olarak buraya gönderdi. Ertesi yıl ise aynı görevle Selânik konsolosluğuna geçti. 7 Eylül 1846'da Kahire'deki konsoloslukta görevlendirilen Belin, Temmuz 1852'de İstanbul'da Fransız elçiliği tercümankâtipliğine vekâleten tayin edildi.

Belin Türkçe'yi ve diğer Doğu dillerini iyi bildiğinden "mukaddes yerler meselesi" görüşmeleri için Kudüs'e gönderildi ve 1853'e kadar orada kaldı. Kısa bir süre için Fransa'ya dönüp evlendikten sonra da Fransız Dışişleri Bakanlığı'nca Kırım Savaşı sırasında Mareşal Achille Leroy de Saint-Arnaud'nun maiyetine verildi. 10 Mayıs 1854'te İstanbul'daki Fransız elçiliğine tercüman-kâtip unvanıyla tayin edilen Belin, 1862'de imparatorun (o sırada III. Napolyon) tercümankâtibi belgesini de alarak 1868'de İstanbul'da Fransız başkonsolosu oldu.

Belin İstanbul'da iki Katolik teşkilâtı ile yakın temas kurmuş, bu vesile ile Osmanlı Devleti'ndeki ve bilhassa Feriköy'deki Katolik mezarlıklarının

kuruluş, gelişme ve bakımı ile yakından ilgilenmiş, hayatının son yıllarında Osmanlı Devleti'nin iktisat, hukuk ve kapitülasyonlar tarihiyle uğraşmıştır. Sağlık durumu elverişsiz olduğundan 1875'te çalışmalarını durdurmuş ve 16 Nisan 1877'de ölmüştür.

Eserleri. Belin'in en tanınmış ve onun şöhretini sağlayan çalışması, Le Contemporain, Revue d'Economie Chrétienne adlı dergide 1872'de yayımlandıktan sonra 200 sayfalık bir kitap halinde de basılan Histoire de l'Eglise latine de Constantinople başlıklı çalışmasıdır. Hazırlamış olduğu ilâvelerle bu kitap ölümünden çok sonra yine İstanbul'daki Katolik kilisesinde görevli rahip Arsène de Chatel tarafından bazı notlar eklenip ve tamamlamalar da yapılarak Histoire de la Latinité de Constantinople adıyla 547 sayfalık bir kitap halinde yeniden basılmıştır (Paris 1894).

Makaleleri. Belin'in İslâm ve Osmanlı tarihi hakkındaki araştırmalarının hemen hemen bütünü Journal Asiatique'te makaleler halinde çıkmıştır. Oldukça hacimli olan bu yazıların sadece sayılı ayrı basımları bazı kütüphanelere girmiş, bunda ve diğer dergilerdeki yazıları ise bu dergilerin koleksiyonlarında unutulup kalmıştır. Belin'in Journal Asiatique'te çıkan makaleleri arasında şunlara işaret edilebilir: 1. "Charte des Turcs ou Khattı-humaïoun de Gul-Khâné" (3. seri, IX [Ocak 1840], s. 5-29). 2. "Notice sur les Chrestomathies Orientales" (Ocak 1842). 3. "Fétoua relatif à la Condition des Zimmis" (Kasım - Aralık 1851, Şubat - Mart 1852). İbn Nakkaş'tan bir tercümedir. 4. "Extrait du Journal d'un Voyage de Paris K Erzeroum" (4. seri, XIX [Nisan 1852], s. 365-378). 5. "Mémoire sur l'usage et la constitution des biens de main-morte en pays musulman" (Kasım-Aralık 1852). Makalede İstanbul kadısının bir hükmü ve Galata mahkemesinin bir kararıyla ilgili açıklamalar bulunmaktadır. 6. "Lettre K M. Reinaud sur un document relatif K Mahomet" (5. seri, IV [1854], s. 482-518). Hz. Muhammed tarafından Mukavkıs'a gönderilen 628 tarihli mektubun gerçek olduğuna dairdir. J. J. Barthelemy (ö. 1795) tarafından Mısır'da bulunan mektupla ilgili bu makale o yıllarda hayli ilgi uyandırmıştır. 7. "Etudes sur la propriété foncière en pays musulman et spècialement en Turquie" (5. seri, XVIII [1861], s. 390-431, 477-517; XIX [1862], s. 156-212, 257-358). 8. "Essai sur l'histoire Zconomique de la Turquie" (6. seri, III [1863], s. 416-489; IV [1864], s. 242-296, 301-390, 477-530; V [1865], s. 127-167). Bu makale İstanbul mebusu Ziya

Karamursal tarafından Türkçe'ye çevirilerek Türkiye İktisadî Tarihi Hakkında Tetkikler adıyla Maarif Vekâleti yayınları arasında basılmıştır (İstanbul 1931). Mütercim, Belin tarafından kullanılan Osmanlı kaynaklarını imkân nisbetinde tesbite çalışarak bunların cilt ve sayfalarını göstermiştir. 9. "Du régime de fiefs militaires dans l'İslamisme et pirincipalementen en Turquie" (6. seri, XV [1870], s. 187-301). 10. "Notice biographique et littéraire sur mir Ali-Shir-Névaïi" (5. seri, XVII [1861], s. 175-256, 281-357). 11. "Moralistes orientaux: Caractères, Maximes et Pensés de Mîr Ali Chir Nevâii" (6. seri, VII [1866], s. 523-552; VIII [1866], s. 126-154). Ali Şîr Nevâî'yi bir ahlâkçı olarak ele almakta ve Mahbûbü'l-kulûb adlı eserinden seçmeler yapmaktadır. 12. "Bibliographie ottomane..." (6. seri, XI [1868], s. 465-491; XIV [1869], s. 65-95; [1871], s. 125-157; 7. seri, I [1873], s. 522-563; IX [1877], s. 122-146). Bu beş makalede İstanbul'da 1281-1283, 1284-1285, 1286-1287, 1288-1289 ve 1290-1293 yıllarında basılan Türkçe kitapların bibliyografyasını vermiştir. 13. "Des Capitulations et des traités de la France en Orient" (Le Contemporain, Revue d'Economie Chrétienne, 1869). Ayrıca İstanbul'da verilmiş XVIII. yüzyıl sonlarına ait bir müderrislik icazetnâmesinin metin, tercüme ve açıklamalarını da neşretmiştir (JA, 5. seri V [1855], s. 548-571).

Belin bunların dışında, 1841-1843 yılları arasında Paris'teki Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes için derslerde kullanılmak üzere basılan Arapça, Farsça ve Türkçe bazı eski metinlerin hazırlanmasında da çalışmıştır. Ayrıca Vie de Djenghiz-Khain (Mîrhond'dan) (Paris 1841), Histoire des Sassanides (Paris 1841), Ambassade de Mehemmed-Efendi à la cour de France (Paris 1841), Ambassade de Séïd Wahid Efendi (Paris 1843) Belin'in yardımıyla basılan başlıca metinlerdir. Sylvestre de Sacy'nin çok zengin kütüphanesinin Merlin tarafından 1842-1847 yılları arasında üç cilt olarak basılan Arap, Fars ve Türk dillerindeki kitaplarının katalogunun hazırlanmasında da büyük ölçüde yardımcı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

F. A. Belin, Histoire de la Latinité de Constantinople (nşr. A. de Chatel), Paris 1894, nâşirin girişi, s. 5-10; G. Dugot, Histoire des orientalistes, Paris 1870, II, 1-14; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1964-65, I, 195-196.

Semavi Eyice

BELİNUS

Ünlü Grek matematikçisi Apollonios (Pergeli) ile Grek filozofu Apollonios'un (Tyanalı) klasik İslâm literatüründeki adı.

(bk. APOLLONİOS)

BELİYYE

البليّة

Câhiliye döneminde Araplar'ın ölünün mezarı başında aç ve susuz bırakarak ölüme terkettikleri dişi deveye verilen ad.

Câhiliye döneminde yaygın olan geleneğe göre, bir insan ölünce mezarının başına üzeri örtülü dişi bir deve -nâdiren erkek deve-getirilir, başı geriye doğru bükülerek sıkıca bağlanır, boynuna bir gerdanlık asılır, kaçmasını engellemek için ayakları kesilir, aç ve susuz bırakılarak ölüme terkedilirdi. Hayvan ölünce de mezarın yanı başında açılan bir çukura gömülür, bazan da yakılır veya derisi yüzülerek içine ot doldurulurdu. Yalnız sayıları çok az olan bazı Araplar toplumdaki mevcut ve makbul inanışın aksine ölen şahsın kıyamet gününde bu deveye binerek mahşer yerine gideceğine, böyle bir bineğe sahip olmayan aşağı tabakaya mensup insanların ise yaya kalacağına inanırlardı. Bu sebeple ölüm döşeğinde çocuklarına vasiyette bulunurken, "Kıyamet günü babanı yaya ve sürünür halde bırakma, iyi cins bir deveye bindir" derlerdi. Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden Amr b. Zeyd el-Mütemennî de öleceği zaman oğluna, "Oğlum, beni kabre koyup yanımdan ayrıldığın vakit bana o zorlu yolculuk için bir binek hazırla. Sefere çağırdıkları zaman ona binip mahşer yerine gideyim" demişti.

Bazı tarihçiler beliyye âdetine dayanarak Câhiliye Arapları'nın öldükten sonra dirilmeye ve ruhun bedenle birlikte haşrolacağına inandıklarını söylemişlerse de bu iddia kabule şayan görülmemiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de onların, "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. -Kimimiz-ölürüz, -kimimiz-yaşarız, bizi ancak zaman helâk eder" (Câsiye 45/24) dedikleri zikredilerek bu konudaki inanç ve düşüncelerinin öldükten sonra dirilmeye iman değil bilakis onu inkâr istikametinde olduğu ifade edilmiştir.

Çoğunluğun sahip olduğu inkârcı düşünceye daha uygun düşen bir diğer yoruma göre cömert insanların kabirleri başında boğazlanarak terkedilen develer, o kimselerin hayatta iken yapmış oldukları iyiliklere bir mukabele niteliğindedir. el-Akıretü'l-beliyye de denilen bu âdetin uygulayıcıları, "Bu

adam yaşadığı sürece develer kesip misafirlerini doyurmuştur. Biz de kabrinin başında kesip kurtlar ve kuşlar için terkettiğimiz bu deveyle onun öldükten sonra da ikramına devam etmesini sağlamış olduk" derlerdi. Hz. Peygamber ise "İslâm'da akr (kabir yanında deve veya koyun kesme) yoktur" (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 70; Müsned, III, 197) sözüyle bu âdeti kaldırmıştır. Buna rağmen bazı İslâm ülkelerinde günümüzde de bu tür davranışların birer bid'at olarak uygulandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "beliyye" md.; Tâcü'l-arûs, "beliyye" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "belâ" md.; Müsned, III, 197; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 70; İbn Kuteybe, eş-Şir ve'ş-şuarâ, I, 78; Hattâbî, Meâlimü's-Sünen, Humus 1969, III, 551; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), II, 244-245; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, II, 307-311; Ali Mahfûz, el-İbdâ fî mazârri'l-ibtidâ, Kahire 1375/1956, s. 226; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 318; Cevad Ali, el-Mufassal, VI, 127-135; J. Hell, "Beliyye", İA, II, 491; a.mlf. - Ch. Pellat, "Baliyya", EI² (İng.), I, 997; a.mlf.ler, "Beliyye", UDMİ, IV, 895.

Abdülkerim Özaydın

BELKA

البلقاء

Ürdün'de bir idarî bölge.

1069 km² yüzölçümündeki Belka bölgesinin (muhafaza) nüfusu 215.000 kadardır (1989). Merkezi Amman'ın 28 km. batısında bulunan Salt şehridir. Belka adının anlamı kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda kelimenin Bâlik b. Meâb, Bâlik b. Sûriye ve Belka b. Sıfr gibi özel isimlerden geldiğine dair görüşler bulunuyorsa da genellikle kabul edilen, ismin Arapça "beyaz-siyah, alaca" anlamındaki belak (بلق) kelimesinden türemiş olabileceği görüşüdür. Çünkü Belka bölgesinde uzaktan bakıldığında beyaz görünen kıraç dağlar ve toprağı siyah gösteren kesif ormanlar bulunmaktaydı.

Tarihî dönemlerde Belka'nın sınırları, değişen idarî bölünmelere ve Suriye'de kurulan devletlerin durumuna göre farklılıklar göstermiştir. Coğrafyacılar, Ortaçağ'da Belka'yı güneyde Vâdilkurâ'dan Suriye'de Ezriât (Dereâ) ve Beseniyye'ye kadar uzanan bir bölge ile sınırlandırmışlardı. Ancak bugün Suudi Arabistan'la Ürdün arasında çizilen ve Akabe'den (Eyle) başlayan sınır Belka bölgesinin güney ucudur. Belka'nın batı sınırı, Busrâ şehrinden geçerek güneyde Akabe'ye uzanan eski ticaret yolunun batısında kalırdı. Zerka nehrinin güneyindeki Ürdün nehri ve Akabe'ye kadar uzanan Vâdilarabe'deki kolu bu bölgeyi Cündü Filistin'den ayıran sınırdı. Doğuda Belka'nın sınırı Şam ovalarının (Bâdiyetüşşâm) bulunduğu Ezrak bölgesinin ötesine kadar uzanıyordu. Coğrafyacıların bu sınırlandırmalarıyla İslâmî devirlerdeki Belka vilâyeti bugün Maan, Kerek, Tufeyle, Amman, Mefrak, Zerka ve Belka olarak isimlendirilen yerleri kapsamaktaydı.

Eskiçağ'da Belka bölgesinin güneyinde Edomlular ve Moabiler, kuzeyinde ise Amoriler ve Ammoniler küçük krallıklar kurmuşlardır. Bölgede milâttan önce I. yüzyılın başlangıcında ise daha güçlü olan bir Arap devleti kuruldu; bu devlet, hâkimiyeti bugünkü Ürdün sınırlarının bulunduğu bölgeyi

kapsayan Nabatî Devleti idi. Daha sonra Bizanslılar Gassânîler'i Dımaşk şehrinden çıkarıp orayı kendileri için sayfiye yeri yapınca Gassânîler Belka bölgesindeki Amman'a yerleştiler ve İslâm'dan önce bu bölgedeki Cüzâm, Lahm, Süleyh ve Belî kabileleriyle birlikte yaşadılar.

Belka Şam'ın fethinden kısa bir süre sonra Yezîd b. Ebû Süfyân tarafından ele geçirildi. Emevîler zamanında Mısır, Filistin ve Suriye'yi birbirine bağlayan ticaret ve hac yolları üzerinde yer alması ve Zîzâ bölgesinde en büyük hac konaklama yerlerinin bulunması sebebiyle önem kazandı. Emevîler Belka'da kalıntıları bugün de görülebilen birçok saray ve köşk inşa ettiler. Bunlar arasında Kusayru Amre, Harâne, Uveyned, Müşettâ, Muvakkar, Ebyer, Maan ve Amman kasırları en önemlileridir. Abbâsîler döneminde Belka "kûre" adı verilen birkaç idarî kısma ayrıldı. Bunlar, merkezi Garandil olan Cibâl, merkezi Ezruh olan Şurât, merkezi Meâb olan Meâb, merkezi Amman olan Zâhirü'l-Belka ve merkezi Erîhâ olan Cibâlü'l-Gavr kısımları idi.

Memlükler döneminde Belka bölgesi Dımaşk vilâyetine bağlı idi; ancak geçici sürelerle kısmen veya tamamen Kerek vilâyetine bağlandığı da olmuştur.

Memlükler'in çökmesinden sonra ise burada yaşayan kabilelerin hâkimiyetine girdi. Bölge Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı Devleti sınırlarına katıldığında Memlükler dönemindeki idarî taksimat aynen muhafaza edildi. Osmanlı döneminde daha sonra yapılan çeşitli idarî düzenlemelerin ardından son olarak XIX. yüzyılda sancak haline getirilmiştir. Bu taksimata göre Şam eyaletinin Beyrut vilâyetine bağlı bulunan Belka sancağının merkezi Nablus idi ve bu sancağa üç kaza ile dokuz nahiye bağlıydı. 1921 yılında Doğu Ürdün Hâşimî Devleti kurulduğunda Belka idarî bölgesi, güneyde Mûcib nehriyle kuzeyde Zerka nehri arasında kalan bölge olarak kabul edildi. Günümüzde devam eden bu idarî taksimata göre bölge Mâdebâ, Zerkâ ve Salt alt bölgelerini içine almaktadır.

Belka'nın önemi, sadece içinden hac ve ticaret yollarının geçmesi ve hac konaklama yerlerine sahip olmasıyla sınırlı değildir. Bunların yanında bölge ayrıca tarım ve sanayi alanlarında da büyük öneme sahiptir. Bereketli

toprağı ve bol suyu ile ünlü Belka'da yetişen ürünlerin başında, buraya hububat ambarı denilmesine sebep olan bol ve kaliteli buğday gelir. Hicaz bölgesi buğday ihtiyacını çoğunlukla Belka bölgesinden sağlardı. Ashaptan Sîmâh (Semmûye) el-Belkavî buğday ticaretiyle şöhret yapan bir tüccardı. Ticaret için Medine'ye geldiğinde müslüman olmuştu. Belka bölgesi ayrıca zeytin, nar, badem, üzüm, hurma, boyacılıkta kullanılan nil ağaçları, şeker kamışı ve safran yetiştiriciliğiyle de tanınmıştır. Belka bölgesi sanatkârları kılıç ve sadak yapımında ün kazanmışlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "blk" md.; Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân, s. 105; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-Arab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ'), Riyad 1397/1977, s. 272, 319, 334; Hamza el-İsfahânî, Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 99 vd.; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 180; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 489; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 156-157; İbn Şeddâd, el-Alâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, Şam 1965, s. 79; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, I, 161; Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, V, 110; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 332; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1348; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1310, s. 540-541; Abdülazîz Muhammed Avz, el-İdâretü'l-Osmâniyye fî vilâyeti Sûriyye, Kahire 1969, s. 66, 80, 364; Gazi Bişe, el-Kusûrü'l-Emeviyye fi'l-Ürdün, Amman 1974, s. 5 vd.; J. Sourdel-Thomine, al-Balkāʾ", EI² (İng.), I, 997-998.

Muhammed Abdülkadir Hureysât

BELKIS

بلقيس

Kur'an'da tevhid dinini kabul ettiği bildirilen Sebe melikesi.

Hz. Süleyman'ı ziyaret etmesi sebebiyle Ahd-i Atîk'te (I. Krallar, 10/1-10, 13; II. Tarihler, 9/1-9, 12) ve Kur'ân-ı Kerîm'de (en-Neml 27/20-44) adı zikredilmeksizin bahsi geçer; ilâhî kitaplarda verilmeyen adı Arap kaynaklarına göre Yelkame bint el-Yeşrah b. Hâris veya Belkıs bint el-Hedahid b. Şurahbil, bir Habeş efsanesine göre de Mâkedâ'dır. Ahd-i Atîk'te Şeba kraliçesinin, Allah'ın adını yaymasından dolayı şöhreti her yerde duyulan Hz. Süleyman'ı bizzat görmek, gerçek bir peygamber olup olmadığını anlamak üzere büyük bir kafileyle Kudüs'e geldiği ve gelirken de baharat, altın ve kıymetli taşlardan oluşan çok değerli hediyeler getirdiği anlatılmaktadır. Ziyareti sırasında Hz. Süleyman'a sorduğu, karşılığı yalnız kendince bilinen her sorunun cevabını almış, sonunda da onun peygamberliğine ve Allah'ın birliğine iman etmiştir. Hz. Süleyman'a, "Daima senin önünde duran, senin hikmetlerini dinleyen adamlarına ne mutlu!" diyerek takdirlerini bildirmiş ve kendisine verilen kıymetli hediyelerle birlikte ülkesine dönmüştür. Buradan anlaşılan husus, Hz. Süleyman'ın şöhretinin Sebe (Sabâ) halkının yaşadığı Yemen'e kadar yayıldığı ve Belkıs'ın kendi arzusuyla gidip iman etmiş olarak ülkesine geri döndüğüdür.

Kur'an'da anlatılan kıssa Ahd-i Atîk'tekinden farklıdır. Hz. Süleyman hüdhüd*ün getirdiği bilgiler üzerine, güneşe tapan Sebeliler'in bir kadın olan hükümdarlarına yine hüdhüd vasıtasıyla bir mektup gönderir ve onları hak dine davet eder. Mektubu alan melike kavminin ileri gelenlerini toplar, Süleyman'dan besmele ile başlayan ve kendilerini tevhid dinine davet eden çok önemli bir mektup aldığını söyleyere kmuhtevası hakkında onlara bilgi verir ve, "Ey ileri gelenler, vereceğim karar hakkında fikrinizi açıklayın; sizin görüşünüzü almadan kesin bir emir vermek istemiyorum!" der. Onlar da güçlü ve kuvvetli olduklarını, istediği emri verebileceğini söylerler. Melike hükümdarların girdikleri yerleri tahrip edip güçlüleri zelil

kıldıklarını hatırlatarak meseleyi barışçı yoldan halletmek niyetinde olduğunu bildirir ve Hz. Süleyman'a açık ve olumlu bir cevap yerine bazı hediyeler gönderir. Bu duruma öfkelenen Süleyman Belkıs'ın hediyelerini elçileriyle birlikte geri yollar ve onu üzerine yürümekle tehdit eder. Sonunda Hz. Süleyman'ın bizzat ziyaretine gitmek zorunda kalan melike, onun cismanî ve ruhanî gücü karşısında gerçek bir peygamber olduğunu anlar ve daha önce yanlış yolda bulunduğunu itiraf ederek tevhid dinini kabul eder.

Kıssanın Kur'an'daki ayrıntıları arasında yer alan, Sebe melikesi yolda iken tahtının bir anda Hz. Süleyman'ın huzuruna getirilmesi, melikenin geldiğinde tahtını tanıyarak hak dini benimsemesi ve saraya girerken eteklerini toplaması motifleri Ahd-i Atîk'te bulunmamaktadır. Bu motifler bazı İslâmî rivayetlerle bu rivayetlere büyük benzerlik gösteren

Ahd-i Atîk'in Ester kitabının Ârâmîce şerhinde (Targum Şenî) çeşitli biçimlerde açıklanmakta (bk. EJd., XIII, 1424) ve ayrıca hikâyeye Kur'an'da olmayan pek çok eklemeler de yapılmaktadır (karşılaştırmalı bilgiler için bk. Canova, s. 109-113). Bu ekleme ve ayrıntılara göre annesi peri kızı, babası cin olan Belkıs'ın bacaklarında tüyler bulunduğu söylenmektedir. Hz. Süleyman bu söylentinin doğruluk derecesini anlayabilmek için sarayının avlusunu altından sular akan billûr bir döşeme ile kaplatır. Belkıs saraya girerken sudan geçeceğini sanarak eteklerini kaldırır, böylece bacaklarının tüysüz olduğu görülür. Bu motifin yorumu ise Hz. Süleyman'ın Belkıs'a gerçekle gerçek olmayanı birbirinden ayırt edemediğini göstermesidir. İslâmiyet'in çıkışından sonra yazıldığı kabul edilen bu kitaptaki hikâyenin İslâmî rivayetlere benzerlik göstermesi onlardan etkilenmiş olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (İA, II, 492; EI^2 [İng.], I, 1220).

Hz. Süleyman ve Sebe melikesi hikâyesinin en değişik şekli Habeş efsanesi Kebra Nagest'te (kralların zaferi) yer almaktadır. Efsaneye göre adı Mâkedâ olan Sebe melikesi Süleyman'la evlenmekte ve Habeş hânedanı onların çocukları olan I. Menelik ile başlamaktadır.

Tarihî belgelere dayanarak Belkıs'ın kimliğini ortaya çıkarmak mümkün değildir. Hz. Süleyman devrine (m.ö. 972-932) ait İsrail Krallığı'nın veya o

dönemle çağdaş komşu ülkelerin yazılı belgelerinde böyle bir şahsiyete rastlanmamaktadır. Yalnız Asur kralları III. Tiglath-pileser (m.ö. 745-727) ile II. Sargon'un (m.ö. 722-705) yıllıklarında Zabibi, Samsi ve Taalhum adlı üç Aribi (Arap) kraliçesinden bahsedilmekte ve buradan Araplar arasında kadın hükümdarlar tarafından yönetilmenin bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Eskiçağ Ön Asya devletlerinde sayısı sınırlı olan kadın hükümdarlardan yalnız bu üçü aynı toplumda ve birbirine bu kadar yakın tarihlerde hüküm sürmüşlerdir. Sebeliler ise bugünkü Yemen'de yaşayan bir Arap kavmidir. Buna göre sadece, Belkıs'ın milâttan önce X. yüzyılda yaşamış, Hz. Süleyman'la çağdaş bir Arap kraliçesi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kraliçesi olduğu Arap kavminin Sebeliler mi, yoksa onlardan daha önce aynı bölgede yaşayan Mainliler mi (Minalılar) olduğuna kesin karar vermek imkân dahilinde değildir. Çünkü mevcut arkeolojik belgelere göre Sebe Devleti'nin tarihi milâttan önce VIII. yüzyıldan daha eskiye gitmemektedir. Bu devletin kurulmasından önce ise Sebe bölgesinde, tarihleri milâttan önce II. binyılın ortalarına kadar giden Mainliler yaşamışlardır. Mevcut belgelere göre Mainliler'in ne zaman yıkılıp Sebeliler'in ne zaman kuruldukları kesin olarak tesbit edilememektedir ve Mainliler'in son çağlarıyla Sebeliler'in ilk çağları birbirine karışmış vaziyettedir (Çağatay, s. 13). Bu durumda ise Hz. Süleyman'la çağdaş bir Sebe kraliçesine ait somut belgelerin ele geçmemiş olması onun yaşamadığını ispatlayamaz ve buna dayanarak efsanenin tarihî gerçeğe uymadığı iddia edilemez (krş. a.e., s. 17). Çünkü ortada tesbit edilmiş bir tarihî gerçek bulunmadığı gibi kraliçenin Mainliler'in hükümdarı olması, fakat Ahd-i Atîk ile Kur'ân-ı Kerîm'de Sebe bölgesine nisbet edilerek anılması da mümkündür.

Belkıs Türk ve diğer İslâm edebiyatlarında çok sevilen bir motif olmuş, gerek şahsı gerekse Hz. Süleyman'la olduğuna inanılan duygusal ilişkisi çeşitli biçimlerde işlenmiştir. Belkıs'ın müslüman halk arasında çok tanınmış bir şahsiyet haline gelmesinin bir sonucu olarak da bütün Ön Asya'nın pek çok yerindeki çeşitli tarihî harabelere Belkıs (Anadolu'nun bazı yerlerinde Balkız) sarayı (veya köşkü) adı verilmiştir ki Evliya Çelebi bu harabelerden birçoğunun yerini bildirmektedir (Seyahatnâme, II, 7-8; VIII, 115, 249; X, 958).

BİBLİYOGRAFYA

Vehb b. Münebbih, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Himyer (nşr. Merkezü'd-Dirâsât), San'a 1347, s. 147-179; Sa'lebî, Arâisü'l-mecâlis, s. 236-245; İbn Kesîr, Kısasü'l-enbiyâ, s. 273-280; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 7-8; VIII, 115, 249; X, 958; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 10-17; A. Chastel, "La légende de la Reine de Saba", RHR, sy. 119 (1939), s. 204-225; sy. 120 (1939), s. 27-44, 160-174; Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Belkıs, melike muslime", Mecelletü'l-Ezher, LIV/2, Kahire 1981, s. 307-313; G. Canova, "La Leggenda della Regina di Saba", Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6 (Venezia 1987-88), s. 105-119; H. Z. Hirschberg, "Queen of Sheba", EJd., XIII, 1424; "Belkıs", TA, VI, 7980; "Belkıs", ABr., III, 562-563; B. Carra de Vaux, "Belkis", İA, II, 492-493; E. Ullendorff, "Bilkıs", EI² (İng.), I, 1219-1220; Golam-Hosayn Yusofı, "Belqıs", EIr., IV, 129-130.

Orhan Seyfi Yücetürk

EDEBİYAT. Belkıs divan edebiyatında, Hz. Süleyman'la ilgili türlü rivayetlerdeki (yk. bk.) çeşitli motiflere dayanılarak işlenmiştir. Kıssada adları geçen Hz. Süleyman, veziri Âsaf ve su ararken Belkıs'ın ülkesini bulan hüdhüd gibi diğer kahramanlarla Belkıs'ın ülkesi Sebe, tahtı (arş), Hz. Süleyman'ın mührü (hâtem) ve Belkıs'a gönderilen mektup (nâme) kelimeleri arasında değişik ilişkiler kurulmuş ve bu ilişkiler çeşitli telmih, teşbih, tevriye, istiare ve tenâsüplere konu edilmiştir. Bu şekildeki kullanılışlar arasında karakteristik örnekler olarak şu beyitler gösterilebilir: Nâbî'nin, "Ey nâme sen ol mehlikadan mı gelirsin/Ey hüdhüd-i ümmîd Sabâ'dan mı gelirsin" beytinde âşıkın Hz. Süleyman'a ve sevgilinin Belkıs'a benzetilmesi yanında hüdhüdün Sebe ülkesindeki Belkıs'tan Hz. Süleyman'a haber getirmesine telmih vardır. Süleyman Fehîm'in, "Bize arz-ı cemâl etmez mi Belkıs-ı emel âhir/Fehîmâ hâtem-i dâğ-ı mahabbette Süleymânız" beytinde, aşk ateşinin mührüyle dağlanmış (yüreğinde kızgın aşk mührünün yanık izini taşıyan) kendini, "Mühür kimdeyse Süleyman odur" sözünden hareket ederek Hz. Süleyman'a benzeten âşık, emel

Belkıs'ının (hayalindeki Belkıs'ın, henüz aşkına cevap vermeyen sevdiğinin) en sonunda yüzünü göstereceğinden (Belkıs'ın sonunda Hz. Süleyman'a gelmesi gibi onun da kendisine geleceğinden) umudunu kesmediğini dile getirmektedir. Ayrıca burada şair, taşıdığı mührün (aşkın) kudretinin sevgilisini bir gün mutlaka kendisine getireceğine inandığını da ima etmektedir. Çünkü Süleyman'la beraber anılan hâtem aynı zamanda kudret sembolüdür ve sahip olduğu hâtemle (mühr-i Süleyman) rüzgâra hükmeden Hz. Süleyman Belkıs'ı tahtıyla beraber huzuruna getirtmiştir. Enderunlu Vâsıf'ın, "Hüdhüd gibi peyâm-ı bahâr-ı visâl ile/Pervâz-ı şevk edip geliyor ez-Sabâ sabâ" (sabâ rüzgârı Belkıs'ın vuslat haberiyle hüdhüd gibi Sabâ'dan havalanıp gelmektedir) beytinde ifade edildiği gibi Belkıs'ın haberini Hz. Süleyman'a ulaştıran bâd-ı sabâ daima âşıka da sevgilisinin haberini getirir.

Şairler kendilerini veya şiirlerini övmek için de Hz. Süleyman ile Belkıs efsanesinden faydalanırlar. Şiir ülkesinin Süleyman'ı olan şair tahtını Belkıs'ın arşı veya hayalinin Belkıs'ını arşı taşıyan melek olarak görür. Nazîm'in, "Hüdhüd-i nutkumu bâğ-ı sühânımda görse/Ola zindan dil-i Belkıs'a çemenzâr-ı Sabâ" beyti bu düşünceyi ifade eder.

Belkıs, Mahzûnî ile Mînâ Hanım adlı halk hikâyesine de konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Naci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1986, s. 211, 219; Levend, Divan Edebiyatı, s. 122-123; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 243; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 461; II, 291-292, 352-356; Dihhudâ, Lugatnâme, VII, 253; B. Carra de Vaux, "Belkis", İA, II, 492-493; "Belkıs", TDEA, I, 393.

Cemal Kurnaz

BELKUVÂRÂ SARAYI

Sâmerrâ'nın güneyinde 854-859 yılları arasında inşa edilen ve günümüze bazı kalıntıları ulaşan büyük Abbâsî sarayı.

(bk. ABBÂSÎLER [SANAT])

BELL, Gertrude Lowthian

(ö. 1868-1926)

Ortadoğu'da İngiliz ajanlığı yapan kadın arkeolog ve sanat tarihçisi.

Kuzeybatı İngiltere'nin Durham şehrinde dünyaya geldi. Londra'da Queen's College'de öğrenim gördükten sonra 1887'de Oxford'da Lady Margaret Hall'ün tarih bölümünden mezun oldu. 1891'de Farsça öğrenmeye başladı ve teyzesinin kocası Sir Frank Lascelles'in Tahran'a elçi olarak tayin edilmesi üzerine 1892'de onun yanına gitti. Aynı yılın sonunda İngiltere'ye döndü ve bu seyahatine dair notlarını yayıma hazırladı. 1894'te Safar Nameh, Persian Pictures başlığı altında imzasız olarak yayımlanan ve İran ile Osmanlı Devleti hakkındaki görüşlerini Anadolu, İstanbul ve Bursa'ya dair kısa tasvirlerle anlatan bu küçük kitap ölümünden sonra 1928'de ve 1947'de yeniden basılmış, 1949'da da Almanca olarak yayımlanmıştır (Persische Reisebilder [trc. K. von Schab], Hamburg). Miss Bell birkaç yıl sonra da Hâfız divanından bazı parçaları İngilizce'ye çevirmiş ve bunlar Poems from the Divan of Hafız başlığı ile basılmıştır (London 1897, 1928). Fakat bu çeviri onun İran kültürü ile son ilişkisi olmuş, o günlerden sonra Arap âlemini tercih etmiştir. Özellikle Arap aşiretlerinin, bedevîlerin yaşayışları onu ilgilendirmiş ve bunun İngiliz Ortadoğu politikasına faydası olacağını düşünmüştür. Böylece Miss Bell'in çalışmaları iki taraflı olarak gelişmiştir. Bunların birincisi onun arkeolog ve sanat tarihçisi tarafı, ikincisi ise Araplar'ın arasına girerek onların İngiliz yayılma programına uymalarını sağlamaya çalışan politik tarafıdır.

Miss Bell 1893-1899 yılları arasında Almanya, İtalya, İsviçre ve Fransa'da seyahatler yaptıktan sonra ilk defa olarak 1899'da Kudüs'e gitti. Buradan 1900'ün Haziran ayında yola çıkarak Suriye'yi dolaştı ve Cebelidüruz'a gitti. 1902-1903'te Hindistan, Cava, Burma, Çin, Japonya ve Amerika'yı dolaştıktan sonra Ortadoğu gezisini 1905'te tekrarlayarak aynı yerlerden bir daha geçti ve bu gezilerde gördüklerini bir seyahatnâme biçiminde değil, daha çok çöl insanlarının yaşantı ve duygularını dile getiren bir üslûpla The Desert and the Sown başlığı altında bir kitap halinde yayımladı (London

1907; Almanca'sı: Durch die Wüsten und Kulturstätten Syriens, Leipzig 1908).

1905 yılında Filistin ve Suriye'ye yaptığı gezide Antakya-İskenderun üzerinden Anadolu'ya geçen Miss Bell Payas'tan Konya'ya kadar uzanan bir inceleme gezisi yaptı. Bu sırada onu bu bölgedeki eski hıristiyan yapıları ilgilendiriyordu. Burada en önemli çalışması, Karaman'ın 40 km. kadar kuzeyindeki Karadağ'da olmuştur. Binbirkilise denilen bu bölgede Madenşehri ve Değle ören yerlerinde incelemeler yaptıktan sonra Konya yönünde yoluna devam etti. Daha sonra da Konya'dan Meram ve Sille'ye uzanarak buradaki Bizans çağından kalma kiliseleri inceledi. Bu Anadolu seyahatinde topladığı notları "Notes on a Journey through Cilicia and Lycaonia" başlığı ile Paris'te Revue Archéologique'in 1906-1907 yıllarında çıkan sayılarında altı makale halinde yayımladı. Her gittiği yerde çadır kurup at üstünde güç erişilir yerleri dolaşan bu İngiliz kadınına bu azmi sağlayan itici gücün yalnız ücra yerlerdeki unutulmuş tarihi eserleri bulmak, incelemek ve tanıtmak olduğu sanılmamalıdır. Miss Bell, o sıralarda dağılmakta olan Osmanlı Devleti'nin durumunu yakından görmeyi ve elde edeceği bilgileri sırası geldiğinde bu devlete karşı kullanmayı daha o vakit tasarlamış olmalıdır. Yanından hiç ayırmadığı sadık adamı ise Fartuh (?) adında bir Ermeni idi.

1905 yılı yazında yurduna dönen Bell 1907'nin Nisan ayında yeniden İzmir, Manisa, Miletos, Isparta üzerinden İç Anadolu'ya ulaşır. Karadağ'da Anadolu'nun Ortaçağ tarihî coğrafyası uzmanı Sir W. M. Ramsay ile buluşarak burada ören yerlerindeki kalıntılarda birlikte kazılar yaparlar. Bu çalışmalar sonunda her ikisinin imzası ile The Thousand and One Churches (Binbirkilise) adlı hacimli ve bol resimli kitap yayımlanmıştır (London 1909).

Miss Bell 1908 yılını Binbirkilise hakkındaki kitabın kendisine ait bölümlerini yazmakla geçirdikten sonra 1909 başlarında Halep'ten yola çıkarak güneye iner ve çölü geçip Fırat'ın batısında olan Uhaydir Sarayı harabesine ulaşır. Daha sonra birkaç defa daha gittiği bu çok önemli kale ve saray kalıntısına dair The Palace and Mosque of Ukheidir adıyla büyük bir kitap yayımlamıştır (Oxford 1913). Bu saray üzerindeki çalışmalarından önce Bağdat, Musul, Cizre, Diyarbakır, Harput, Malatya, Darende,

Tomarza, Kayseri, Ereğli'den Konya'ya kadar yolculuğunu ve yolda gördüklerini Amurath to Amurath (London 1911, 1924) adlı kitabında anlatmıştır. 1911'de yine Uhaydir'de çalışmalar yaptıktan sonra Bağdat'tan kuzeye çıkarak Nusaybin ve Mardin üzerinden Silvan'a giden Miss Bell yolu üstündeki Nestûrî kiliselerini inceler; Silvan'da da çalıştıktan sonra Diyarbakır üzerinden Viranşehir'e, oradan Re'sül'ayn'a ve Harran'a geçer. Buradan sonra uğradığı Kargamış'ta meşhur İngiliz gizli istihbarat servisi ajanı T. E. Lawrence ile tanışır. Halep üzerinden İngiltere'ye dönen Bell'in Güneydoğu Anadolu'daki bu araştırmaları önce J. Strzygowski ve M. van Berchem'in Diyarbakır hakkındaki büyük kitaplarının (Amida, Heidelberg 1910) içinde "Churches and Monasteries of the Tur Abdin" başlığıyla ayrı bir bölüm halinde yayımlanmış, sonra da genişletilerek kitap halinde basılmıştır (Heidelberg 1913).

Miss Bell 1913 yılı sonunda Şam'dan ayrılarak daha zor bir seyahate çıktı. Bu defa "Arabia Deserta" denilen Necid çölüne girerek Kızıldeniz ile Basra körfezi arasındaki arazinin ortasında olan ve Osmanlı Devleti'ne taraftar görünen bir aşiretin idaresindeki Hâil'e gitme

kararında idi. Türk hükümetinin bütün önleyici tedbirlerine rağmen yanına muhafız dahi almadan yola çıkan Miss Bell kırk günde Hâil'e varmış, buradaki aşiretin başındakilerle tanışmış ve birtakım maceralardan sonra I. Dünya Savaşı'nın başlamasından beş ay önce Bağdat'a ulaşmıştır. Belki en meraklı seyahati olan bu yolculuğun notları yayımlanmamıştır; ancak Miss Bell'in mektuplarında özet olarak bir hikâyesi bulunmaktadır.

1914 Mayısında İstanbul üzerinden İngiltere'ye dönen Miss Bell az sonra başlayan I. Dünya Savaşı'nda, önce Boulogne'daki savaş yaralı ve kayıplarını arayan komitede görev aldı. Fakat 1915 yılının Ekim ayında bu görevinden alınarak Albay Lawrence ile birlikte, Osmanlı idaresine karşı Arap ayaklanmasını hazırlayanlar arasında bulunmak üzere Kahire'ye gönderildi. Kargamış'ta kazı yapan İngiliz arkeologlarından L. Wooley ile Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde (Girit, Tesalya, Anadolu) yıllardır dolaşan arkeolog D. Hogarth da aynı serviste idi. Ayrıca burada savaştan önce Anadolu'yu baştan başa gezen Anadolu arkeolojisi uzmanı Sykes de bulunuyordu. Miss Bell 1916'da bir süre Kahire'deki bu istihbarat bürosunda çalıştıktan sonra Mezopotamya'daki İngiliz başkumandanlığı

emrine verilerek General Sir Percy Lake'in yanına gönderilip Basra'da görevlendirildi.

Miss Bell'in savaştan sonra ilmî faaliyeti tamamen durdu. Önce General P. Cox'un, 1923'ten itibaren de Irak'taki İngiliz devlet komiseri olan Sir H. Dobbs'un yanında Bağdat istihbarat servisinde görevini sürdürdü. Burada İngiliz menfaatlerini korumak üzere onun Arap aşiretlerinin tutum ve eğilimleri üzerindeki tavsiyeleri uygulanıyor, yeni kurulan Irak'ın kuzey kısmının Türkiye ile birleşmesini önleyecek tedbirler alınıyordu. Miss Bell'in en büyük dostu ve desteği, Hicaz Emîri Hâşimî Hüseyin'in büyük oğlu Faysal'dı (daha sonra Irak Kralı I. Faysal). Miss Bell, Bağdat'ta bir millî müze kurulması için çalışır ve bir taraftan da politika gayretlerini sürdürürken sağlığının bozulması üzerine İngiltere'ye dönmesi tavsiyelerini geri çevirmiş ve 12 Temmuz 1926 gecesi buradaki evinde ölmüştür. İntihar ettiği, hatta politik sebeplerle öldürüldüğü yolunda söylentiler de bulunmaktadır.

Miss Bell'in oldukça zengin kütüphanesi Bağdat'ta kurulacak bir arkeoloji enstitüsüne bağışlanacaktı; ancak kız kardeşi Lady Richmond kitapları, Bell'in notları ve Arabistan'la Anadolu'da çektiği fotoğrafların negatifleriyle birlikte İngiltere'de Newcastle upon Tyne'de bulunan King's College'a bağışlamıştır. Miss Bell dostlarına hayatı boyunca pek çok mektup yollamıştır. Bunlarda gördüğü yerler, tanıdığı insanlar ve karşılaştığı yaşama şartları hakkında geniş bilgiler verir. Ölümünden sonra bu mektupların bir kısmı üvey annesi Lady Bell tarafından iki cilt olarak The Letters of G. Bell (London 1927) adıyla, bir kısmı da (ilk mektupları) Elsa Richmond tarafından The Earlier Letters of G. Bell (London 1937) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. R. Ridley, Gertrude Bell, London 1941; W. C. Donkin, Catalogue of the Gertrude Bell Collection in the Library of King's College-Newcastle upon Tyne, Newcastle upon Tyne 1960; The Dictionary of National Biography,

Oxford 1961, II, 74-76; S. Hill, Gertrude Bell (1868-1926), Newcastle upon Tyne 1976; Fr. Babinger, “Miss Gertrude Lowthian Bell”, Isl., XVI (1927), s. 126-129; Semavi Eyice, “Anadolu Arkeoloji Tarihinden Portreler: 1- Gertrude Bell”, Arkeoloji ve Sanat, I/2, İstanbul 1978, s. 7-10; E. Monroe, “Gertrude Bell (1868-1926)”, Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies, VII/1, London 1980, s. 3-23; G. Michael Wickens, “Bell”, EIr., IV, 126-127.

Semavi Eyice

BELL, Richard

(ö. 1876-1952)

Kur'ân-ı Kerîm hakkında mesnetsiz iddialar ileri süren ve Kur'an tercümesiyle tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

İskoçya'da dünyaya geldi. Edinburgh Üniversitesi'nde edebiyat ve ilâhiyat okuyarak başladığı yüksek öğrenimini Almanya'da tamamladı. Ülkesine döndüğünde Edinburgh Üniversitesi'nin İbrânîce Kürsüsü asistanlığına tayin edildi; bir yandan da Arapça dersleri verdi. Daha sonra dinine hizmet amacıyla üniversitedeki görevini bırakarak bir taşra kasabası olan Wamphray'de papazlığa başladı. 1921'e kadar sürdürdüğü geçici kilise hizmetinin ardından tekrar Edinburgh Üniversitesi'ne dönerek Arapça dersleri vermeye devam etti. Bell akademik kariyerinin sonuna kadar herhangi bir Arap ülkesini ziyaret etme fırsatı bulamadan yetmiş bir yaşında emekliye ayrıldı (1947); beş yıl sonra da ömrünün çoğunu geçirdiği Edinburgh'da öldü.

Eserleri. Pek üretken bir yazar olmayan Bell, önceleri Edinburgh Üniversitesi'nin kütüphanesindeki yazmalardan faydalanarak müslümanların matematik ilmine yaptıkları katkıları incelemek istemişse de daha sonra hocalarının ve dostlarının ısrarlarıyla Hz. Muhammed ve Kur'an üzerinde çalışmalar yapmıştır. 1. The Origin of Islam in Its Christian Environment'tır (Londra 1926, 1968). Yedi kısımdan oluşan eserde önce Hıristiyanlığın tarihini özetlemekte, arkasından bu dinin Araplar'a, İslâm'ın doğuşuna ve gelişmesine olan etkilerini ele almakta, daha sonra da Hz. Muhammed'in peygamberliğini incelemektedir. 2. The Qur'an Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs (III, Edinburgh 1937-1939, 1960). Bell'in en önemli çalışması olan bu eser İngilizce Kur'an meâlidir. Eserdeki notlarla çeşitli açıklamalar yazarın ölümünden sonra An Introduction to the Koran adıyla ayrıca yayımlanmış (Edinburgh 1953) ve bu kitap daha sonra öğrencisi Montgomery Watt tarafından gözden geçirilerek çift imzayla tekrar basılmıştır (Edinburgh 1970). Bell'in bu meâlde, Ahd-i Atîk üzerinde çalışırken öğrendiği prensipleri uygulayarak

sûreleri yeniden düzenlemesi, Kur’an’a edebî açıdan bakıp onu bölümlere ayırması, âyetleri tek tek, hatta bölüm bölüm ele alarak nüzul (kendi ifadesiyle ilham) tarihlerine göre yeniden sıralamaya kalkışması müslüman ve gayri müslim çevrelerde tepki uyandırmıştır (bk. Arberry, I, 14). A. Guillaume gibi önde gelen bazı araştırmacılar, âyetleri parçalayarak ve birbirlerinden ayırarak tamamen indî mülahazalarla yerlerini değiştirmesinin bu meâli kullanılmaz hale getirdiğini itiraf etmektedirler (MW, XLVIII/3 [1957], s. 248).

Bell’in eserinde Kur’an ile ilgili olarak ileri sürdüğü temel hipotezlerden bazıları şunlardır: a) Kur’an müslümanların inandığı gibi vahye değil şairlere gelen ve Peygamber’in kendi aklının ürünü olan ilham benzeri bir çeşit iç telkine dayanmaktadır. b) Peygamber Kur’an’ı telif etmekle kalmamış, aynı zamanda şartlar ve ihtiyaçlar gerektirdikçe metinde pek çok değişiklik ve düzeltmeler de yapmıştır. c) Kur’an eski kavimlerle ilgili kıssalar konusunda Kitâb-ı Mukaddes’e çok şey borçludur. d) Normal vahiy kısa pasajlardan ibarettir veya başka bir ifadeyle Kur’an kısa pasajlardan oluşmaktadır. e) Peygamber’in “edebî faaliyeti” veya vahiy üç farklı döneme

ayrılmaktadır. 1. Tamamen Mekkî bir “ibret” dönemi ki Allah’ın kudret ve rahmetinin alâmetleri olan çeşitli tabiat hârikalarına dikkat çeken “ibret âyetleri”ni ihtiva eder. 2. Kısmen Mekkî, kısmen de Medenî bir “Kur’an” dönemi ki kıblenin değiştirilmesi hadisesine kadar devam eder. 3. Kıblenin değiştirilmesi ve bağımsız bir ümmet anlayışının ilânından sonra başlayan bir “kitap” dönemi ki hedefi, yeni ümmet için yahudi ve hıristiyanların Tevrat ve İncil’ine rakip yeni bir kitap sunmaktır. Bu anlamda “kitap” “Kur’an”dan daha geniş kapsamlıdır. Bell’in ileri sürdüğü daha da zorlama bir hipotez ise homojen olduğu kabul edilen Kur’an’da yer yer konu dışına çıkan âyetlerin bulunduğu şeklindedir ve bu durumu, Peygamber’in söylediği âyetlerin ele geçirilen ufak tefek malzemelerin ön ve arka yüzlerine rastgele yazılması sebebiyle, daha sonra bunların yerlerine kaydedilişi sırasında diğer yüzdeki başka sûrelere ait âyetlerin de yanlışlıkla nakledilmesi sonucu yapılmış tekrarlamalar olduğu şeklinde açıklamaktadır.

Bell’in ayrıca çeşitli dergilerde genellikle Hz. Peygamber ve Kur’an’la ilgili birçok makalesi yayımlanmış olup başlıcaları şunlardır: 1. “John of

Damascus and the Controversy with Islam” (Glasgow University Oriental Society Transactions, IV [1913-1922], s. 37-38); 2. “A Duplicate in the Koran: The Composition of Surah XXIII” (MW, XVIII [1928], s. 227-233); 3. “Who Were the Hanıfs?” (MW, XX [1930], s. 120-124); 4. “The Men of the Araf (Surah VII: 44)” (MW, XXII [1932], s. 43-48); 5. “The Origin of the Id al-Adha”‘ (MW, XXIII [1933], s. 117-120); 6. “Muhammad’s Call” (MW, XXIV [1934], s. 13-19); 7. “Muhammad’s Visions” (MW, XXIV [1934], s. 145-154); 8. “Muhammad and Previous Messengers” (MW, XXIV [1934], s. 330-340); 9. “The Development of Muhammad’s Teaching and Prophetic Consciousness” (School of Oriental Studies Bulletin, Cairo 1935, s. 1-9); 10. “The Beginnings of Muhammad’s Religious Activity” (Glasgow University Oriental Society Transactions, VII [1934-1935], s. 16-24); 11. “Muhammad’s Pilgrimage Proclamation” (JRAS [1937], s. 233-244); 12. “Muhammad and Divorce in the Qur’an” (MW, XXIX [1939], s. 55-62); 13. “The Style of the Qur’an” (a.e., XI [1942-1944], s. 9-15); 14. “Muhammad’s Knowledge of the Old Testament” (Studia Semitica et Orientalia, II [1945], s. 1-20); 15. “Surat al-Hashr: A Study of its Composition” (MW, XXXVIII [1948], s. 29-42).

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Pearson, Index Islamicus 1906-1955, London 1958, s. 52, 54, 56, 60, 63, 65, 71, 150, 729; A. J. Arberry, The Koran Interpreted, London 1963, I, 14; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 93-94; N. A. Faris, “Review on Bell’s Translation of the Qur’an, Vol. I”, MW, XXVIII (1938), s. 409; J. E. Merrill, “Dr. Bell’s Critical Analysis of the Qur’an”, a.e., XXXVII/2 (1947), s. 134-148; A. Jeffrey, “A Review of Introduction to the Qur’an”, a.e., XLIV (1954), s. 254-258; a.e., XLVIII/3 (1957), s. 248; A. S. Tritton, “Obituaries: Richard Bell”, JRAS (1952), s. 180; S. Vahiduddin, “Richard Bell’s Study of the Qur’an: (A Critical Analysis)” IQ, XXX (1956), s. 263-272; W. M. Watt, “The Dating of the Qur’an: A Review of Richard Bell’s Theories”, JRAS (1957), s. 46-56; M. H. Khan, “English Translations of the Holy Qur’an: A Bio-bibliographical Study”, IQ, XXX/2 (1986), s. 87; Manzoor Parwez, “Method Against Truth: Orientalism and

Qur’anic Studies”, Muslim World Book Review, VII/4, London 1987, s. 35-36; A. R. Kidwai, “English Translations of the Holy Qur’an: An Annotated Bibliography”, HI, XI/4 (1988), s. 54-55.

M. Manazir Ahsan

BELLETEN

Türk Tarih Kurumu'nun yayın organı olan dergi.

Türk tarihçilerinin araştırmalarının makaleler halinde yayımlanmasını sağlayan Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası, Târîh-i Osmânî Encümeni tarafından 14 Nisan 1910'da neşredilmeye başlanmıştı. İçindeki yazılar Türkçe olduğu halde yabancı tarihçi ve Türkologlar da bu dergiye büyük ilgi duymuşlardı. 1923'te Târîh-i Osmânî Encümeni adı Türk Tarih Encümeni'ne çevrildiğinde derginin ismi de Türk Tarih Encümeni Mecmuası'na dönüşmüştü. I. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda çok seyrek çıkan derginin Latin harflerinin kabulünden sonra XII. cildinin sadece beş sayısı çıkmış ve 101. sayı ile yayımı tamamen durmuştu (Mayıs 1931). Ancak böyle bir yayın organının gerekli olduğunu gören Atatürk, Türk Tarih Kurumu'nu yeni esaslara göre Ankara'da kurarken bir de yeni dergi çıkarılması için emir verdi. O yıllarda üzerinde çok durulan Güneş-Dil Teorisi'nin esaslarına dayanılarak Fransızca'daki bulletin kelimesinin aslının belleten olduğu kabul edildi ve “bildiren, öğreten, zihine koyan” anlamlarındaki bu kelimenin derginin adı olması uygun görüldü.

Kânunusâni (Ocak) 1937'de çıkan ilk sayıdaki önsöz şu cümlelerle başlar: “Türk Tarih Kurumu çalışmağa başladığı ilk günlerden itibaren kurum namına bir mecmua çıkarmağı ve bu mecmuada tarihe, Türk tarihine ait hakikatleri ortaya koymağı, bu alanda yapılan çalışmaların sonuçlarını ilim ve tarih severlerin tetkik ve tenkit gözlerine arzetmeği düşünmüştür.” Bunun arkasından da derginin programı şöyle özetlenir: “Kurum namına bugün ilk sayısını çıkardığımız Belleten'de neşretmeği düşündüğümüz mevzular şunlardır: 1. İlmî tetkikler (şahsî tetkikler, mühim tercümeler vs.). 2. Vesikalar (aynen veya izahlı olarak), kitâbeler, resmî veya hususi vesikalar. 3. İlmî haberler (hafriyat neticeleri, kurumumuzun faaliyeti, tarih hareketleri, kongreler vs.). 4. Bibliyografya. 5. İlâveler (vesikalar, eski ana metinler, kanunnâmeler, aynen ve icabına göre tenkitli ve hâşiyeli olarak neşredilecektir)”.

Belleten'in ilk sayısı Devlet Basımevi'nde basılarak içindeki metin dışı

resimler ve belge tıpkıbasımlarıyla 288 sayfalık kalın bir fasikül halinde çıkmıştır. İlk sayıda yazılardan birçoğunun Almanca ve Fransızca özetleri de bulunmaktadır. Atatürk kurduğu Belleten'in ancak sekiz sayısını görebildi. 1939'da basılan 10. sayı Atatürk'ün hâtırasına sunulan bir fasikül olarak çıktı. Dergi 21. sayıdan (1942) itibaren Ankara'da kurumun kendi basımevinde dizilmekte ve basılmaktadır.

Bugün milletlerarası şöhrete sahip bir yayın organı olan Belleten'de yerli araştırmacılar kadar yabancılar da yazılarının yayımlanmasını isterler. Bu istekte ilk sayısından itibaren kâğıt ve baskı kalitesinin hiç bozulmadan sürdürülmesinin de rolü büyüktür. 1972 yılına kadar çıkan otuz beş cildin (140 sayı) içindeki yazıların Adnan Erzi tarafından hazırlanan indeksi, bu ilmî derginin muhtevasının zenginlik ve çeşitliliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Belleten'in ilk sayısından itibaren 1983 yılına kadar tek idarecisi ve sorumlusu, Türk Tarih Kurumu'nun genel sekreteri Uluğ İğdemir olmuştur. Onun titiz dikkatiyle bu dergi aynı kaliteyi koruyarak düzenli bir şekilde çıkmış, 1983'te kurumda yapılan değişiklikten sonra ise derginin idareciliğini Yaşar Yücel üstlenmiştir.

Türk arkeoloji ve tarih ilminin her kuşaktan mensuplarının ilmî araştırmalarına sayfalarını açan Belleten'de bazıları bir kitap hacminde olan önemli birçok makale çıkmıştır. Belleten'de Türk ve İslâm tarihi hakkında makaleleri olan Türk yazarlardan başlıcaları şunlardır: Mahmut Akok, Şinasi Altındağ, Münir Aktepe, İbrahim Artuk, Ahmet Ateş, Ömer Lütfi Barkan, Şerif Baştav, Bekir Sıtkı Baykal, Hikmet Bayur, Tevfik Bıyıklıoğlu, Adnan Erzi, Semavi Eyice, Tayyib Gökbilgin, Şemseddin Günaltay, Uluğ İğdemir, Halil İnalcık, Abdülkadir İnan, Âfet İnan, E. Ziya Karal, Fuad Köprülü, Aptullah Kuran, Ercüment Kuran, Akdes Nimet Kurat, Zeki Oral, Bahaeddin Ögel, Gönül Öney, Tahsin Öz, Aydın Sayılı, Ali Sevim, Fevziye A. Tansel, Ahmed Temir, Osman Turan, Şerafettin Turan, Faik Reşit Unat, İ. Hakkı Uzunçarşılı, A. Süheyl Ünver, Şerefeddin Yaltkaya, Hüseyin Gazi Yurdaydın.

BİBLİYOGRAFYA

TTK Belleten, I/1 (1937), Önsöz, s. 1-2; Uluğ İğdemir, “Atatürk ve Belleten”, a.e., III/10 (1939), s. 355-356, lv. XCIX; a.mlf., “Belleten Yirmibeş Yaşında”, a.e., XXV/100 (1961), s. 536-537; Ahmet Kuşat, “Belleten’de Çıkan Makalelerin Bibliyografyası”, TV, III/17 (1958), s. 321-357 (Belleten’in 70. sayısına kadar çıkan sayılardaki yazıların indeksi); Adnan S. Erzi, Belleten Dizini I: (Cilt I-XXV, Sayı 1-100), Ankara 1971; a.e. II: (Cilt XXVI-XXXV, Sayı 101-140), Ankara 1972; Semavi Eyice, “Uluğ İğdemir ve TTK Belleten”, Belleten, XLIII/170 (1979), s. 393-396; Abdülkadir Özcan, “Tarih-i Osmanî Encümeni: Kuruluşu, Teşkilâtı ve Faaliyetleri” (TOEM, sy. 1-101, tıpkı basım, İstanbul 1988 içinde), s. 1-29.

Semavi Eyice

BELLÛTÎ

البلّوطي

Ebü'l-Hakem Münzir b. Saîd b. Abdillâh el-Küzenî el-Bellûtî (ö. 355/966)

Endülüslü fakih ve edip.

Kurtuba yakınlarındaki Fahsülbellût'a nisbetle Bellûtî ve Küzne kabilesine nisbetle de Küzenî diye anılır. 265'te (878) doğduğunu ileri sürenler varsa da doğum tarihi olarak genellikle 273 (886) yılı kabul edilir. Endülüs'te Ubeydullah b. Yahyâ el-Leysî'den ve diğer tanınmış âlimlerden ders okuduktan sonra 920'de kırk ay süren bir hac yolculuğuna çıktı. Bu seyahatinde devrin birçok ünlü ilim adamıyla görüştü. Mekke'de İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'den mezhepler arası ihtilâflara dair el-İşrâf alâ mezhebi'l-eşrâf adlı eserini, Mısır'da Ebü'l-Abbas İbn Vellâd'dan Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-Ayn'ını okudu. Yine Mısır'da nahiv âlimi Ebû Ca'fer en-Nehhâs ile görüştü.

Önce Mâride ve daha sonra es-Sugurü'ş-şarkıyye kadılığı yapan Bellûtî, 950 yılında kadılkudât ve Kurtuba'da Zehrâ Camii imam-hatibi olarak görevlendirildi. Vefatına kadar süren bu görevleri sırasında adaletli kararları, hak bildiği konularda kimseden çekinmeyen cesur tavırlarıyla ün yaptı. Ayrıca etkileyici bir hitabet gücü vardı. Endülüs'te ondan daha üstün bir hatip duyulmadığı rivayet edilir. Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Bizans elçisini kabulü dolayısıyla düzenlenen bir törende âdet gereği konuşma yapmak için söze başlayan büyük Arap dilcisi Ebû Ali el-Kalî heyecanlanıp konuşmasını devam ettiremeyince Bellûtî hemen öne çıkıp irticâlen bir konuşma yapmış ve dinleyicilerin takdirini kazanmıştı.

Bellûtî münazara ve münakaşaya açık, Zâhirî mezhebine temayül gösteren ve mukallit olmayan bir fakihti; ancak kadı olarak bulunduğu mahkemelerde davaları Mâlikî mezhebine göre karara bağlardı. Bilhassa son döneme ait bazı eserlerde onun Mâlikî fakihi olarak zikredilmesi de bundan kaynaklanmış olmalıdır.

Zilkade 355’te (Kasım 966) vefat eden Bellûtî’nin cenaze namazını oğlu Abdülmelik kıldırmıştır. 349 (960) veya 366’da (976) öldüğüne dair rivayetler de vardır.

Bellûtî’nin, Nâsır-Lidînillâh’ın huzurunda yaptığı meşhur konuşması ile bazı şiirleri kaynaklarda mevcut olup (bk. İbn Hâkan el-Kaysî, s. 239-244; Yâkut, XIX, 176-185) Humeydî de ona ait üç beyit zikretmiştir (Cezvetü’l-muktebis, s. 349). Çeşitli risâle ve hutbeleri yanında elİbâne an hakāʾiki’d-diyâne, el-İnbâh ale’stinbâtı’l-ahkâm min Kitâbillâh (Ahkâmü’l-Kurân), en-Nâsih ve’l-mensûẖ adlı eserleri çeşitli kitaplarda zikredilmekte ise de bunların zamanımıza kadar ulaşıp ulaşmadıkları bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Kudâtü Kurtuba, Kahire 1966, s. 120; İbnü’l-Faradî, Târîhu ulemai’l-Endelüs, Kahire 1966, II, 144-145; Humeydî, Cezvetü’l-muktebis, Kahire 1966, s. 348-349; İbn Hâkan el-Kaysî, Matmahu’l-enfüs ve mesrahu’t-teennüs fî mülehi ehli’l-Endelüs (nşr. Muhammed Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 237-259; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâ, XIX, 174-185; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 674; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, XVI, 173-178; Nübâhî, Târîhu kudâti’l-Endelüs, Beyrut 1400/1980, s. 66-75; Süyûtî, Bugyetü’l-vuât, II, 301; Makkarî, Nefhu’t-tîb, I, 372-373; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 17; Brockelmann, GAL Suppl., I, 484; Sezgin, GAS, II, 683; Îzâhu’l-meknûn, I, 7; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 90; Ziriklî, el-Alâm, VIII, 229; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, VIII, 8; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1985, s. 115; Hâzım Abdullah Hıdr, “el-Kadî el-edîb Münzir b. Saîd el-Bellûtî”, Âdâbü’r-râfidîn, IV, Musul 1972, s. 170-190.

Orhan Çeker

BELON, Pierre

(ö. 1564)

Türk toplum hayatıyla ilgili bir seyahatnâme kaleme alan Fransız tabiat bilimcisi.

1517'de bugünkü Sarthe ilinin Le Mans şehri yakınında dünyaya geldi. Prusya'da Wittenberg Üniversitesi'nde botanik öğrenimi gördü. 1540'ta buradan mezun olduktan sonra Fransa Kralı I. François'nın en güvendiği devlet adamı olan Kardinal François de Tournon'nun himayesinde yetişti ve onun maddî yardımıyla

hayvanları, bitkileri ve toprakları incelemek üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde dolaştı. Bu arada araştırmalarını Doğu'ya da kaydırarak 1546 yılı sonunda Osmanlı Devleti'ne elçi olarak gönderilen Gabriel d'Aramon'un elçilik heyetine katıldı. 1547 Martında Adriyatik kıyısında Ragusa'dan hareket eden Belon Korfu, Zante ve Girit üzerinden nisan sonunda veya mayıs başlarında İstanbul'a ulaştı. Burada üç ay incelemeler yaptıktan sonra De Fumel'in heyetiyle birlikte Mısır'a gitmek üzere yola çıktı. Gelibolu ile Sakız ve Rodos adalarına uğrayarak Mısır'a varan Belon buradan ekim ayında Filistin'in kutsal yerlerini ziyaret edip yeniden kuzeye yöneldi; İç Anadolu'ya gitti. Kışı buralarda geçirdikten sonra ilkbaharda Bursa üzerinden İstanbul'a döndü. Ayrıca elçi G. d'Aramon'un yanında Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1548'de çıktığı İran Seferi'ne katıldı. Seyahatnâmesinin önsözünde 1549 yılı içinde Fransa'ya döndüğünü bildiren Belon bu seyahatlerinde pek çok bitki ve arkeolojik eser topladı. Başka bir gemiyle gönderdiği eşyası Akdeniz'de korsanların eline geçerek kaybolmuşsa da elde ettiği bilgileri kitaplarında anlattı. Belon Paris yakınındaki Boulogne ormanında 1564 Nisanında kimliği bilinmeyen kişiler tarafından öldürüldü.

Bir tabiat bilimcisi olarak en önemli eserlerini bu sahada veren Belon'un XVI. yüzyıl Türk toplum hayatı bakımından ehemmiyet arzeden Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables, trouvées en

Grèce, Asie, Iudée, Egypte, Arabie et autres pays estranges.... adlı seyahatnâmesi ilk defa Paris'te 1553'te basılmıştır. İçinde tahta oyma birçok gravür bulunan bu kitap yazar tarafından gözden geçirilerek 1554, 1555 ve 1588'de Paris'te tekrar yayımlandıktan başka 1555'te Anvers'te yine Fransızca bir baskısı yapılmış ve 1589'da Antverpen'de Latince tercümesi neşredilmiştir. Bu durum Belon'un eserinin ne derecede büyük bir ilgi gördüğüne işaret eder. Seyahatnâme her ne kadar modern ilim metoduna uymamakta ve bazı görüşleri bakımından çok basit kalmakta ise de gezilen yerler ve buralardaki örf ve âdetler hakkında yine de değerli bilgiler vermektedir. Belon İstanbul'da bir dereceye kadar eski eserlerle de ilgilenmiş ve bilhassa Ayasofya'nın Roma'daki Pantheon'dan çok üstün olduğunu belirtmiştir. Bu arada Atmeydanı'nı, Çemberlitaş'ı ve Edirnekapı civarındaki Tekfur Sarayı'nı da görmüştür. Bilgili bir Türk'ten her çeşit malın, baharat ve benzerlerinin adlarını öğrenerek bunların Fransız imlâsı ile okunuşlarını yazan Belon'un Türkiye'de çıkan mahsullere ilgisi, bunların Fransız tüccarlarına tanıtılması düşüncesine dayanır. Belon'a göre İslâm ülkesinde seyahat, gerekli belgeleri, tercümanı ve Doğu'ya mahsus kıyafeti olan bir hıristiyan için zor değildir. Hıristiyanların müslüman olmaya zorlandıkları iddiasını ise gülünç bulur. İdareciler parayı severler, fakat Türk tüccarı çok namusludur. Belon iki yol arkadaşı ile birlikte üç gün boyunca misafir edildiği bir kervansarayda ırk ve din ayırımı yapılmaksızın herkese nasıl parasız yiyecek dağıtıldığını anlatır.

Belon Türkler'in yaşayışları, kıyafetleri, ibadetleri vb. hakkında da bilgi verir. İslâmiyet ve cennete dair sözleri ise hurafelerden ibarettir. Türkler'in çocuklarına okuma yazma öğretmeye önem verdiklerine işaret eder. En küçük köyde bile "porche" dediği sıbyan mekteplerine rastladığını söyler. Oğlanlar gibi kızlar da okula giderler. Yalnız bunların öğretmenleri kadındır. Türkler'in başka dinlerden olanlara karşı büyük müsamaha gösterdiklerini söyleyen Belon, Türkler'de Batı'daki gibi bir asiller sınıfı olmadığını da belirtir.

XVI. yüzyıl İslâm ve Türk hayatını tanımak bakımından çok değerli bir belge niteliğinde olan Belon'un kitabının içindeki bu bilgiler balıkların, bitkilerin, hayvanların tarifleriyle karmakarışık olarak verilir. Romanyalı tarihçi Iorga'nın da dediği gibi Belon'un bu eseri lüzumsuz bilgilerden ve özellikle hurafelerden ayıklanarak metotlu bir sıralama ile yeniden basıldığı

takdirde son derecede dikkat çekici bir metnin ortaya çıkacağı muhakkaktır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Chesneau, Le Voyage de M. d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levant, Paris 1887, Giriş; L. Deschamps, "Pierre Belon, Naturaliste et explorateus", Revue de Géographie, XXI, Paris 1887, s. 321-333, 433-440; J. Ebersolt, Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant, Paris 1919, s. 84; N. Iorga, Les Voyageurs Français dans l'Orient Européen, Paris 1928, s. 34; C. D. Rouillard, The Turk in French History, Thought and Litterature, Paris, ts. [1940], s. 199-203, ayrıca bk. İndeks; S. H. Weber, Voyages and Travels in Greece, the Near East and Adjacent Regions Made Previous to the Year 1801, Princeton 1953, s. 34-36, nr. 153-161 (Belon'un eserlerinin Atina'da Gennadios Kütüphanesi'nde bulunan nüshaları hakkında); ABr., III, 579.

Semavi Eyice

BELOT, Jean-Baptiste

(ö. 1822-1904)

Fransız ilâhiyatçısı ve sözlük yazarı.

Fransa'nın Bourgogne bölgesinde bugün Côte d'Or vilâyetine bağlı olan Lux kasabasında doğdu. Dijon papaz okulunda belâgat, Grek-Latin edebiyatı ve bir yıl felsefe okudu, özel olarak da gramer dersleri aldı. 1842'de Compagnie de Jésus teşkilâtına girdi, geri kalan papazlık tahsilini burada tamamladı. 1844'te Cezayir'e giderek orada iki yıl öğretmenlik yaptı. Cezayir'de bulunduğu sırada Arapça öğrendi. 1847'de Fransa'ya döndü ve iki yıl sonra Éléments de la Grammaire Arabe adlı eserini yazdı (Vals 1849). Kilise teşkilâtında çeşitli görevlerde bulundu. 1855-1859 yılları arasında Roma'da ilâhiyat tahsil etti. 1866'da Lübnan'a gitti. Lübnan'daki ilk iki yılını Cizvit papazlarının idare etmekte oldukları bir okulda hocalık yaparak geçirdikten sonra ölümüne kadar kalacağı Beyrut'a gitti. Beyrut'ta yazarlığa ve yayımcılığa başladı. Ruhanîlik, hıristiyan hayatı ve kutsal metinle ilgili birçok Arapça eser neşretti (bu eserler için bk. H. Fleisch, s. 3-4). 1872'de Katolik Matbaası'nın müdürü oldu ve 1898'e kadar bu görevde kaldı. 1898'den ölümüne kadar da sadece Arapça bölümüne nezâret etti.

Eserleri. 1. Éléments de la Grammaire Arabe (taş baskısı, Vals 1849). 2. Nühabü'l-mülah (A. Rodet ile birlikte; I-V, Beyrut 1870-1874). Arap edebiyatından seçmeleri ihtiva eden eserin daha sonra birçok baskısı yapılmıştır. 3. el-Ferâidü'd-dürriyye fi'l-lugateyni'l-Arabiyye ve'l-Faransiyye (Vocabulaire Arabe-Français) (Beyrut 1883). Belot bu eserini P. Cuche'un sözlüğünü esas alarak hazırlamıştır. Bu eser de birçok defa basılmıştır; ayrıca küçük hacimli baskıları da vardır.

4. Dictionnaire Français-Arabe (Beyrut 1890). 5. Cours Pratique de Langue Arabe (Beyrut 1896).

BİBLİYOGRAFYA

Philip Dî Tarrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1913, II, 81-87; L. Şeyho, Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye fi'r-rubi'l-evvel mine'l-karni'l-işrîn, Beyrut 1926, s. 33; Serkîs, Muʿcem, I, 587-588; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 294-295; F. Tutel, el-Müncid fi'l-edeb ve'l-ulûm, Beyrut 1960, s. 84; Mv.A, I, 402; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1965, III, 1063; III (1980), s. 289-290; Ziriklî, el-Alâm (Fethullah), VIII, 210; P. Louis Cheikho, "Un Orientaliste Jésuite, le P. Jean Belot (1822-1904)", el-Meşrık, VII, Beyrut 1904, s. 1144-1151; H. Fleisch, "Les Pères Cuche, Belot et Hava, Auteurs de Dictionnaires Arabes", Arabica, X/1, Leiden 1963, s. 57-61; a.mlf., "Jean-Baptiste Belot (1822-1906)", a.e., XXV, Leiden 1978, s. 1-9.

Süleyman Tülücü

BELÛCİSTAN

بلوچستان

Pakistan'ın dört eyaletinden biri ve İran'da bir bölge.

347.190 kilometrekarelik bir alana sahip olan Belûcistan, ülkenin batısında yaklaşık 24º-32º kuzey enlemleri ve 60º-70º doğu boylamları arasında yer alır. Batıda İran, kuzey ve kuzeybatıda Afganistan, kuzeydoğuda Kuzeybatı Sınır Eyaleti, doğuda Pencap ve Sind eyaletleri, güneyde ise Umman denizinin 1062 km. uzunluğundaki sahil şeridiyle çevrilidir. Belûcistan ülkenin en büyük eyaleti olmasına rağmen nüfus bakımından (1981 sayımına göre 4.332.376) kilometrekareye düşen on iki kişi ile en az yoğunluğa sahip olan bölgedir. Ekonomik şartların zor ve gelir seviyesinin düşük olması yüzünden halkın sadece % 25'i şehirlerde oturur. Geriye kalan büyük bir kısım ise eyalet sathına ve aralarında ulaşımı zor, uzun mesafeler bulunan köylerle kasabalara dağılmış durumdadır. Bir kısmı da hâlâ göçebe hayatına devam etmektedir.

Belûcistan'da yüzey şekilleri bakımından yüksek dağlarla geniş, kıraç ve ıssız bölgeler yanında bereketli yeşil vadilere de rastlamak mümkündür. Eyaletin büyük bir kısmı deniz seviyesinden 600-2000 metreye kadar değişen yükseklikte kıraç bir platodur. Bu yükseklikler ortadaki Berâhûy ve Râskûh sıradağlarında ve özellikle Süleyman dağında 3000 metreye çıkar. Belûcistan 1892'de ve en şiddetlisi 1935 yılında olmak üzere birkaç kere büyük deprem felâketine mâruz kalmıştır. İklim olarak üç farklı bölgeye ayrılır. Sahil bölgelerinde ılıman, iç kesimlerdeki çöl ve bozkırlarda sıcak, dağlık bölgelerde ise soğuk iklim hâkimdir ve Sibi'de 50º C'ye ulaşan ısının Han Mehtarzi'de 10º C'ye kadar düştüğü görülür. Yağış düzensiz ve seyrek olup yıllık miktarı 76,2 mm. ile 345,6 mm. arasında değişir. Kuvvetli yağışlar sonrası dışında nehirlerin hiçbirinde önemli miktarda su bulunmaz.

Belûcistan zengin bir kültür mirasına ve mücadelelerle dolu bir tarihe sahiptir. Behistun ve Persepolis'teki çivi yazılı eski Persçe kitâbelerde bölgenin ilk ismi Maka, Herodot'ta ise Mekia (Mykia) olarak geçer. Bu

kaynaklara göre bölgenin ilk sakinleri Hint-Ârî kökenli oldukları sanılan Makalar'dır. Klasik kaynaklarda Gedrosia adıyla anılan Belûcistan daha sonra sırasıyla Persler'in, İskender İmparatorlu'ğunun, Seleukos Krallığı'nın, Baktriana Krallığı'nın ve Sâsânî İmparatorluğu'nun bir parçası oldu. VII. yüzyılda Belûcistan dolayındaki Kirman Halife Ömer zamanında, Mekrân ise Muâviye zamanında müslümanların eline geçti. Bölge bundan sonra sırasıyla Gazneliler, Gurîler, İlhanlılar, Safevîler ve Afganlılar'ın hâkimiyetini yaşadı. Çoğunluğu Hint-Ârî ırklara mensup olan çeşitli Belûcî-Peştu kabileleri İslâmî fetihten hemen sonra Müslümanlığı kabul etmişlerse de XI. yüzyıla kadar bu yöreye tam olarak yerleşmemişlerdir. XIII. yüzyılda Sind ve Pencap bölgelerinde yerleşen Belûcîler'den Rindler ve Lâşârîler XV. yüzyılda Orta Belûcistan'a doğru yayıldılar. XVI. yüzyılda Mîr Çâkur Han Rind bölgenin tamamını Belûcî hâkimiyetine aldı. XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Belûcîler biri Sind'de diğeri Kelât'ta olmak üzere iki bağımsız devlet kurmayı başardılar. Bunlardan Kelât Hanı Nâsır Han Belûc (1750-1795), Afgan şahları Dürrânîler'e bağlı olduğunu ilân ederek bütün Belûcistan topraklarını birleştirdi. 1843'te İngiliz idaresine giren Belûcistan Pakistan'ın doğuş tarihi olan 1947'ye kadar o statüde kaldı.

Pakistan'ın bağımsızlığı ilân edildiğinde Belûcistan ekonomik ve diğer yönlerden bütün Hint yarımadasının en geri kalmış bölgesi idi. Belûcîler, Belûcî, Berâhûy, Peştu ve Urdu dillerini konuşan Peştu, Hezâre, Pencabî ve Sindî topluluklarla birlikte yaklaşık 400 kabile, aşiret ve gruba ayrılmışlardı. Asırlardır bölgeyi ellerinde tutan kabile reisleri (serdar) sosyoekonomik reformları başlatmaktan ziyade yine kendi otoritelerini korumakla meşgul oldular. Ancak 1947 yılından sonra bölgede önemli değişiklikler meydana geldi. 1952'de Belûcistan Devletler Birliği kuruldu; daha sonra 1969'da bölge Pakistan'ın tam bir eyaleti haline getirildi. Bugün Kuetta Sibi, Kelât, Mukran, Huzdâr, Pişîn ve Nâsırâbâd idarî birimlerinden oluşan Belûcistan ülkenin önemli bir eyaletidir. Maden kaynakları zengin ve sanayi nisbeten gelişmiş olmakla birlikte bölgede en önemli iş kolu tarımdır. 347.190 kilometrekarelik arazinin sadece 13.887 kilometrekarelik kesimi işlenebilir olmasına rağmen nüfusun % 65'ten fazlası bu sektörde çalışmaktadır. Tarıma elverişli toprakların sulanması yer yer kuyular ve kapalı su kanalları ile yapılmakta, daha çok da yağmurlara bağlı kalmaktadır. Buna rağmen hektar başına elde edilen tahıl ülke genelinde en yüksek düzeydedir ve bölgede yetiştirilen patates, soğan, kavun, karpuz gibi

tarla ürünleriyle çeşitli meyveler de çok kalitelidir. Belûcistan kırsal bir bölge olduğu için halkın % 80'i koyun ve çiftlik hayvanı besiciliğiyle meşgul olur. Ancak sanayi de hızla gelişmektedir. Gaddani gemi söküm tesisleri genişlik açısından dünyada üçüncü gelmektedir. Maden bakımından zengin olan Belûcistan'daki rezervler arasında doğal gaz, demir, bakır ve kömür başta gelmektedir.

Okuma yazma oranı devamlı şekilde artarak çok düşük bir düzeyden % 10,3 gibi bir rakama yükselmiştir. Bölgede ulaşım yetersizdir. Eyaletin merkezi olan Kuetta havayolu ve demiryoluyla ülkenin diğer önemli şehirlerine bağlıdır. 1970'te Belûcistan Üniversitesi'nin kurulduğu şehirde Belûcî Akademisi, Berâhûy Edebiyat Divanı ve Peştu Akademisi de bulunmaktadır. Bölgede telefon şebekesi ıslah edilmiş ve televizyon radyo istasyonları kurulmuştur. İlgi çeken yerler arasında Ziyârât, Hanna gölü, tarihî Bolan ve Hocak geçitleri dünyaca ünlüdür. Folkloru zengin olan bölgede halk türküleri ve oyunları çok çeşitlidir; ayrıca el sanatları gelişmiş olup birçok kültürel faaliyetin yürütüldüğü merkezler bulunmaktadır.

İran Belûcistanı. Bu coğrafî bölge 173.461 kilometrekarelik bir alana sahiptir (nüfusu 880.000). Bu alan bugün Sîstân ü Belûcistân (181.578 km², nüfusu 1. 205.980 [1986]) idarî biriminin (Ustân) büyük

kısmını kapsar. İran'ın güneydoğusunda yer alan bölge kuzeyde Sîstan ve Lut çölüyle, doğuda Pakistan Belûcistanı'yla, batıda Kirman'la ve güneyde Umman deniziyle çevrilidir; yağışı az olan topraklarını sulayan Bâhûkelât, Bampûr, Bampoşt, Mâşkîd gibi nehirler bu denize dökülür. Daha çok volkanik dağların bulunduğu bölgenin sert yüzey şekillerine sahip olması ulaşımda zorluklar ortaya çıkarır. Başlıca şehirleri Serâvân, Bampûr, İranşehr ve Mekrân'dır. Gevâter, Çâhbahâr ve Tîs gibi işlek limanlara sahip olmasına rağmen bölge İran'ın en geri kalmış kesimidir. Nüfus yoğunluğu düşük olup halkın çoğunluğunu, göçebe olarak yaşayan ve yerleşik hayata karşı uzun süre direnmiş olan Belûciler ile Beruhuylar teşkil eder. Burada yaptırılan Bampûr ve İranşehr barajları ile termoelektrik santralleri, bölgede yerleşik hayatı sağlamaya yönelik başlıca ekonomik yatırımlardır.

İran Belûcistanı Kaçarlar zamanında Kelât Hanlığı'nın hâkimiyetinden çıktı ve 1872 yılında bu devletle aralarında sınır tesbiti yapıldı. Fakat arkasından

iki Belûcistan arasında sınır anlaşmazlıkları başladı ve uzun süre devam eden sürtüşmeler ancak Ocak 1955'te İran'la Pakistan arasında imzalanan bir antlaşmayla çözüme bağlanabildi.

BİBLİYOGRAFYA

A. W. Hughes, The Country of Balochistan, London 1877; Mesud Keyhan, Cografyâ-yı Mufassal-ı Îrân, Tahran 1311, II, 258-262; Mir Kul Khan, Tarikh-i Balochistan, Quetta 1956; M. Sardar Khan Baluch, History of Baluch Race and Baluchistan, Karachi 1958; a.mlf., Literary History of Baluchis, Quetta 1977; R. N. Pehrson, The Social Organization of the Marri Baluch, Chicago 1966; W. B. Cornish, Asia, London 1972, s. 127-128; E. Fodor - W. Curtis, Islamic Asia, The Hague 1974, s. 654, 655-656; Mir Khuda Bakhsh Bijrani Marri Baloch, Search Lights on Baloches and Balochistan, Karachi 1974; S. L. Pastner, "Blauch", Muslim Peoples, I, 91-97; 1981 Census Report of Pakistan, İslamabad 1984; The Gazetteer of Baluchistan, District Series, Quetta 1986; Muhammed Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. Muhammed Ali Sûtî - Cemşîd Keyâfer), Tahran 1366 hş., s. 267-278; Pakistan 1988: An Official Handbook, İslamabad 1988; Longworth Dames, "Belûcistan", İA, II, 493-512; R. N. Frye, "Balucaistan", EI² (İng.), I, 1005-1006; Selîm Han, "Belûçistân", UDMİ, IV, 867-874; Belûçistân", DMF, I, 443-444; "Baluchistan", EIr., III, 598-647.

M. Naeem Qureshı

BELVÂ

(bk. UMÛMÜ’l-BELVÂ)

BELYÛNEŞ

بليونش

Cebelitârık Boğazı’nın güney kıyısında tarihî bir şehir.

Arapça’da Belyûneş veya Benyûneş, Portekizce’de Bulhoes ve İspanyolca’da Bullones olan şehrin adı, Ortaçağ halk Latince’sinde “üzüm bağı” anlamını taşıyan Bunyolex kelimesinden türemiştir. Bu isim aynı anlama gelmek üzere Faslı seyyah Hasan el-Vezzân’ın (Afrikalı Leon) eserinde Vignones, Marmol’un Afrika’yı anlatan kitabında ise Valdevinêones şeklinde geçmektedir.

Sebte’nin (Ceuta) 8 km. kuzeybatısında kurulan şehir, Cebelitârık Boğazı’na dik inen bir vadide yer alır; batı ve güneyden Cebelimûsâ ile kuşatılmıştır.

İslâmiyet’in bölgeye girişi, Mûsâ b. Nusayr’ın Kuzey Afrika’yı fethi sırasında gerçekleşmiştir. Mûsâ b. Nusayr 712’de İspanya’ya geçerken daha sonra Mersâ Mûsâ diye adlandırılan Belyûneş sınırları içindeki bir limandan hareket etmişti. Belyûneş, Endülüs Emevî Devleti’nin ünlü hâcibi İbn Ebû Âmir’in (ö. 1002) burada yaptırdığı bahçeler içindeki sarayla şöhret, sahilde inşa ettirdiği kale ile de önem kazandı. Coğrafyacı Bekrî XI. yüzyılda Belyûneş’i toprakları verimli ve nüfusu kalabalık bir yer olarak anlatır. Şehrin önemi daha sonra Sebte ile birlikte arttı. 1184 yılında Muvahhidî Hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü’min, su kaynakları bol olan Belyûneş’ten içme suyu sıkıntısı çeken Sebte’ye yer altı kanallarıyla su götürmeye teşebbüs ettiyse de başaramadı. Bu tasarı ancak 1921 yılında gerçekleşmiş ve kanallarla içme suyu götürülen Sebte’nin ihtiyacı karşılanarak limanının gelişmesi sağlanmıştır. Belyûneş 1342’de Merini ve Kastilya donanmaları arasındaki bir savaşa sahne oldu. XIV. yüzyılda altın çağını yaşadı; XV. yüzyılın başlarında ise binaları, bahçeleri ve su kaynakları ile önemli bir sayfiye yeri idi. 1415’te Portekizliler’in Sebte’yi zaptından sonra 1418’de kısa bir süre Portekiz kraliyet ailesinden birinin mülkiyetine geçti.

Ortaçağ'da zenginlerin bir mesire yeri olan Belyûneş, özellikle Merînîler zamanında meyve bahçeleriyle Sebte yarımadasını besleyen bir kaynaktı ve bu özellikleri sebebiyle şiirlere konu teşkil ediyordu. Bugün de mesirelik özelliğini koruyan ve yaklaşık 1000 nüfuslu bir köy halinde bulunan Belyûneş'te hâlâ Endülüs mimarisinin ve sanat tesirinin izlerini taşıyan harabelere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 167; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 493; el-İstibsâr fî acâibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 137-138; Himyerî, er-Ravzü'l-mitâr, s. 103; Makkarî, Ezhârü'r-riyâzé (nşr. Saîd Ahmed A'râb - Muhammed b. Tâvît), Rabat 1398/1978, I, 33-37; İbnü'l-Hatîb es-Selmânî, Kitâbü Miyâri'l-ihtiyâr (nşr. M. Kemal Şebâne), Beyrut 1982, s. 72; M. de Carvajal, De l'Afrique, Paris 1887, III, tür.yer.; Mv.M, IV, 281-283; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 317; Sebte ve devrühâ fî israi'l-fikri'l-İslâmî, Tatvan 1984, s. 275-276, 291-303; G. S. Colin, "Étymologies Maghribines", Hespéris, VII, Paris 1926, s. 59-89; L. T. Balbas, "Les Ruinas de Beliounech", Tamuda, V, Paris 1957, s. 275-296.

Abdürrahîm b. Hâdde

BEN ve ÖTESİ

Necip Fazıl Kısakürek'in (ö. 1983) üçüncü şiir kitabı.

1932'de İstanbul'da yayımlanan eserin iç kapağında, başlık altında şiirlerin yazıldığı yıllar olan "1922-1931" yer almakta ve içindekiler de yazılış yıllarına göre bölümlere ayrılmaktadır. Kitaba Örümcek Ağı'ndaki (İstanbul 1925) yirmi sekiz şiirden yirmi üçü, Kaldırımlar'daki (İstanbul 1928) yirmi bir şiirin tamamı alınmış, yirmi beş yeni şiir ilâvesiyle Ben ve Ötesi altmış dokuz şiirden meydana gelmiştir. Şiirlerini ilk defa bu eserinde bir seçmeye tâbi tuttuğu için Ben ve Ötesi aynı zamanda Necip Fazıl'ın şiir koleksiyonunun ilk çatısı kabul edilebilir. Nitekim bu kitapta yer alan altmış dokuz şiirden onu da sonraki şiir kitaplarına alınmamıştır. Bunların bir kısmının şiir tekniği ile dil ve muhteva bakımından zayıf görülmesi, bir kısmının ise aşk konusunda fazla erotik bulunması sebebiyle yeni kitaplarına alınmadığı düşünülebilir.

147 sayfa olan Ben ve Ötesi'ne şair ilk iki kitabında olduğu gibi önsöz koymamıştır. Necip Fazıl "ben" kelimesini oldukça fazla kullanan bir şairdir. 1924'te yazdığı "Ben" adlı şiiriyle daha sonraki yıllarda yazdığı eserleri göz önüne alınırsa bu mizacın kitabına "ben" ve dıştaki dünya mânasına "ötesi" şeklinde yansıması, hem psikolojik bir âmil hem de fikrî muhteva olarak açıklanabilir.

Ben ve Ötesi'ndeki yirmi beş yeni şiirin çoğu 1929-1931 yılları arasında

yazılmıştır. Bunlardan sadece "Yunus Emre'ye" ve "Mansur" adlı iki şiir mistik karakterdedir. Diğer şiirlerin ortak temaları yalnızlık, korku, zaman, acı bir aşk duygusu ve tabiattır. Dış dünyadan alınan bir objeden hareket ederek tecride ve "ben"e yönelen şiirler, bu özellikleriyle şairin kitabına verdiği adı da düşündürmektedir. Necip Fazıl'ın şiir külliyatında önemli bir yeri ve şöhreti olan "Noktürn" ("Geceye Şiir"), "Geçen Dakikalarım", "Takvimdeki Deniz" gibi şiirler de bu yirmi beş şiir arasındadır.

Ben ve Ötesi çıktığı yıllarda tenkitçilerin dikkatini çekmiş, Ziya Osman

Saba, Nurullah Ataç, Hüseyin Cahit Yalçın gibi yazarların kalemleriyle dergi ve gazetelerde değerlendirilerek üzerinde münakaşalar yapılmıştır. Özellikle Ziya Osman Saba bu kitabı “Türk edebiyatının en kuvvetli şiir kitabı” olarak takdim etmiştir (Varlık, I/10).

Necip Fazıl diğer şiir kitaplarında olduğu gibi Ben ve Ötesi’nden Çile’ye (İstanbul 1962) aldığı şiirlerinde de pek çok değişiklik yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Suffe Kültür Sanat Yıllığı-1984: Necip Fazıl Armağanı, İstanbul 1984, s. 163, 368, 369, 370; Hasan Çebi, Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek’in Şiiri, Ankara 1987, s. 54-55; M. Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987, s. 8; a.mlf., “Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinin Poetika Açısından Tekevvünü”, Türk Edebiyatı, sy. 133, İstanbul 1984, s. 29-30; Nurullah Ata [Ataç], “Necip Fazıl”, Milliyet, İstanbul 1932 (18 Şubat); Ziya Osman Saba, “Ben ve Ötesi”, Varlık, I/10, İstanbul 1933; Hüseyin Cahit Yalçın, “Ben ve Ötesi”, Fikir Hareketleri, sy. 14, İstanbul 1934; Ebubekir Eroğlu, “Ben ve Ötesi”, TDEA, I, 394.

M. Orhan Okay

BENÂÎ

بنائي

Kemâlüddîn Şîr Alî-yi Herevî (ö. 918/1512)

İranlı şair.

857'de (1453) Herat'ta doğdu. Babası Muhammed Sebz Mi'mâr-ı Herevî, mimar olduğundan Bennâî mahlasını aldı. Ancak şiirlerinde bu kelimenin hafifletilmiş şekli olan Benâî mahlasını kullandı. İleri yaşlarda ise, bunun yerine Hâlî mahlasını kullanmayı tercih etti. Benâî Herat'ta edebiyat, mûsiki ve hatla ilgili çok iyi bir öğrenim gördü. Ardından tasavvufa yönelerek zâhidâne bir hayat sürmeye başladı. Bir mürşid bulmak için merkezî İran'ı dolaştı, daha sonra Fars'a gitti. Burada Nurbahşiyye tarikatı şeyhlerinden Şemseddîn-i Lâhîcî'nin müridi oldu. Akkoyunlu Sultanı Yâkub'un daveti üzerine gittiği Tebriz'de büyük bir itibar gördü. Sultan Yâkub ve Şirvanşah Ferruhyesâr hakkında kasideler yazdı. Sultan Yâkub ölünce (896/1490) Herat'a döndü. Alaylı sözleri Ali Şîr Nevâî ile aralarının açılmasına sebep oldu ve bu yüzden Semerkant'a gitmek zorunda kaldı. Semerkant'ta Timurlular'dan Sultan Ebû Saîd'in torunu Sultan Ali Mirza'nın sarayına girdi ve onun hakkında Herat lehçesiyle "Mecmau'l-garâyib" adlı bir kaside yazdığı gibi, Hüseyin Baykara'nın oğlu ve halefi Bedîüzzaman Mirza'nın da medihçisi oldu. Daha sonra Özbek Hanı Muhammed Şeybânî Han'ın sarayına giren şair burada "melikü'ş-şuarâ" unvanını aldı. Horasan'ın Şeybânî Han tarafından ele geçirilmesi sırasında onunla birlikte bulundu. Bu hükümdarın Şah İsmâil tarafından öldürülmesi (916/1510) üzerine Mâverâünnehir'e döndü. Kendisi de Şah İsmâil'in Necm-i Sânî diye tanınan kumandanı Emîr Necm Yâr Ahmed-i İsfahânî'nin Karşı'da yaptığı soykırımı sırasında öldürüldü.

Eserleri. 1. Dîvân. Biri gençlik ve orta yaşlılık dönemlerinde kullandığı Benâî mahlası ile düzenlediği ve kaside, gazel, kıtalar ile rubâîlerinden oluşan, diğeri de Hâlî mahlası ile yaşlılığında yazdığı ve daha çok Sa'dî ve Hâfız'ın gazellerine nazîreleri içine alan iki divanı vardır. Henüz

basılmamış olan bu divanların, Türkiye’de (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3879/2; TSMK, Revan, nr. 1014/9; DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer kitapları) ve diğer bazı ülkelerde yazma nüshaları (bk. E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1905, III, 318; Maulavi Abdul Muqtadır, Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Patna Oriental Public Library at Bankipore, Kalküte 1909, II, 94-96) vardır. 2. Şeybânînâme. Arada manzum parçalara da yer verilen bu mensur eser, 1504-1510 yılları arasında Fütûhât-ı Hânî adıyla genişletilmiş olup Şeybânî Han’ın gençliğinden Timur İmparatorluğu’nun dağılmasına kadar meydana gelen olayları içine alır. Eserin bazı yazmaları mevcuttur (bk. Storey, I, 372). 3. Behrâm ü Bihrûz (Bâg-ı İrem). Benâî’nin ahlâka dair görüşlerini yansıtan öğretici nitelikte bir mesnevidir. Çok defa Benâî adındaki “bâ”nın yanlış olarak “s” (ث) şeklinde tesbit edilmesi neticesinde Senâî’ye (ثنائي) mal edilen bu mesnevinin yazma nüshalarındaki beyit sayısı 6000 ile 8000 arasında değişir. Efdalü’t-tizkâr fî zikri’ş-şuarâ ve’l-eşâr adlı eser Nevâî’nin Mecâlisü’n-nefâis adlı tezkiresiyle birlikte basılmıştır (Taşkent 1336/1918). Benâî bu eserlerin dışında mûsikide “edvâr”la ilgili iki risâle daha yazmışsa da bunlar günümüze kadar gelmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâis (nşr. Suyima Ganieva), Taşkent 1961, s. 88; Sâm Mîrza, Tuhfe-i Sâmî (nşr. Rükneddin Humâyûnferrûh), Tahran 1346 hş., s. 167-170; Hândmîr, Habîbü’s-siyer, IV, 286-287, 348-349; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca‘fer Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 151-152; Safâ, Edebiyyât, IV, 393-411; a.mlf., “Banāʾı Heravı”, EIr., III, 667-668; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 89; Abdülganî Mirzayev, Binayi, Stalinâbâd 1957; Rypka, HIL, s. 284, 497-500; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 316; FME, s. 461-462; Storey, Persian Literature, I, 301-302, 371-372; Münzevî, Fihrist, III, 2251-2252; IV, 2672-2679; Said Naficy, “Bannāʾı”, EI² (İng.), I, 1019.

Adnan Karaismailoğlu

BENÂKİTÎ

البناكتي

Fahrüddîn Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed (ö. 730/1329-30)

İranlı tarihçi ve şair.

Hayatı hakkında pek az bilgi vardır. Fahr-i Benâkitî adıyla da tanınır. Özellikle şer‘î ilimlerde birçok âlim yetiştiren Benâkitli bir aileye mensuptur. Babası Tâceddin Ebü'l-Fazl Muhammed (ö. 682/1283), Begavî'nin Mesâbîhu's-sünne'sine el-Meysûr adıyla şerh yazmış büyük bir âlim, kardeşi Nizâmeddin Ali ise (ö. 699/1300), herkesin hürmet ve itimadını kazanmış, Tebriz'de irşad ile meşgul olan bir mutasavvıftı. Daha çok şair olarak tanınan Benâkitî Tebriz'de İlhanlılar sarayına intisap etti. Zilkade 701'de (Temmuz 1302) Gazan Mahmud Han tarafından melikü'ş-şuarâlığa tayin edildi.

Benâkitî'nin en önemli eseri, Olcaytu Hudâbende'nin (1304-1317) emriyle yazmaya başladığı ve asıl adı Ravzatü üli'l-elbâb fî tevârîhi'l-ekâbir ve'l-ensâb olan Târîh-i Benâkitî'dir. Müellif eserini 1317'de Ebû Saîd Bahadır Han döneminde tamamladı. Eser, muhtevasındaki sıralamada yapılan değişiklik ve İlhanlılar dönemine ait orijinal bilgiler dışında Reşîdüddin'in Câmiu't-tevârîḫ

adlı tarihinin bir özeti niteliğindedir. Târîh-i Benâkitî, sırasıyla peygamberler ve kilise babaları (Âbâ-i Nasrâniyye), eski İran hükümdarları, Hz. Peygamber ve halifeler, Abbâsîler ve onların çağdaşı İran hânedanları, yahudiler, hıristiyanlar ve Franklar, Hintliler, Çinliler ve Moğollar olmak üzere dokuz bölüme ayrılır. 1304-1317 yılları arasındaki olayları içine alan dokuzuncu bölümün son tarafları orijinal bilgiler ihtiva eder. Benâkitî'nin gayri müslimler hakkında verdiği hükümler gerçeğe oldukça yakındır. Müslümanlarca bilinmeyen Avrupa ülkeleri ve oralardaki olayları da belirtmesi ayrıca dikkate değer.

Eserin dünya kütüphanelerindeki çeşitli nüshalarından başka 746'da (1345) istinsah edilen güzel bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 3096). Çin'le ilgili olan sekizinci bölüm August Müller tarafından Latince çevirisiyle birlikte Abdallare Beidawaei Historia Sinensis adıyla ve Beyzâvî'ye nisbet edilerek yayımlanmış (Berlin 1677; Jena 1689), sonradan S. Weston da aynı hatayı işleyerek bu bölümü A Chinese Chronicle by Abdollah of Beyza (London 1820) adıyla İngilizce'ye çevirmiştir. Ancak daha sonra Quatremère eserin Nizâmü't-Tevârîḫ sahibi Beyzâvî'ye değil Benâkitî'ye ait olduğunu ispat etmiş, sekizinci bölümün bir parçasını da Fransızca'ya çevirmiştir. Târîh-i Benâkitî Câfer Şiâr tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1348 hş./1969).

Melikü'ş-şuarâ unvanını taşıyan Benâkitî'nin divanı günümüze kadar gelmemiştir. Devletşah onun çok parlak kaside ve kıtalarının bulunduğunu söyler ve bir gazelini nakleder. Tarihinde de bazı şiirlerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Tezkiretü'ş-şuarâ ͗ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 251; a.e. (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, II, 281-284; Hândmîr, Habîbü's-siyer, Tahran 1271 hş./1855, III, 113; Quatremère, Histoire de Mongols, Paris 1836, s. LXXXV, LXXXVI; Hammer, Geschichte der ilchane, Darmstadt 1854, II, 267; Storey, Persian Literature, II/1, s. 79 vd.; E. G. Browne, Ez Sadî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş./1960, s. 143 vd.; Sarton, Introduction, III/2, s. 976-977; H. M. Elliot, The History of India, as Told by Its Own Historians (nşr. J. Dowson), Lahor 1976, II, 55 vd.; Barthold, Türkistan, s. 65; a.mlf., "Benâkitî, İA, II, 513; a.mlf. - H. Massé, "Banakitı", EI² (Fr.), I, 1042; Abbas İkbal, Târîh-i Mogul, Tahran 1365 hş., s. 520; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1265-1268; P. Jackson, "Banakatı", EIr., III, 669.

Tahsin Yazıcı

BENÂRES

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde şehir.

Aynı zamanda Kaşî olarak da bilinen Benâres (Vârânasi), ismini şehrin güney ve kuzey kesimlerinde yer alan ve yalnız muson mevsiminde akan Varûna ve Âssî adlı iki küçük nehirden almıştır. Ganj nehrinin solunda bulunan ve milâttan önce 1200 yıllarında Suhotra'nın oğlu Kaşyâ tarafından kurulduğu söylenen bu eski şehir, bir Hindû merkezi ve aynı zamanda kutsal bir yerdir. Nüfusu 1981'de 720.755 idi.

Benâres 1193'te Gurî Hükümdarı Muizzüddin Muhammed b. Sâm tarafından ele geçirildi. 1356 yılında Tuğluk hânedanının üçüncü hükümdarı Fîrûz Şah Tuğluk Bengal seferi dönüşünde Benâres hâkimiyle yaptığı savaşı kazanarak bölgeyi idaresi altına aldı. 1394'te şehir ve çevresi (pargana) Tuğluk hânedanının altıncı hükümdarı Muhammed Tuğluk tarafından veziri Hâce Cihan'a bırakıldı. 1529'da Bâbürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Bâbür Şah tarafından hâkimiyet altına alındı. Bâbürlüler'in en büyük hükümdarı olan Ekber Şah zamanında (1556-1605) mimari açıdan zenginleştirilirken buraya bir de rasathane inşa edildi. Yine Bâbürlüler'den Şah Cihan (1628-1658), en büyük oğlu Dârâ Şükûh'u şehre yönetici olarak tayin etti. Daha sonraki Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb (1658-1707) buradaki müslüman öğrencilerin hocaları arasında Brahmanlar'ın da bulunduğunu öğrenince medreselerin kapatılmasını emretti. Ayrıca fesat yuvası haline geldiği gerekçesiyle yıktırdığı eski bir Hindû mâbedinin yerine bugün Evrengzîb Camii adıyla bilinen camiyi inşa ettirdi. Bu dönemde şehrin adı Muhammedâbâd olarak değiştirildi ise de bu isim yaygınlık kazanamadı; sadece burada basılan paralarda yer aldı. Bâbürlü Hükümdarı Muhammed Şah Rangilâ Benâres'in yönetimini Rajputlu toprak sahibi (zemindâr) Mensa Ram'a bıraktı (1725). Bir Hindû olan Mensa Ram şehirde Hindû yönetimi kurdu. 1764'te oğlu Balwant Sing ise nevvâb (yönetici) olduktan sonra bağımsızlığını ilân etti; ancak 1775'te şehrin idaresini İngilizler'e bırakmak zorunda kaldı. Şehir İngilizler zamanında bir ticaret merkezi olma durumunu sürdürdü ve 1911'de ayrı bir devlet haline gelen Benâres bölgesinin başşehri oldu. 1949'da Hindistan

birliğinin kuruluşu sırasında ise Utar Pradeş eyaletine bağlı Benâres bölgesi içinde bir şehir olarak idarî taksimatta yerini aldı.

Şehirde 1916 yılında kurulan bir üniversite bulunmaktadır. Meşhur Hint tasavvuf şairi Kebîr bu bölgede yaşadığı gibi İranlı şair Ali Hazîn'in de kabri buradadır. Yine Urdu edebiyatının meşhur tiyatro yazarı Ağa Haşr da burada doğmuştur. Benâres, müslüman dokumacılar tarafından imal edilen ipekli ve bir çeşit kabartmalı kumaş olan brokar ile meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Babur, Babur-nama (trc. A. S. Beveridge), New Delhi 1979, s. 502, 652-654, 657; Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî, Tabakat-ı Nâsırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Quetta 1949, s. 471, 479, 489, 520, 528; Gulâm Hüseyin Han, Târîh-i Zemîndârân-ı Benâres, Bankipûr Ktp., yazma eser; Şah Muhammed Yâsin, Menâkıbü'l-ârifîn, Farsça bir yazma olan bu eserin Urduca özeti: Maârif, IV-V/74, Azamgarh 1954; Narrative of the Insurrection at Benares, Roorkee 1855; Hayreddin Muhammed, Tuhfe-i Tâze, Allahâbâd 1875; A. D. Frederickson, Ad Orientam, London 1889, s. 84-90; Muhammed Rafî Rızavî, Târîh-i Benâres, Lahor 1315/1887; E. B. Havell, Benares, Calcutta 1906; Gulâm Hüseyin Âfâk, Tezkire-i Hazîn, Leknev, ts., tür.yer.; Mazhar Hüseyin, Târîh-i Benâres, Benares 1916; Muinüddin Nedvî, Mücmelü'l-emkine, Haydarâbâd 1353, s. 12; Serfirâz Han Hattak, Şeyh Muhammed Alî Hazîn, Lahor 1944, s. 135 vd.; S. Israel - B. Grewal, India, Singapore 1985, s. 112-113; A. S. Bazmee Ansari, "Benares", EI² (İng.), I, 1165-1166.

A. S. Bazmee Ansarî

BENÂTÜ NA‘Ş

بنات نعش

Divan edebiyatında kullanılan bir teşbih unsuru.

Arapça bint (kız) kelimesinin çoğulu olan benât ile na‘ş (tabut, sal; ölü) kelimesinden meydana gelmiş bir tamlamadır. Kaynaklarda farklı olarak tanıtılmakla

birlikte kuzey yarım kürede büyükayı (dübbü’l-ekber) ile ona ters istikamette ve daha sönük olan küçükayı (dübbü’l-asgar) takım yıldızları içinde yer alan yedişer yıldızdan meydana gelmiş küme için kullanılmaktadır. Bunlardan bir dikdörtgen meydana getirecek şekilde sıralanan ve ayının bedeninde yer alan dört yıldıza na‘ş veya taht adı verilir. Ayının kuyruğunda bulunan ve benât olarak anılan diğer üç yıldız ise hafif bir eğri meydana getirecek şekilde dizilidir. Küçük ayının kuyruğunun en ucundaki yıldız da kutup yıldızıdır. Her iki takım yıldız bünyesinde bu şekilde sıralanan yedişer yıldıza Araplar arasında benâtü na‘ş adı verilmektedir. Yine yer yer farklı şekilde tanıtılan “benâtü na‘şi’l-kübrâ (ekber)” ve “benâtü na‘şi’s-suğrâ (asgar)” adlandırmalarının doğrusu, birincisinin büyükayıdaki yedi yıldız, ikincisinin küçükayıdaki yedi yıldız olduğudur (krş. Sûfî, Kitâbü Suveri’l-kevâkib, s. 35, 45). Dihhudâ’nın verdiği bilgiye göre benâtü na‘şa aynı zamanda “heft-evreng” ve “heft-birâderân” adları da verilmektedir. Mütercim Âsım Efendi bu kümeye Türkçe’de “yediler” veya “yedi kardeş yıldızları” denildiğini belirtir (Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, II, 336).

Benâtü na‘ş terkibi divan edebiyatında daha çok heft-evrengle birlikte çokluk ve dağınıklık halini ifade etmek için kullanılmış, gözyaşı, toz ve samanyolu gibi unsurlarla beraber ele alınmıştır. Öte yandan bu yıldız kümesi içinde bulunan ve her biri ayrıca bir ad alan yıldızlar da teşbih ve mecazlara konu edilmiştir. Bunlardan biri olan Sühâ’nın, küçük bir yıldız olduğu için, hem küçüklüğü hem de zor görünür olmasıyla gözğü hem de zor görünür olmasıyla gözleri ve görüşü imtihan etmek maksadıyla

zikredildiği görülmektedir. “Nesr-i tâir” adıyla da anılan kutup yıldızı ise benâtü na‘ştan biri olarak çok defa tek başına ele alınmış ve yol gösterici vasfıyla beyitlere girmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, II, 336; Kamûs-ı Türkî, s. 304; Dihhudâ, Lugatnâme, “Benâtü’nnaş” md.; Abdurrahman es-Sûfî, Kitâbü Suveri’l-kevâkibi’s-sâbite (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1986, s. 35, 45; a.mlf., Description des Ztoiles fixes (trc. H. C. F. C. Schjellerup), St. Petersbourg 1874 → Frankfurt 1986, s. 44-55; Pakalın, I, 202-203; A. Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 239; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 246, 247; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 433; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 736.

Cemal Kurnaz

BENÂVE

البناوة

Kadiriyye tarikatının XIX. yüzyılda Hindistan-Dekken’de faaliyet gösteren bir kolu.

(bk. KADİRİYYE)

BEND

(bk. BENT)

BENDE

بنده

Eskiden daha çok tevazu ifadesi olarak kullanılan Farsça bir kelime.

Sözlükte “bağlı, bağlanmış” mânasına gelen ve Eski Farsça’da bendeke, daha sonra bendek, Yeni Farsça’da ise bende şeklinde söylenen bu kelime, önceleri daha ziyade “hizmetçi, sadık, tâbi” anlamlarını ifade eder, “köle” karşılığında pek kullanılmazdı. Darius kitâbelerinde kelimenin en eski örneklerine rastlanmaktadır. Başına getirilen bazı isimlerle “hudâbende”, “hezârbende”, “şahbende” şeklinde de kullanılan kelime, bazan “İsmâilbend”, “Ferrûhbend”, “hudâvend” örneklerinde görüldüğü gibi “bend” veya “vend”e dönüşmüştür. “Hoşnud”daki “nud” eki de “vend”den gelmektedir. Ancak bu tür isimlerin sonuna Türkçe “kulı” kelimesi getirilerek Rıza Kulı, Abbas Kulı gibi özel isimlerin ortaya çıktığı da görülmektedir.

Aynı şekilde sonuna getirilen bazı kelimelerle “bendeperver”, “bendenüvâz”, “bendehâne” gibi birleşik kelimeler de yapılan bende, Osmanlılar zamanında mülkî ve askerî görevlerde bulunanların üst makamlara yazdıkları yazılarda “bende, vâlî-i Bağdâd” gibi imzaları üstüne koydukları bir tabirdi. Ayrıca arzuhallerin başında “arz-ı bende-i bî-mikdâr budur ki” şeklinde de yer almıştır. “Bendeniz”, “bende-i dîrîneleri” gibi nezâket ifadesi olarak da kullanılan kelimenin “bendegân” biçimindeki çokluk şeklinin kullanımı ise oldukça yaygındı.

İran’da hüküm süren Kaçar sülâlesinden Feth Ali Şah zamanında yaşamış olan şair Tebrizli Mirza Muhammed Râzî (ö. 1807) ise bu kelimeyi şiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûs-ı Türkî, s. 304; Türk Lugatı, I, 742; Pakalın, I, 203; Türkiye Maarif Tarihi, III-IV, 1221-1222; Cl. Huart, “Bende”, İA, II, 515; R. Ekrem Koçu, “Bende”, İst.A, V, 2491-2492; W. Eilers, “Banda”, EIr., III, 682-683; C. Herrenschmidt, a.e., III, 683-685.

Abdülkadir Özcan

BENDER KALESİ

Osmanlı Devleti'nin Boğdan sınırında serhad kalesi.

Boğdan'ın (Moldavia) kuzeyinde Turla (Dinyestr) ırmağı kıyısındaki Bender Kalesi Osmanlı Devleti'nin son sınır kalesini teşkil ediyordu. Eski adı Tighina (Moldavca Tişno) olan Bender bu adı Türk idaresi sırasında almış olup günümüzde de Benderj adıyla haritalara geçmiştir. Bender Farsça'da "nehir kıyısında liman" anlamına gelmektedir. Arapça'da ise "pazar, ticaret yeri, mübâdele yeri" mânasındadır. "Bir geçit veya boğazı koruyan istihkâm" anlamına da gelir. XIII. yüzyılda Tatarlar buraya hâkim olmuşlar, fakat Alexandru cel Bun (1400-1432) ve

Ştefan cel Mare (1457-1504) Tatarlar'ı ırmağın karşı kıyısına sürdükten sonra burada sınırı korumak üzere küçük bir kale yaptırmışlardır. Petro'nun (Petru Rareş) 1538'de Kanûnî Sultan Süleyman'a yenilmesi üzerine kale Osmanlı idaresine geçmiş ve çok kuvvetli bir biçimde yeniden inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'nin, "Turla nehri kenarında bir tarafı alçak, cenup ve kıblesi yüksek, köfeki kayalar üzerinde kare şeklinde büyük ve yüksek bir kaledir ki her taşı fil gövdesi kadar vardır, sığır ve at karnı kadar sert kaya taşlardır" cümleleriyle tarif ettiği kalenin, "Süleyman Han'ın mimarbaşısı Sinan Ağa b. Abdülmennan bu kaleyi yaparken bütün kudretini sarfedüp günâgûn ilm-i hendese üzre kuleler, musanna' metin burc ü bârûlar yapmış ki vasfında lisan kasırdır" diyerek Mimar Sinan tarafından inşa edilmiş olduğunu ifade eder. Mimar Sinan'ın çeşitli tezkirelerinde yaptığı her türlü eserin adları olmakla beraber kaleler yoktur. Fakat Sinan'ın Kanûnî'nin ordusu ile Kara Boğdan seferine katıldığı da bilindiğine göre bu sırada Bender Kalesi'ni de inşa etmiş olması tamamen ihtimal dışı sayılamaz.

Kalenin kapısı üstünde yerden 7 m. yükseklikte, 0,70x0,54 m. ölçüsünde bir mermer levhaya işlenmiş, Evliya Çelebi'nin çok yüksekte olduğu için okuyamadığını söylediği uzun bir kitâbesi vardı. Bu altı beyitlik kitâbede Kanûnî Sultan Süleyman methedilerek onun birçok yeri fethetmiş olduğu ve Boğdan Voyvodası Petro'yu da mağlûp ettikten sonra 945'te (1538-39)

kaleyi inşa ettirdiği bildirilir. Kitâbe sonraları Ruslar tarafından yerinden çıkarılmıştır. N. Ivanoviç Ilminski, N. J. Veselovski, Gottwald, N. A. Marks gibi Rus tarihçileri tarafından eksik ve hatalı olarak yayımlanan bu kitâbe Romanyalı tarihçi Mihail Guboğlu (ö. 1989) tarafından etraflı bir makalede daha doğru bir biçimde incelenmiştir.

Evliya Çelebi 1656 yılında ziyaret ettiği Bender Kalesi'ni çok iyi tasvir etmiştir. Kuşatma sırasında kalede 12.000 müslüman askerin bulunduğunu bildiren Evliya Çelebi, buradaki bütün asker ve muhafız kadrosunu inceden inceye belirtir. Kale surları "20 ayak eninde" kalın bir duvardır. Kara tarafında derin bir hendeği olmasına karşılık nehir tarafında hendek yoktur. Fakat bu tarafı iki kat duvarla çevrilmiştir. Kalenin iki kapısından biri kıbleye bakan varoşa açılır. İki katlı olan bu kapının demir kanatları vardır, ayrıca hendek üzerindeki köprüsü de zincirli bir dolapla her gece yukarı alınır. Burada yukarıdan sürgü halinde inen bir de demir kafes bulunur. İkinci kapı ise ırmak kıyısına kadar uzanan dış hisara açılır. Burada da nehir kıyısında bir su kapısı olup kale içindeki evlerde yaşayanlar su ihtiyaçlarını buradan sağlarlar. Gerek yukarıdaki esas kalede gerekse aşağı hisarda Sultan Süleyman'ın iki camii vardır. Ağakapısı önünde iki şehid kabri bulunmaktadır. Kale dışında ise yüksekçe bir yerde bir namazgâh vardır. Çok derin ve temiz olan hendeğin kenarında içine çalı çırpı atılmaması için kalın direklerle bir çit uzanır. Evliya Çelebi ayrıca güzel bir İznik çanağının da süs olarak duvara gömüldüğünü bildirir.

Evliya Çelebi Bender Kalesi hakkında daha pek çok bilgi verdikten başka kalenin batı ve kıble tarafındaki kasabadan da bahsederek burada yedi müslüman, yedi hıristiyan mahallesi ve dört cami, iki sıbyan mektebi, bir hamam olduğunu da kaydeder.

Bender Kalesi'nin adı bir serhad kalesi olarak XVII ve XVIII. yüzyıllarda sık sık tarihe geçmiştir. Bender Kalesi'nin tarih içindeki talihi, daha kuzeyde ve aynı stratejik durumda olan Hotin Kalesi ile aynı seyri takip etmiştir. Burada bulunan kalenin muhafızlarından biri Muhsinzâde Abdullah Paşa idi. İsveç Kralı XII. Karl'ın (Demirbaş Şarl) Poltava Savaşı'ndan sonra (1709) Bender Kalesi dışında Varnitza adındaki bir yerde bir ev yaptırtarak 1711'e kadar bir süre burada yaşadığı bilinir. XII. Karl'ın ilticasının ardından Boğdan Beyi Mihal Rus çarına gizlice haber göndererek

Bender çevresinde konaklayan İsveçliler'i yok etmesini tavsiye etmiş, bu ihaneti sonradan öğrenen muhafız Çerkez Yûsuf Paşa Mihal'i ele geçirerek İstanbul'a göndermeden bir süre Bender'de hapsetmiştir. 1712-1713'te Bender muhafızı İsmâil Paşa ile XII. Karl'ın adamları arasında "Kalabalık" olayı denilen silâhlı bir çatışma olmuş, sonunda İsveç kralı Bender Kalesi'nde Paşa Konağı'nda birkaç gün gözaltında tutulduktan sonra buradan Edirne'ye gönderilmiştir. Ruslar 1770'te iki ay devam eden bir kuşatmadan sonra Bender'i almışlar, ancak bu olay kanlı bir facia halinde cereyan etmiş, kaledeki Türkler düşman eline geçmemesi için kendi elleriyle aile fertlerini öldürmek zorunda kalmışlardır. Bender Kalesi 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile tekrar Osmanlı Devleti'ne iade edilmişse de 1788-1789'da Ruslar tarafından tekrar ele geçirilmiştir. 1792'de Yaş Muahedesi ile bir kere daha Osmanlı Devleti'ne iade edilen Bender Kalesi 1812'de Bükreş Antlaşması ile kesin olarak kaybedilmiştir. Başbakanlık Arşivi'nde bulunan keşif ve tamirat defterlerindeki (BA, Maliye, nr. M 3160, M 3162) bazı kayıtlardan öğrenildiğine göre 1178-1206 (1764-1792) yılları arasında, yani Bender Kalesi'nin el değiştirmeleri arkasından kale ve içindeki cami tamir görmüştür. Bender I. Dünya Savaşı'ndan sonra Romanya toprakları içinde Besarabya eyaletinin bir şehri olarak kalmış, fakat 1944'te Romanya'nın yenilmesi üzerine Sovyet arazisine katılmıştır. Halen Sovyet Moldavya Cumhuriyeti toprakları içinde bulunmaktadır. Romanya idaresinde iken kalede bir garnizon barınıyor ve içinde bir kiliseden başka subay lojmanları da bulunuyordu.

Bender Kalesi'nin görebildiğimiz tek fotoğrafı, dört köşesinde dört yuvarlak burç yükselen kare biçimli bu serhad kalesinin gerçekten heybetli bir yapıya sahip olduğunu belli etmektedir. Bu bakımdan aynı karakterde olan Hotin Kalesi'nin bir benzeridir. Romanya idaresinde iken esas kalenin etrafında dış hisarın kalıntıları ve toprak istihkâmları hâlâ görülebiliyordu. Bender Kalesi eğer gerçekten Mimar Sinan tarafından yapıldıysa onun sanat değeri bir kat daha artmaktadır. Bu bakımdan tam bir rölövesi çıkarılarak incelenmesi Sinan'ın askerî mimarisini tanımada yararlı olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 116-120; Silâhdar, Nusretnâme, bk. İndeks; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârih (Aktepe), bk. İndeks; Voltaire, Histoire de Charles XII, Roi de Suède, Paris 1731, bl. VI; N. A. Marks, K istorji Benderskoj kreposti, Odessa 1917; St. Ciobanu, Buletinul Comisiunii Monumentelor İstorice, Bucarest 1928 (Tighina Kalesi); A. C. Pop - Z. Németh, Reiseführer durch Rumaenien, Bükreş 1932, s. 316; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 71; Akdes Nimet Kurat, İsveç Kralı XII. Karl’ın Türkiyede Kalışı..., İstanbul 1943 (metinler ve vesikalar, bk. İndeks); Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan’da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 119-120; Muzaffer Erdoğan, “Osmanlı Mimarisi Tarihinin Arşiv Kaynakları”, TD, sy. 5-6 (1953), s. 111-112; M. Guboglu, “L’inscription Turque de Bender relative à l’éxpédition de Soliman le Magnifique en Moldavie (1538/945)”, SAO, I (1958), s. 175-187; Cevdet Çulpan, “Moldavya’da Bender Kalesi Kitabesi”, TK, IV/46 (1966), s. 881-883; a.mlf., “Kitabenin Eksiklerinin Tamamlanarak Yeniden Neşri”, a.e., V/51 (1967), s. 197; Cl. Huart, “Bender”, İA, II, 515.

Semavi Eyice

BENDER SERİ BEGAVAN

Bruney Dârüsselâm'ın başşehri.

Borneo adasının kuzeybatı sahili üzerindeki Bruney körfezinden 15 km. kadar içeride, Bruney nehrinin Kedayan kolu ile birleştiği noktada kurulmuştur. Bender Bruney, Bruney Town veya Bruney olan eski adı 1970'te, eski devlet başkanı Paduka Seri Begavan Sultan III. Ömer Ali Seyfeddin'in (1950-1967) şerefine Bender Seri Begavan olarak değiştirilmiştir. Tarihi, bugünkü şehrin küçük bir bölümü üzerinde yer almış olan Kota Batu adlı eski bir kraliyet başşehrine uzanmaktadır. Kota Batu'nun kuruluş tarihi belli değilse de Filipin takımadalarının bazıları ile Borneo'nun büyük bir kısmını fethederek devleti imparatorluğa dönüştüren ve İslâm'ı bölgedeki birçok adaya yaymakla ün yapan Sultan Bolkiah'ın (1473-1521) başşehri olduğu bilinmektedir XVII. yüzyılda başşehir, bazı politik ve stratejik sebeplerle, Kota Batu'dan Kampong Ayer (su köyü) denilen ve bugünkü şehrin bir banliyösünü teşkil eden yere taşındı ve XX. yüzyılın başlarına kadar bu bölgede kaldı. Şehrin ilk önce "Su Köyü" adıyla anılmasının sebebi, Bruney nehri üzerine kurulmuş değişik bir yapıya sahip olmasıdır. Bölge sakinleri ev ve dükkânlarını nehir sularına çakılmış direkler üzerine kurmuşlardır. Bu yönüyle Bender Bruney Venedik'e benzetilmekte ve "Sular Şehri" olarak tanınmaktadır. Şehir halkı evlerini ancak XX. yüzyılın başlarında suların üzerinden kaldırarak nehrin kenarındaki topraklara inşa etmeye başladılar. İskân sahası planlı bir şekilde sular üzerinden karaya kaydırıldı ve böylece II. Dünya Savaşı öncesinde Bruney nehrinin kuzey yakası üzerinde yeni bir şehir kurulmuş oldu; eski yerleşim bölgesi ise bu yeni şehrin bir banliyösü haline geldi.

Bender Bruney XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Borneo adasının en önemli şehri idi. XX. yüzyılın başlarında burayı ziyaret eden Avrupalı bir yazar, bu müslüman sultanlığın başşehrinin Türkiye'ye kadar uzanan bir şöhrete sahip olduğunu, İslâmiyet'i yaymak için İstanbul ve Arabistan'dan gelen bazı kişilerin bölgenin soylularını ziyaret ettiklerini, şehirde oturup zengin ve soylu ailelere mensup kadınlarla evlendiklerini ve sultanın meclislerine katıldıklarını söylemekte, böylece Bruney'in Osmanlı ve Arap İslâm

tebliğcileriyle ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Yazar Blundell de nesillerdir burada yaşayan Çinliler'in şehrin tüccarlarını oluşturduklarını belirtmektedir.

II. Dünya Savaşı sırasında Güneydoğu Asya'nın Japonlar tarafından istilâsıyla kısmen tahrip edilen Bender Bruney, savaş sonrasında ve özellikle yeni bir şehir planının yürürlüğe konduğu 1950'li yıllarda yeniden inşa edilmeye başlanmış ve 1980'lerde bugünkü şeklini almıştır. Bu yeni dönemin en önemli yapıları arasında, 1958'de resmen açılan altın kubbeli Sultan Ömer Ali Seyfeddin Camii ile Diyanet İşleri Bakanlığı kompleksi zikredilebilir. Bender Seri Begavan'ın iş merkezi yaklaşık 450x400 metrelik bir alanı kaplamakta ve içinde bankalar, alışveriş merkezleri, belediye, hükümet, gümrük ve denizcilik işletmesi binaları ile nehir rıhtımı bulunmaktadır. Şehirde geçit resmi ve kutlama törenlerinin yapıldığı yer Taman Parkı'dır. Büyük binalar küçük bir alan içerisine sıkıştırılmak yerine geniş bir sahaya yayılmıştır; aralarında kraliyet sarayı İstana Nurul İman ile kraliyet mezarlığının da yer aldığı birçok saray vardır. Bruney Dârüsselâm Sultanlığı'nın resmî dini olan İslâm'ı desteklemek gibi önemli bir rol oynayan Pusat Dakwah İslâmiye ise şehir merkezinin dışındadır. Şehirde ayrıca bir müze, bir stadyum, bir hastahane, bir havaalanı, bir üniversite ve Churchill Anıtı gibi birçok modern yapı bulunmakta ve önemli binalar Uzakdoğu, İslâm ve Batı mimari özelliklerini bir arada yansıtmaktadır. Şehir Tutong, Kebangsaan ve Muara otoyolları ile çevre bölgelere bağlanmıştır. Çoğunluğu müslüman olan şehir nüfusu 52.300'dür (1988 tah.).

BİBLİYOGRAFYA

M. S. H. McArthur, Report on the State of Brunei for the Year 1906, Brunei 1907; J. F. Owen, Report on the State of Brunei for the Year 1908, Singapore 1910; H. Chevallier, Annual Report on the State of Brunei 1910, Singapore 1910; P. Blundell, The City of Many Waters, London 1923; E. E. F. Pretty, Report on the State of Brunei 1925, Singapore 1926; a.mlf., Annual Report on Brunei for the Year 1950, Singapore 1951; J. C. H.

Barcroft, Annual Report on Brunei for the Year 1951, Singapore 1952; Annual Report on the State of Brunei 1958, Kuching Sarawak 1959; Annual Report on the State of Brunei 1970, Brunei 1970; Awang Mahmud Haji Bakyr, Memperingati Penukaran Nama Bandar Brunei Menjadi Bandar Seri Begawan, Brunei 1970; Bandar Seri Begawan, Brunei 1970; Lee Yong Leng, “The City of Many Waters”, Hemisphere, VIII/6, Brunei 1964.

Muhammad Abdul Jabbar Beg

BENDERABBAS

بندر عباس

İran'ın güneyinde bir liman şehri.

Hürmüz Boğazı'nda Basra körfezi ile Umman denizinin birleştiği kesimde, Kişm Larek ve Hürmüz adalarının karşısında yer alır. Hürmüzgân vilâyetinin (şehristan) yönetim merkezi olup 1986 sayımına göre nüfusu 201.642'dir.

Çevresindeki arazi kumluk ve verimsizdir. Sahil şeridinde bahçeler ve çalılıklar varsa da içeriye doğru gidildikçe kavurucu sıcağın etkisiyle yeşillik sona erer. Bölgenin en sıcak yeri olan Benderabbas'ta iklim ayrıca nemlidir; yaz aylarıyla kış ayları arasındaki sıcaklık farkı 7-8º C ve yıllık ortalama sıcaklık da 25º C civarındadır. Şehirde yaşayanlar yaz aylarında serinlemek amacıyla yüksek yerlere çıkarlar. Nüfusun çoğunluğunu Araplar ve İranlılar meydana getirirse de Hintli ve Pakistanlılar'a da rastlanır.

İran İslâm Cumhuriyeti'nin dışarıya açılan önemli kapılarından biri olan Benderabbas'ın kuzeydeki Kirman, Lâr, Bam ve Saîdâbâd'dan gelen ticaret yollarının denize ulaştıkları yerde bulunması, dış ticaret ve ulaşım alanındaki önemini arttırmaktadır. Şehrin kurulduğu yerde denizin sığ ve limanın kifayetsiz oluşu gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Son yıllarda büyük bir limanın yapımına başlanmışsa da İran-Irak savaşı sebebiyle bitirilememiştir. Petrol ve tarım ürünlerinin ihracatında önemli rol oynayan Benderabbas'ta tekstil ve konservecilik alanında sanayi tesisleri bulunmaktadır. Ulaşım ve ticarette olduğu gibi balıkçılıkta da önemli bir yere sahiptir. Savaşta stratejik değeri iyice artan Hürmüz Boğazı'na hâkim olması ve Basra körfezine petrol tankerlerinin girmelerinin zorluğu dolayısıyla petrol ihracatında ve ithalat alanında Benderabbas'ın ticarî ve stratejik önemi artmıştır. İran buraya yerleştirdiği füzelerle Hürmüz Boğazı'ndaki deniz trafiğine hâkim olmaya çalışmaktadır.

Şah Abbas tarafından Benderabbas kurulmadan önce bölgenin en önemli

şehri ve Fars eyaletinin merkezi, denizden içeride olan Hürmüz idi. XIV. yüzyılda bölgede yaşayanlar, kuzeyden ve doğudan gelen Moğol akınları üzerine hükümdarları Kutbüddin Tehemten'le birlikte denizdeki Cerûn adasına göç ettiler ve burada Hürmüz adıyla yeni bir şehir kurdular. Kirman, Sîstan ve Horasan'ın denize açılan kapısı durumundaki eski Hürmüz önemini yitirirken Cerûn adasında kurulan yeni Hürmüz hızla gelişerek kısa zamanda milletlerarası ticaret merkezlerinden biri haline geldi. XIV. yüzyılda burayı ziyaret etmiş olan İbn Battûta şeker kamışı ile hurma ağaçlarının bolluğuna, ticaretin gelişmiş olduğuna, Hint ve Sind'den gelen tüccarların bulunduğuna işaret ederken 1472 yılında Hürmüz'ü ziyaret eden Rus seyyahı A. Nikitin de buranın dünyanın çeşitli yerlerinden gelen tüccarların toplandığı bir ticaret merkezi olduğunu belirtir.

Benderabbas'ın nüvesini, Cerûn adasındaki yeni Hürmüz'ün karşı kıyısında karaya çıkış için kurulan Batılılar'ın Gombroon veya Gamru dedikleri küçük Gamrûn İskelesi teşkil etmiştir. 1514 yılında Albuquerque'in kumandasındaki Portekizliler Hürmüz'ü ve kıyıdaki Gamrûn İskelesi'ni ele geçirdiler. Bir asır Portekizliler'in elinde kalan ve bu süre içinde milletlerarası ticarette önemli bir yere sahip olan Hürmüz ve Gamrûn, Şah I. Abbas zamanında İngiliz-İran ittifakıyla geri alındı (1622). Şiraz Valisi İmam Kulı Han ile İngiliz kaptan Blyth ve Veddell arasında yapılan antlaşmaya göre burada yaşayan hıristiyanlar İngiltere'nin himayesinde olacaklar, İngiliz tüccarlardan gümrük alınmayacak ve Gamrûn'dan ülkeye giriş yapan mallardan alınan gümrüğün yarısı İngiltere'nin olacaktı. Portekizliler'in devamlı tâciz ettikleri ve buna karşılık İngiliz savaş gemilerinin koruduğu Gamrûn'a mallar genellikle Hindistan'dan geliyor ve İran içlerine, Türkiye, Avrupa ve başka yerlere gönderiliyordu. Burada ithalât ve ihracatla meşgul olanlar daha çok İran'da oturan Ermeni, Hintli ve İranlılar'dı. Türk, Arap, Rus, Polonyalı ve diğer ülkelerden gelen pek çok tüccar da buraya uğruyordu.

Şah Abbas İngilizler'in yardımı ile Hürmüz'ü geri alınca burayı tamamen yıktırdı. Bunun üzerine kıyıdaki Gamrûn, kısa zamanda milletlerarası ticaret ve ulaşım alanında Hürmüz'ün yerini aldı; burada yeni yapılar, gümrük binaları ve depolar inşa edildi.

XVII. yüzyılda sömürgeci milletlerin çatışma alanı haline gelen

Gamrûn'dan Portekizliler kovulurken çeşitli imtiyazlar elde eden İngilizler'in yanı sıra Hollandalılar ve Fransızlar da buraya yerleştiler. Özellikle İngilizler'le Hollandalılar burada acenteler açtılar ve antrepolar kurdular. Şehir bu asırda âdeta bir milletlerarası serbest ticaret bölgesi haline geldi. Kısa zamanda büyük bir gelişme gösteren Gamrûn'a Şah Abbas, Benderabbas (Abbas iskelesi) adını verdi ve şehir bundan sonra hep bu yeni adıyla anıldı. Şah Abbas'tan sonra Benderabbas eski gelişmesini sürdüremedi ve önemi azaldı. Bir asır sonra Nâdir Şah'ın kurduğu Benderbûsîr buraya rakip oldu ve ticaret faaliyetleri bu yeni liman şehrine kaydı. 1793'te Benderabbas ve civarını Maskat imamı Seyyid Sultan b. Ahmed satın aldı. 1854 yılında İranlılar'ın şehri işgal etmeleri üzerine 1856'da Maskat ve Uman imamı Saîd b. Sultan ile yapılan antlaşmayla buranın idaresi yirmi yıllık bir süre için yine Maskat imamına bırakıldı; ancak imam her yıl belli miktarda vergi, pîşkeş* ve hediye verecekti. Antlaşmanın bitiminde şehir İran'ın egemenliğine geçti (1876).

XX. yüzyılın başında sömürgecilik döneminden kalan depo yıkıntılarının bulunduğu bir kasaba görünümünde olan Benderabbas İran'da petrol üretim ve ihracatının artması ile birlikte giderek önem kazanmaya başladı. Şehri İran içlerine bağlayacak modern yollar inşa edildi ve su sıkıntısını gidermek için uzaktan su getirildi. Şehirde modern caddeler inşa edildi; küçük imalathaneler ve balıkçılık sektörüne yönelik konserve fabrikaları kuruldu.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Halîc (Târih), II, 663, 716; R. Furon, la Perse, Paris 1938, s. 134-135; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1968, s. 318-319; M. H. Ganji, "Climate", CHIr., I, 225-226; I. P. Petrushevsky, "The Socio-Economic Condition of Iran under the Il-Khans", a.e., V, 506-507; H. R. Roemer, "The Safavid Period", a.e., VI, 297; L. Lockhart, "European Contacts with Persia 1350-1736", a.e., VI, 393; a.mlf., "Bandar Abbas", EI² (Fr.), I, 1044-1045; a.mlf., "Hurmuz", EI² (Fr.), III, 605-606; Hasan-e Fasa'i'ş, History of Persia under Qajar Rule, New York 1972, s. 313-318; J. B. Tavernier, Les six Voyages de Turquie et de Perse, Paris

1981, II, 336-350; Géographie d'Aboulféda, I, CDXXXIII; II/2, s. 104; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1358-1359; TA, VI, 107; Cl. Huart, "Abbas I", İA, I, 9; M. Streck, "Bender-Abbas" İA, II, 515-517; X. De Planhol, "Bandar-e Abbas(ı)", EIr., III, 685-687.

Davut Dursun

BENDİR

Dinî mûsiki icrasında kullanılan, bender ve mazhar diye de anılan büyük boyda zilsiz def.

(bk. DEF)

BENEFŞE

Yunanistan'da Mora yarımadasının doğu ucunda yer alan Monemvasia'ya Osmanlı hâkimiyeti sırasında Türkler'in verdikleri ad.

Osmanlı döneminde önemli bir askerî üs ve kalabalık bir merkez iken bugün küçük bir köy haline gelen Benefşe (Menekşe), Mora yarımadasının parmak

şeklindeki uzantılarından doğudaki dil ucunda, bağlantının sadece üzerinde açılır kapanır bir köprünün bulunduğu dar ve kumluk bir kanal vasıtasıyla sağlandığı etrafı denizle çevrili kayalıkların üstünde kurulmuştur. Düz kayalığın üstünde yer alan şehrin yalnız bir girişi olduğu için buraya Yunanca "tek giriş" anlamına gelen Monemvasia adı verilmiştir. Osmanlı coğrafyacısı ve denizcisi Pîrî Reis ise Venedikliler'in elinde bulunan bu kalenin Manevesiye'den bozma Menevaşiye ve Benefşe şeklinde anıldığını belirtir (Kitâb-ı Bahriyye, s. 293). Birçok hadiseye sahne olan şehir en parlak günlerini, Anabolu'nun (Nauplia) Venedikliler'in elinde olması yüzünden İstanbul'dan Bizans Morası'na girişin ana kapısı haline gelmesi ve ünlü bir korsan yuvası oluşu sebebiyle XIII ve XIV. yüzyıllarda yaşamıştır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde ise önceleri stratejik öneme sahip bir kale ve küçük bir idarî birimin (nahiye) merkezi iken zamanla kalabalık müslüman nüfusun barındığı orta büyüklükte bir yerleşim yeri olmuştur. Bu dönemlerde iki parçalı bir şehir özelliği gösteren Benefşe'nin yukarı kesimi denize bakan bir düzlükte, aşağı kesimi ise kayalığın güney kıyısında denize doğru yönelen dar bir arazi parçası üzerinde bulunuyordu. Yukarı şehir XIX. yüzyıl başlarından itibaren terkedilmiş olup bugün "hayalet şehir" haline gelmiştir; aşağıdaki kısım ise küçük bir balıkçı köyü durumundadır.

Şehir Bizans İmparatoru Maurikios zamanında 582-583 tarihlerinde kuruldu. 1204'te Bizans Morası'nı ele geçiren Guillaume de Villehardouin idaresindeki Frank Haçlıları tarafından üç yıllık bir abluka ve kuşatmadan sonra ancak 1248'de zaptedilebildi. 1259'da Pelagonia Antlaşması'yla yeniden Bizans idaresine girdi. Bundan sonra 1430'da Balyabadra'nın

(Patras) zaptı ile sonuçlanacak olan Mora'nın Bizanslılar tarafından yeniden alınması sırasında bir Bizans üssü ve ileri karakolu olarak önemli rol oynadı. Bu sırada, Bizanslılar'ın Anadolu'dan getirttiği ücretli Türk asker grubu, şehre ayak basan ilk müslümanlar oldu (1263). XIV. yüzyılın sonlarında ise İzmir'de üslenen Aydınoğlu Gazi Umur Paşa idaresindeki Türk korsanları buraya hücum ve akınlarda bulundular. Bu hücumdan bahseden Düstûrnâme-i Enverî şehrin adının ("Monavasya"=مونوثيا) geçtiği ilk Türk kaynağıdır (s. 31, 36, 98).

Kantakuzenos ve Despot Theodoros arasındaki iç mücadele sırasında şehrin mahallî beylerinden Paul Mamonas bağımsızlığını ilân ederek buraya hâkim oldu. 1391-1392'de Theodoros onu buradan kovduysa da Mamonas 1384'te Osmanlı askerlerinin de desteğiyle geri döndü. Hatta şehirde bir süre Osmanlı askerleri dahi bulundu. 1462'de Fâtih Sultan Mehmed'in Mora harekâtı buraya uzanamadı ve şehir papanın himayesini kabul etti. Fakat bundan kısa bir süre sonra 1463-1479 Osmanlı-Venedik savaşları devam ederken papalıktan Venedik idaresine geçti. 1479 Osmanlı-Venedik antlaşmasıyla Benefşe ve doğu uçta yer alan küçük Vatika Kalesi Venedikliler'de kaldı. 1499-1503 Osmanlı-Venedik savaşlarında Osmanlılar Modon, Koron ve Navarin'den başka Vatika'yı da ele geçirdiler. Böylece yarımada ile bağlantısı tamamen kesilen Benefşe, etrafındaki kayalıkta hiçbir şey yetişmediği için bütün yiyecek ihtiyacını deniz aşırı ithalâtla karşılamaya başladı. Osmanlılar ise Vatika'yı bir kale şekline getirdiler. 1528'de burada hepsi Türk olan otuz altı kale muhafızı ve bunlara yardımcı on beş Rum askeri bulunuyordu.

Benefşe ve Anabolu nihayet 1537-1540 Osmanlı-Venedik mücadelesini sona erdiren 1540 antlaşmasıyla Osmanlılar'a bırakıldı. Venedik askerleri, topçuları ve sivil nüfus 24 Kasım 1540'ta şehri terketti; ertesi gün Venedik Podestası Antonio Garzoni burayı Mora sancak beyi Kasım Paşa'nın adamlarından Yûnus Bey'e teslim etti. Benefşe'nin teslimi hususunda, aralarında, barış görüşmelerine katılmış ve çok önemli rol oynamış olan Lutfî Paşa'nın da yer aldığı devrin Osmanlı tarihlerinde çok az bilgi bulunmaktadır. 1540'tan sonra sistemli bir idarenin kurulmasıyla, vaktiyle şehri terketmiş olan eski Rum ahalinin bir kısmı geri döndüyse de Benefşe ticarî önemini kaybetti. 1540-1570 yılları arasında Mora sancağının bir parçası iken bu son tarihte, İnebahtı felâketi sonunda yeni teşkil edilen

Mezistra (Mistra) sancağına bağlandı ve bir kaza merkezi haline geldi. 981 (1573-74) tarihli bir icmal defterine göre Benefşe'de tamamı müslüman 104 asker ile altı topçu kale muhafızı olarak bulunuyordu. 1583'te şehirde 320 hâne hıristiyan sivil nüfus yaşıyordu ve bu rakamlara göre askerlerle birlikte şehrin toplam nüfusu 2000'e ulaşmıştı. Bu son tarihte keten, zeytinyağı, şarap vergilerinin varlığı şehrin ekonomik bir canlılık kazandığına da işaret eder. 1300'lerde Bizans İmparatoru Andronikos tarafından kurulan Ayasofya Katedrali 1540'tan sonra camiye çevrilerek Fethiye veya Sultan Süleyman Camii adıyla anıldı.

1645-1669 Girit savaşları sırasında Venedikliler burayı almaya çalıştılarsa da başarılı olamadılar (1653). Bu teşebbüsten sonra deniz kıyısındaki aşağı şehrin etrafı surlarla çevrildi. Evliya Çelebi bu surların IV. Mehmed tarafından yaptırıldığını belirtir. Savaş sırasında Benefşe'nin tehlikeye açık ve kritik mevkii, buradaki asker sayısının çokluğu ile de anlaşılmaktadır. Nitekim 1669-1670 tarihli bir Osmanlı bütçesine göre burada 523 asker ve topçu bulunuyor, maaşları şehir civarından elde edilen gelirlerden, cizye vergilerinden ve liman gümrük rüsûmundan karşılanıyordu. 1667'de

Girit'e giderken buradan geçen Evliya Çelebi bu sırada şehirde bulunan İslâmî eserler hakkında da etraflı bilgiler verir. Onun kaydına göre Fethiye Camii'nden başka yukarı şehirde Derviş Ağa Camii vardı. Aşağı kesimde ise kubbeli iki cami, iki mescid, iki medrese ve iki mektep yer alıyordu. Ancak medreseler 1670 tarihli bir listede zikredilmemektedir. Ayrıca Evliya Çelebi'nin ev sayısı hakkında verdiği 2100 rakamı, kayalıklar üzerinde bu kadar evin bulunması mümkün olamayacağından şüphelidir.

1683-1684'te Benefşe dışında bütün Mora tamamıyla Venedikliler'in eline geçti. Şehir ancak 1690'a kadar dayanabildi ve on dört aylık bir kuşatmadan sonra düştü. 2000 Türk nüfus ve 300 asker burayı terketti. Bu ikinci Venedik hâkimiyeti sırasında birçok kilise inşa edildi, Osmanlı yapıları tahribata uğradı. 1715'te Vezîriâzam Damad Şehid Ali Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetlerinin Mora'yı yeniden zaptı sırasında Benefşe de teslim alındı. 1716'da bir Osmanlı tahrir heyetinin yaptığı sayımda burada 114 yetişkin hıristiyan erkek nüfusun yanında üç de Türk aile tesbit edilmişti. XVIII. yüzyılda şehir toparlandı ve bir kaza merkezi haline geldi, ayrıca burada bir de piskoposluk kuruldu. XIX. yüzyılın ilk yıllarında burayı

ziyaret eden Pouqueville şehrin 2000 kadar Türk ve Rum nüfusu olduğunu yazar. 1805'te gelen W. M. Leake ise yukarı kesimde elli ev, aşağıda 300 ev bulunduğunu belirterek bunların hemen hepsinde Türkler'in oturduğunu kaydeder. Gerçekten de 1770'te Mora'nın Rus işgaline uğramasından ve Rum isyanından önce şehirde 150 Rum aile yaşarken bu iki olay sırasında Rumlar Anadolu'ya ve adalara göç etmişler ve özellikle Batı Anadolu'da geniş arazilere sahip âyanlar tarafından insan gücü açığını kapatmak üzere ziraat sahalarına yerleştirilmişlerdi.

Yunan isyanı sırasında oldukça sıkıntılı günler yaşayan, açlık ve yokluğa mâruz kalan şehir dört aylık bir kuşatma sonucu şartlı olarak teslim oldu (1821). Şehirdeki 500-700 kadar Türk nüfusu gemilerle Anadolu'ya nakledildi. Savaştan ve Türk göçünden sonra şehir hızlı bir düşüş gösterdi ve bir daha da kendini toparlayamadı. 1858'de Atina'daki İngiliz elçisi Thomas Wyse burayı ziyaret ettiğinde 100 kadar Rum ailenin yaşadığını görmüştür. Aşağı kesimdeki evlerin yarısı harap durumda, yukarı kesim ise tamamıyla terkedilmiş haldeydi. Gerilemesi XX. yüzyılda da süren Monemvasia zamanla tam bir "hayalet şehir" haline geldi. 1961 sayımı sırasında burada sadece seksen iki kişinin yaşadığı tesbit edilmişti. Son on yılda kayalığın karşı tarafında anakara üzerinde bir balıkçı köyü olarak gelişme gösterdi ve turizm sayesinde de yeniden bazı inşa faaliyetlerine girişildi. Bugün aşağı kesimde mimari özelliği olmayan bir cami, birkaç harap çeşme, IV. Mehmed dönemine ait surlar ayakta kalmıştır. Daha sonra Sultan Süleyman Camii haline gelen eski katedralin mihrabı, terkedilmiş durumdaki yukarı şehirde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye, İstanbul 1935, s. 290-295; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 384; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 350-355; Enverî, Düstûrnâme, s. 31, 36, 98; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Paris 1820-21, V, 32; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1833; W. Miller, "Monemvasia During the Frankish Period (1204-1540)", Essays on the Latin Orient, London 1921, s.

231-245; K. Andrews, Castels of the Morea, Amsterdam 1953 → 1971, s. 192-210; I. Melikoff-Sayar, Le Destan d'Umur Pacha, Paris 1954, s. 71, 78; K. E. Kalogeras, Monemvasia: the Venice of Peloponnese, Athens 1955; P. Lemerle, L'Emirate d'Aydın: Byzance et l'occident, Paris 1957, s. 83, 102; W. R. Elliot, Monemvasia: the Gibraltar of Greece, London 1971; D. E. Xanalatou - P. A. Kouloglou, Monemvasia, Athens 1974; D. A. Zakythinos, Les Despotat grec de Morée, London 1975; P. Schreiner, Die Byzantinische Kleinchroniken, Wien 1975; R. W. Klaus - U. Steinmüller, Monemvasia: Geschichte und Stadtbeschreibung, Berlin 1977; W. Lehmann, "Der Friedensvertrag zwischen Venedig und der Türkei von 2 Oktober 1540", Bonner Orientalistsche Studien, XVI, Stuttgart 1936; B. Krekicà, "Monemvasiji u doba Papskog protektorata", Zbornik Radova, VI, Beograd 1960, s. 129-135; Paul Wittek, "The Castle of the Violets, From Greek Monemvasia to Turkish Menekşe", BSOAS, XX (1975), s. 601-613; H. Alam, "Banafsaa", EIr., III, 665-667.

Machiel Kiel

BENEVBET TİMAR

(bk. TİMAR)

BENGAL

Bengladeş ile Hindistan'ın Batı Bengal eyaletini içine alan ve aynı adlı körfezi çevreleyen geniş bölge.

Kuzeybatısında Bihâr ve güneybatısında Orissa eyaletleriyle sınırlanan Bengal kuzeyde Himalayalar'a kadar uzanır. Coğrafî sınırları tarih içerisinde çeşitli sebeplerle birçok defa değişmiş, ancak bölge Ganj ve Brahmaputra nehirleriyle bunların kollarının mecra ve delta bölgesi olma özelliğini daima korumuştur. Bugün kabaca 27º 9´ ve 20º 50´ kuzey enlemleriyle 86º 35´ ve 92º 30´ doğu boylamları arasında yer alan 232.000 km^2'lik bir alanı kaplamaktadır ve yaklaşık 200 milyon (1990 tah.) nüfusa sahiptir.

Bengal adının tarihî Banga (Vanga) Krallığı'ndan geldiği kabul edilir. Eski Hint destanlarında adı geçmekte ise de tarihiyle ilgili bilgiler milâttan önce IV. yüzyılın başlarına kadar pek açık değildir. Kelimenin aslı Bang iken daha sonra Sanskritçe'de "yüksek arazi" mânasına gelen al kelimesi ilâve edilmiş ve burada yaşayan insanlar bölgelerini Bangala olarak adlandırmışlardır. Tabakat-ı Nâsırî yazarı Minhâc-ı Sirâc, Târîh-i Fîrûzşâhî yazarı Ziyâeddin Berenî ve Âyîn-i Ekberî yazarı Ebü'l-Fazl el-Allâmî gibi Hint-İslâm tarihçileri de eserlerinde bölgeyi aynı adlarla (Bang veya Bangala) zikretmişlerdir. XIII. yüzyılın başlarına rastlayan İslâm fethine kadar sırasıyla Maurya, Gupta, Harşa, Pala ve en son da Sena imparatorluklarının hâkimiyeti altında kalan Bengal ayrıca başta Hinduizm, Budizm, Vaishnavizm ve Jainizm olmak üzere birçok inanç ve felsefenin de tarih içinde uzun süreler tesirlerini hissettirdiği bir bölge olmuştur.

Bengal'in müslümanlar tarafından fethi, 1203-1204 yıllarında Türk kumandanı Muhammed Bahtiyar Halacî tarafından gerçekleştirilmiştir; ancak özellikle kıyı bölgelerinde yaşayan yerli halkın Arap tüccarlar vasıtasıyla İslâm'la tanışması IX. yüzyıla kadar gitmektedir. Fakat bu tanışma mevziî olmuş, Bengalliler'in topluluklar halinde Müslümanlığı kabul etmeleri fetihten sonra gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren Bengal, bağımsız bir devlet olduğu 1340 yılına kadar Delhi Sultanlığı'nın bir eyaleti

olarak kaldı. Bengal'in Bâbürlü İmparatorluğu'na dahil olması 1576'da Ekber Şah zamanında gerçekleşmiştir. Bâbürlü hâkimiyeti 1757'ye kadar devam etmiş ve bu tarihte Bengal Sultanı Sirâcüddevle'nin Plassey Savaşı'nda İngilizler'e yenilmesi üzerine bölge tamamen İngilizler'in eline geçmiştir. Bengal tarihindeki önemli dönüm noktalarından biri de "Bengal'in ayrılması" (Partition of Bengal) olayıdır (1905). 1854'te eyalet statüsüne kavuşan Bengal, gittikçe artan idarî güçlükleri giderebilmek için 1905'te çıkarılan bir kanunla Doğu Bengal-Bihar-Orissa ve Batı Bengal-Asam olmak üzere iki

ayrı eyalete ayrıldı. Ancak Hindûlar bu bölünmeye şiddetle karşı çıktılar ve bunun önlenmesi için yoğun bir protesto faaliyetine giriştiler. Hindûlar'ın bu gayretleri sonunda başarılı oldu ve 1911'de İngiliz Hindistan hükümeti 1905 kanununu iptal etti. Bengal eyaleti 1937'de otonom hale geldi ve bu durum 1947'de İngilizler'in ülkeden ayrılmalarına kadar devam etti.

İslâm fethinin ilk zamanlarından itibaren Bengal Güney Asya'daki İslâm kültürünün, özellikle tasavvufun canlı merkezlerinden birini teşkil etmiştir. İlk dönemlerde, Hindû kast sisteminin katılığı altında ezilen yerli halkın büyük kitleler halinde Müslümanlığı benimsemesi üzerinde Şeyh Celâleddîn-i Tebrizî (ö. 1244), Şeyh Anhi Sirâcüddin (ö. 1325), Şeyh Celâl Mucarad-i Yenanî (ö. 1347), Mevlânâ Atâ (ö. 1350'den sonra), Şeyh Atâü'l-Hak (ö. 1398) ve Nûr Kutb-i Âlem gibi (ö. 1416) tasavvuf önderlerinin etkileri büyük olmuştur.

Kısa süre içinde gerçekleşen ihtida hareketleri, Müslümanlığı henüz kabul eden insanlar arasında yeni dinlerini kendi kaynaklarından öğrenme ihtiyacı uyandırmış, bunun için de İslâmî ilimlerde, özellikle hadis ilminde ilk zamanlardan başlayan bir atılım gözlenmiştir; bu alanda Sonârgâonlu Ebû Tavama çok meşhurdur.

Bengal toplumundaki dinî ve kültürel çeşitlilik, tarih içerisinde zaman zaman değişik dinlerin birbirlerinden etkilenmesine yol açmıştır. Bu etkilenme İslâm için de geçerli olmuş, bilhassa Bâbürlüler devrinde müslüman halkın anlayış ve yaşayışında yerli inançların, özellikle Hinduizm'in izleri görülmeye başlamıştır. Bunun üzerine bazı İslâm âlimleri ve mutasavvıflar buna karşı koymaya çalışmışlardır. Meselâ İmâm-

ı Rabbânî (Şeyh Ahmed-i Serhendî, ö. 1624), öğrencisi Mevlânâ Hamid Dânişmend'i Bengal'e göndermiş ve onun Burdvan'da kurduğu medrese bölgedeki reform hareketinin çok önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Sömürge döneminde ise reform hareketleri aynı zamanda siyasî bir karaktere de bürünmüş ve müslüman halkın İngilizler'e karşı olan tutumlarında önemli rol oynamıştır. Batılılar tarafından yanlış olarak "Vehhâbî hareketleri" diye tanımlanan Seyyid Ahmed Şehid (ö. 1831) ile talebesi Mevlânâ Kerâmet Ali'nin (ö. 1873) önderliğindeki Tarîkat-ı Muhammediyye ve Hacı Şerîatullah (ö. 1840) ile oğlu Duzu Miyan'ın (ö. 1862) önderliğindeki Ferâiziyye hareketleri bunların en önemlilerindendir.

Bengal'de İslâm mimarisi her ne kadar fetihle birlikte başlamışsa da bugüne kadar ayakta kalabilen en eski müslüman eserinin, Pandua'da 1338'de Sultan İskender Şah tarafından yaptırılan Adina Camii olduğu görülmektedir. Bundan başka en önemli eserlerden bazıları, Eflâkî adıyla tanınan Sultan Celâleddin Mahmud Şah'ın (1414-1432) türbesi, Gavr'da 1475'te inşa edilen Tantipura ve 1526'da yapılan Bara Sona ve Chota Sona camileri, Bagerhat'ta Seyyid Alâeddin Hüseyin'in (ö. 1519) yaptırdığı Bengal'deki en büyük cami olan Sâth Gunbath (Kümbet), Rampal'da 1483'te Celâledin Fâtih Şah zamanında inşa edilen Baba Âdem Camii, 1523'te Sultan Nusret Şah tarafından yaptırılan Bagha bölgesindeki Bagha Camii ve 1558'de I. Bahadır Şah zamanında inşa edilen Racşahî bölgesindeki Kusumba Camii'dir. Bunlardan başka Bâbürlüler döneminde yaptırılan birçok kale, türbe ve cami arasında, 1678'de Sultan Evrengzîb'in oğlu Şehzade Muhammed A'zam tarafından inşasına başlanan fakat yarım bırakılan Lalbag Kalesi ile Câferâbâd'da aynı dönemde muhtemelen Vali Şaista Han tarafından yaptırılan Sâth Mescid zikredilebilir.

Bengal'de dinî hayat, tarihte olduğu gibi bugün de çok çeşitli ve karışıktır. Nüfus açısından çoğunluğu teşkil eden müslümanlar (Bengladeş'te % 85-86, Batı Bengal'de % 21 civarında) ile Hindûlar'ın (Batı Bengal'de % 75, Bengladeş'te % 10 civarında) yanında küçük topluluklar halinde de Budistler, hıristiyanlar, Jainler, Sih'ler, Parsîler ve yahudiler mevcuttur. Bengladeş ile Batı Bengal'de Hindû ve müslüman nüfusun bu derece farklı oranlarda olması daha çok 1947'de başlayan bir gelişmenin sonucudur. 1947'de Pakistan ve Hindistan devletleri kurulurken Batı Bengal Hindistan'ın sınırları içinde kalmış, Doğu Bengal ise (bugünkü Bengladeş)

Pakistan’ın bir parçası olmuştur. Bağımsızlık ve bölünmenin hemen arkasından iki taraflı büyük göçler başlayınca (batıdan doğuya müslümanlar ve doğudan batıya Hindûlar) bugünkü durum ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ghulam Husain Salim, A History of Bengal (trc. Abdus Salam), Delhi 1903 → Delhi 1975; A. R. Mallick, British Policy and the Muslims in Bengal 1757-1856, Dacca 1961; S. Zavvar Husain Zaidı, The Partition of Bengal and its Annulment : a Survey of the Schemes of Territorial Redistribution of Bengal 1902-1911 (doktora tezi, 1964), University of London; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, London 1964; Qeyamuddin Ahmad, The Wahabi Movement, Calcutta 1966; R. C. Majumdar v.dğr., The History of Bengal, Dacca 1976, I-II; A. Schimmel, Islam in the Subcontinent, Leiden 1980, s. 47-50; S. Mahmudul Hasan, Muslim Monuments of Bengladesh, Dacca 1980; R. Ahmed, The Bengal Muslim (1871-1906), Delhi 1981; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 144-155; S. A. A. Rizvi, The Wonder That Was India, London 1987, II, 1-57, 283-284; S. Ali Ashraf, “Origin and Culture of Bengali Muslims”, Journal of the Regional Cultural Institute, II, Tahran 1969, s. 4; a.mlf., “Bengale”, UDMİ, IV, 928-952; M. Mohar Ali, “Early Muslim Contact with Bengal”, Mecelletü Külliyyeti’l-ulûmi’l-ictimâiyye, I, Riyad 1977, s. 3-21; J. T. O’Connel, “Bengali Religions”, ER, II, 100-109; A. H. Dani, “Bangala”, EI^2 (İng.), I, 1015; Richard Eaton v.dğr., “Bengal”, EIr., IV, 137-143.

Azmi Özcan

BENGAL SULTANLIĞI

1337-1576 yılları arasında Bengal'de hüküm süren İslâm hânedanı.

Hindistan'da Ganj ve Brahmaputra nehirlerinin aşağı mecraları ile ortak deltalarını ihtiva eden Bengal (Bengâle) ormanlık, bataklık ve nüfusça kalabalık bir bölge olup 650'den itibaren Pala ve Sena hânedanları tarafından idare edildi. Sena hânedanına mensup olan Ballâl Sen

(Vallâle Sena 1108-1119), Gavr (Leknevtî) şehrini kurarak burayı bölgenin merkezi yaptı. Bengal uzun zaman genellikle Delhi sultanları tarafından gönderilen valiler ve sultanlar tarafından yönetildi. İlk Türk fetihlerinden Bâbürlü istilâsına kadar bölgede birçok hânedan hüküm sürdü.

Bengal, Halaç kumandanı Muhammed Bahtiyâr tarafından 1203-1204 yıllarında Türk hâkimiyeti altına alındı ve Delhi Sultanlığı'na bağlandı. Muhammed Bihâr fethinden sonra Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg'in izniyle Bengal'e yürümüş, az bir kuvvetle son Sena racası Lahmaniye'yi mağlûp etmişti. Nuddea ve Leknevtî'yi ele geçiren Muhammed daha sonra Tibet taraflarına sefer düzenlemişse de geri dönüşü sırasında Brahmaputra nehrini geçerken büyük kayıplara uğramıştır. Ondan sonra İzzeddin Muhammed, Alâeddin Ali b. Merdan ve Hüsâmeddin İvaz gibi halefleri müstakil olarak saltanat sürdüler. 1227'de Sind, Pencap ve Moğol meselelerini halleden Şemseddin İltutmış Bengal üzerine yürüyerek ülkeyi sultanlığına kattı. Halaçlar'dan Melik Bilge'nin isyan hareketi bastırıldıktan sonra Leknevtî'nin idaresi valilere bırakıldı. Melik Alâeddin Canı ve Seyfeddin Aybeg Yağan Tut Bengal'de düzeni sağlayarak Şemsî sultanlarının askerî ve malî bakımdan güçlenmesini temin ettiler. 1266'da Delhi'de tahtı ele geçiren Gıyâseddin Balaban Han'ın oğlu Buğra Han ölümüne kadar Bengal'i yönetti. Balabanlılar Leknevtî'de bu tarihten itibaren Gıyâseddin Tuğluk'un istilâsına kadar saltanat sürdüler (1320).

Gıyâseddin Tuğluk Bengal'i biri batıda Leknevtî, diğeri doğuda merkezi Sonârgâon olmak üzere iki valiliğe ayırdı. Ancak onun 1325'te ölümünden sonra Doğu Bengal Fahreddin Mübârek Şah'ın, Batı Bengal ise Alâeddin

Ali Şah'ın eline geçti. Fahreddin Mübârek Şah 1337'de, Alâeddin Ali Şah da 1340'ta bağımsızlıklarını ilân ettiler.

Şemseddin İlyas Şah 1345 yılında kendi hânedanını iş başına geçirerek 1352'de bütün Bengal'i tek idare altında birleştirdi. Ondan sonra yerine geçen İskender Şah 1390'da Gıyâseddin A'zam Şah tarafından mağlûp edilerek öldürüldü. "Gıyâseddin" sıfatı ile İlyasşâhî tahtına oturan A'zam Şah, Fîrûz Şah Tuğluk ile dost geçinerek Cavnpûrlular'ın baskısını önleyebilmişti. Onun zamanında Çin ile münasebetler geliştirilmiş ve Bengal körfezinin önemli limanlarından Çitagong şehri de ticarî bir merkez haline gelmiştir. 1410'da hükümdar olan Seyfeddin Hamza'dan sonra tahta Şehâbeddin Bayezid geçti (1412-1414). İlyasşâhîler'in son sultanı Alâeddin Fîrûz Şah (1414) olup devri hakkında bilgiler çok azdır. Ondan sonra yerli bir Hindû olan Raca Ganesa'nın (Ganeş) iktidarı ele geçirmesiyle İlyasşâhî hânedanının hâkimiyeti bir süre fasılaya uğradı. İlyâsşâhîler'in idaresinde Bengal parlak devirlerinden birini yaşadı; yine bu sırada İslâm sanatları ve ilimleri gelişti, dokumacılık ve gıda ticareti teşvik edildi.

Raca Ganesa ailesinin Bengal'deki hâkimiyeti yirmi yıldan fazla sürmüştür (1414-1436). Hânedan Dinacpûr menşelidir. Bhaturya'da toprak sahibi yerli Hindû olan Ganesa'nın oğlu Cadu, İslâmiyet'i kabul ederek Celâleddin Muhammed adını aldı. Oğlu Şemseddin Ahmed Şah ise dış münasebetlere önem vermiş, Kanpûr-ı Şarkı Hükümdarı Şemseddin İbrâhim Şah'a karşı Timurlu Şâhruh Mirza'nın siyasî nüfuzunu kullanmasını istemişti. Ancak 1436'ya doğru Bengalliler üzerinde baskıyı arttırması ve halka zulmetmesi sonunu hazırladı.

1437'de İlyasşâhîler ikinci defa Bengal'de tahtı ele geçirdiler. Nâsırüddin Muhammed, Gavr ve Satgam'da cami ve çeşitli binalar yaptırdı. Bu devrede Afrika ve Habeşistan'dan gelen zenci kölelerde artış oldu ve 8000'den fazla Habeşî Bengal'de hizmete alındı. 1487'de Habeşî kumandanı Hadım Sultan Şâhzâde Bârbek Şah, İlyasşâhîler'in son hükümdarı Celâleddin Feth Şah'ı öldürerek iktidarı ele geçirdi.

Habeşîler'in ilk şahı Sultan Şâhzâde Bârbek'tir. Nâsırüddin Mahmud unvanı ile Fîrûz Şah'a halef olan bu hükümdar devlet idaresini nâibi Habeş Han'a bıraktı. Kısa bir süre sonra Sîdî Bedr, bir saltanat darbesiyle

Şemseddin Muzaffer Şah unvanını alarak sultan oldu. Habeşîler'in idaresindeki Bengal karışıklık ve huzursuzluktan kurtulamadı, orduda hoşnutsuzluk başgösterdi. Nihayet vezir Seyyid Alâeddin Hüseyin'in öncülüğünde bir ayaklanma oldu. Şemseddin Muzaffer Gavr'da muhasara altına alındı. Çok geçmeden de 1494'te öldürüldü.

Böylece Habeşîler'den sonra Bengal'de Tirmiz asıllı Seyyidîler devri (1494-1539) başladı. Seyyid Alâeddin Hüseyin Şah ülkede bozulmuş olan huzur ve asayişi yeniden sağladı. Habeşî ve onların yakın destekleyicileri Paikler de bu devrede ülkeden çıkarılarak Dekken ile Gucerât'a sürüldüler. Tirhut bölgesi Alâeddin Hüseyin Şah'ın ise oğlu Nâsırüddin Nusret Şah tarafından Bengal'e bağlandı. Bâbür Şah tarafından Delhi'den çıkarılan Lûdîler Nusret Şah'tan iyi kabul görmüşler, hatta şah Lûdî Hükümdarı İbrâhim'in kızı ile evlenmişti. 1529'da ise Bâbür Şah Bihâr'ı ele geçirdi. Seyyidîler Bengal körfezinde görünmeye başlayan Avrupalılar'la da temasa geçtilerse de daha sonra meydana gelen olaylar Portekiz-Seyyidî münasebetlerini büyük ölçüde gerginleştirdi. Seyyid Hüseyin kolu, Sûrî Afganlar'ın reisi Şîrşah'ın isyanı neticesinde sona erdi ve Şîrşah Bengal'i ele geçirerek burayı Bâbürlü Hümâyun'a karşı yürüttüğü mücadelenin merkezi haline getirdi. Sûrî Afganlar'ın Bengal'deki hâkimiyeti 1539-1564 yılları arasında olup

bu devrede Şîrşah'tan sonra Hızır Han, Muhammed Han, Hızır Han Bahadır ve Gıyâseddin Celâl Şah hüküm sürdüler.

Daha sonra Güney Bihâr'ın eski valilerinden Süleyman Karrânî ve halefleri de Bengal'i on iki yıl kadar idare ettiler (1564-1576). Bunlardan Bayezid ve Dâvud şahlar kendi bağımsızlıklarını zorlukla koruyabildiler. Nitekim bir süre sonra Bâbürlü Hükümdarı Celâleddin Ekber Şah Bengal'i ele geçirerek (1576) Bâbürlü topraklarına katmış ve idaresini Rajputlu Man Singh'e vermiştir.

Bengal'de ilk İslâmî örnekler Leknevtî Halaçları'na aittir. 1576 yılına kadar iktidara gelen vali ve sultanlar ülkeyi birçok mimari eserle süslemişlerdir. Adina Mescidi, Ahî Sirâceddin Camii ve Türbesi, Bara Sonâ Mescidi, Chamhan Mescidi, Celâleddin Muhammed Şah Camii, Chota Sonâ Mescidi, Dahil Dervâze, Dârâ Bâri ve Lotan mescidleri, Eklekhi Camii, Fîrûze Çırağ

Minare, Ganmend Camii, Kadem Resul Camii, Sâth Kümbet, Zafer Han Camii ve Türbesi gibi yapılar bu devre ait belli başlı örnekler arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakat-ı Nâsırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1328 hş., I, 422-437; Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 299-300, 590-592, 597; Gulâm Hüseyin Sâlim, Riyâzü'sselâtîn (nşr. A. H. Âbid), Kalküta 1890, s. 93, 95, 96, 98; Şems-i Sirâc Afîf, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 110-111, 112-114, 115-117, 118-119; S. Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, London 1893, s. 305-308; C. Steward, History of Bengal, Calcutta 1910, s. 74-83; Zambaur, Manuel, s. 286-289; Düvel-i İslâmiyye, s. 474-475; N. G. Majumdar, Inscriptions of Bengal, Raj Shahi 1929; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 380-387; J. N. Sarkar, History of Bangal, Dacca 1948, II, 103 vd.; a.mlf., Hindu-Muslim Relations in Medieval Bengal, Delhi 1985; T. W. Haig, Turks and Afghans, New Delhi 1965, s. 260-276; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 240-243; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 270-276; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, Delhi 1970, s. 249-252; C. J. Brown, Coins of India, Calcutta 1987, s. 78-80; Muhammed Mohar Ali, "Foundation of Muslim Rule in Bengal", Mecelletü Külliyyeti'l-ulûmi'l-ictimâiyye, II, Riyad 1978, s. 3-34; J. S. Cotton, "Bengâle", İA, II, 518-520; A. H. Dani, "Bangala", EI² (İng.), I, 1015; Seyyid Ali Eşref, "Bengâle", UDMİ, IV, 928-979; Richard M. Eaton, "Bengal", EIr., IV, 137-141.

Enver Konukçu

BENGALCE

Hint-Avrupa dillerinin Hint-İran grubundan bir dil.

Bengladeş ile Hindistan’ın Batı Bengal ve Asam eyaletlerinde yaşayan 151 milyonu aşkın insan tarafından konuşulur. Görünür farklılıklarına rağmen hissedilir ölçüde bir yandan İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Almanca gibi Avrupa dilleriyle, bir yandan da Hindustânî, Urduca, Gucerâtî ve Marathi gibi Kuzey Hint dilleriyle cümle ve kelime yapısı bakımından benzerlikler gösterir. Bengalce (Bengalî) Orice ve Assamca gibi modern Hint dillerinin de aslını teşkil eden ve Gaudia Prakrit adıyla anılan Prakrit dilinin Doğu kolu içinde doğup gelişmiştir. Prakrit dilinin ise Hint klasikleriyle destan ve kutsal metinlerinin yazıldığı en eski dillerden Sanskritçe’nin biraz kabalaşmış şekli olduğu bilinmektedir. Bengalce’nin adı geçen modern iki dille ilişkisi Avrupa’nın Latin kökenli dillerinin birbirleriyle olan ilişkisine benzer. Öte yandan Bengalce’nin yapı özelliklerinden biri de Güney Hindistan’daki Hint-Avrupalı olmayan Dravidî diller grubundan gelmesidir. Bunun sebebi Asam, Orissa ve Bihâr bölgeleriyle Bengladeş ve Batı Bengal’i içine alan ve tarihte Bengal adıyla bilinen kesimde, en eskiden Hint-Avrupalı olmayan insanların yaşamış bulunmasıdır; Hint-Avrupa dillerinin buradaki varlığına Ârîler’in (Hint-İran) göçlerinden sonra rastlanır.

Bengladeş’in bugünkü nüfusunun Dravidî, Ârî, Sâmî, Moğol ve Proto-Avustraloid halk gruplarının karışımından meydana gelmesi gibi, halkın % 98’den fazlasının ana dil olarak konuştuğu (% 2’si Burma dil grubuna bağlı çeşitli kabile dilleri konuşur) Bangalce’nin kelime hazinesi de birkaç belirgin kümeye ayrılır: Etimolojileri Sanskritçe’den yapılamayan yerli kelimeler (Dravit kökenli), Sanskritçe’den gelen kelimeler, yedi yüzyıl süren müslüman idaresi döneminde Arapça, Farsça ve Türkçe’den geçen kelimeler ve XVIII. yüzyıldan beri Avrupa ile olan yakın ilişkiler sebebiyle İngilizce, Fransızca ve Portekizce’den alınan kelimeler.

Bengalce, eklemeli (iltisâkî, agglutinant) ve bükünlü (tasrifî, flexional) dil gruplarının arasında yer alır. Kelimelerin bünyelerinde meydana gelen

değişmeler (inflexion) İngilizce'deki kadar az değilse bile eski İngilizce veya Arapça'daki kadar da çok değildir. Nâdir durumların dışında

yüklemle özne, isimle sıfat veya zamirle sıfat arasında uyum aranmadığı görülür. Arapça'daki kadar ayrıntılı olmamakla birlikte fiiller çekime ihtiyaç gösterirler. Düz yazıdaki söz dizimine göre yüklem hem özne hem de nesneden sonra gelebilmektedir; ancak vurgu için bazan sıralama değiştirilebilir. Kelimeler arasında cinsiyet farkı ve isimlerin önüne gelen bir belirtme unsuru (harf-i ta'rif, article) yoktur. Bu tür bir belirleme, bazan belli bir ismin arkasına bir son ek ilâve etmek suretiyle yerine getirilirse de böyle durumlarda ilâve edilen son ek esas olarak “bu” anlamını taşır. Fiil zamanları geniş, şimdiki, şimdiki zamanın hikâyesi, belirsiz geçmiş, belirli geçmiş, gelecek ve gelecek zamanın hikâyesi olmak üzere yedi çeşittir. Bengalce'nin Hint yarımadasındaki dillerin hepsiyle ortak olan ilgi çekici bir özelliği, bu zamanların hepsinde ikinci şahıs için üç ayrı şeklin kullanılmasıdır. Birincisi sözü söyleyen kimsenin kendisiyle aynı sosyal konumda bulunan yabancılara yahut kendisinden büyük olanlara karşı hitabında, ikincisi eşit seviyede olanlar arasında veya sosyal konumu kendilerinden aşağıda bulunan yabancılarla konuşmada, üçüncüsü ise çocuklar veya çok düşük sosyal seviyedeki kişilerle konuşmada kullanılır. Hindistan'daki dillerin dışında herhangi bir dilde bulunmayan bu özellik, kaynak itibariyle eski Hint toplumunda mevcut kast sisteminin bir yansıması olsa gerektir.

Yazı dilinde sadhu (bozulmamış, resmî) ve calit (konuşma dili, gayri resmî) diye adlandırılan iki üslûp kullanılmakta olup, bunlardan ağız içinde yuvarlatılarak telaffuz edilen kısaltılmış fiillerin yer aldığı gayri resmî üslûp hâkim durumda bulunmaktadır.

Bengalce'nin yazı dili kullanıldığı her yerde aynı olmakla birlikte konuşma dili konuşulduğu yörelere göre farklılıklar gösterir. Özellikle Bengladeş'in kuzeyi ile Silhot ve Çitagong bölgelerinde konuşulan lehçeler, standart Bengalce'ye oranla, o kesimlerde oturmayanlar tarafından kolaylıkla kavranamayacak ölçüde farklıdır. Bu iki lehçe ayrıca içlerinde önemli sayıda Arapça ve Farsça kelime bulunması sebebiyle de diğerlerinden ayırt edilir. Benzer bir özellik genel olarak müslüman Bengalliler'in konuşmasında da dikkati çekmekte, hatta Hindûlar'la müslümanların

konuşmalarında su, ekmek ve yumurta gibi ortak nesnelerin dahi ayrı ayrı terimlerle ifade edildikleri görülmektedir.

Bengal alfabesi, hemen hemen bütün Hint yazılarının türediği Sanskrit alfabesinin (Devanâgari) gelişmiş bir şeklidir. Soldan sağa doğru yazılır ve büyük harfler bulunmaz. Ünsüz ve ünlüler için kullanılan harflerin alfabe içindeki sıralanışı ses bilimi kurallarına uygundur. Aralarından beş tanesinin genizsi ses verdiği ünsüzlerin tamamı otuz altı harf ise de aslında bu sayı yirmi yedidir. Aynı şekilde ünlülerin sayısı da on olmakla beraber bunların üç tanesi okunmaz. Uzun ve kısa sesler için ayrı ayrı harfler bulunduğu halde konuşma sırasında aralarında pek fark olmadığı görülür. Bengalce soluklu sesler yönünden zengin olup, bu şekilde on ikiye yakın ünsüze sahiptir. Buna karşılık alfabede “v”, “w” ve “z” seslerini verecek harfler yoktur; bu ünsüzleri ihtiva eden yabancı dillerden geçme kelimeler değişikliğe uğrarlar. Islık sesi veren “s” ise ayrı bir ünsüz olarak bulunmaz, yalnızca ünsüz kümeleri içinde işitilir ve yabancı kelimelerde tek başına ortaya çıkacağı zaman da hemen daima “ş” sesine dönüşür.

Bengal Edebiyatı. Bengalce’nin belirgin bir kimlikte ortaya çıkışı, Bengal’in 1203 veya 1204’te müslümanlarca fethedilişinden kısa bir süre önceye, XII. yüzyılın sonlarına rastlar. Bengal edebiyatının en eski örnekleri modern Bengalce eserlerden çok farklıdır ve bunların bir kısmına Brajabuli ve Magazi gibi Kuzey Hint dilleri de sahip çıkmaktadır. Bengal dili ve edebiyatının erken tarihine dair en dikkat çekici durum, ayakta kalma ve gelişmesini Türk soyundan gelen müslüman sultanların himayesine borçlu olmasıdır. O dönemde Hindûlar kutsal dilleri olan Sanskritçe’nin dışında başka bir dili geliştirilmeye değer bulmuyorlar ve rahipler de yazıda yerli dilleri kullanmaya cüret edenlerin cehennemde cezalandırılacaklarını söylüyorlardı. Müslüman sultanlar halkı böyle bir korkudan kurtarmak için Bengalce’yi kullananları himaye ettiler ve onların bu teşvikleri sayesinde Hint destanları Ramayana ile Mahabharata ilk defa Bengalce’ye çevrildi. Müslümanların yönetime gelmesiyle bölge halkının yaşadığı kurtuluş sevinci pek çok yerde belirtilmiştir. Muhtemelen bir Budist olan Ramai Pandit bir şiirinde fâtih Türkler’i Allah’ın görevlendirdiği kişiler olarak selâmlar.

Bengal edebiyatının XIII. yüzyılın sonuna kadarki dönemi nisbeten karışık

olmakla birlikte Bengalce'nin gelişim tarihi eski, orta ve modern olmak üzere üç döneme ayrılır. Eski dönem XII. yüzyıldan XV. yüzyılın sonuna, orta dönem XVI. yüzyılın başlangıcından XVIII. yüzyılın sonuna ve matbaanın ülkeye gelişiyle birlikte başlayan modern dönem de XIX. yüzyıldan bugüne kadar uzanır.

Eski Edebiyat. Bengal diline ait olduğu ileri sürülebilen edebî eserlerin en eski örnekleri, Budistler'in söylediği dualar ve dinî bağlılığı ifade eden şarkılardan meydana gelmektedir. Bu dönemden sadece Kanha ve Sanapa adlı iki yazarın kimliği tesbit edilebilmiştir. Carya Padas adı altında sınıflandırılan bu yazıların muhteva itibariyle dinî bağlılığı anlatan tarzda olması gerekmez. Bazıları güzel kadınları tasvir eden, bazıları da tabiat manzarası veya kuş sesi gibi güzellikleri anlatan bu metinlerin pek çoğunun tasavvufî değeri bulunduğu söylenmektedir. Muhtevaları ne olursa olsun bu erken dönem yazıları yalnızca Bengal edebiyatının prototiplerini meydana getirmekle kalmamış, aynı zamanda bu dil üzerinde bir iz de bırakmışlardır.

XII. yüzyılın sonları ile XIII. yüzyılın başlarına ait olan Ramai Pandit'in şiirleri, müslüman fâtihlerin bölgeye gelip siyasî kargaşaya son vermelerine temas eden imalarla mahallî bir özellik taşır. Bu dönemde göçmen gelen müslüman müellifler henüz yerli dili kullanmada ustalık kazanamadıkları için sadece Farsça ve Arapça yazmayı tercih etmişlerdir. Bundan dolayı da Bengalce'nin tarihi ancak bir sonraki döneme doğru müslüman müelliflerin bu dilde yazmaya başlamalarıyla ortaya çıkmıştır. En eski örnekler "mangala" denilen masal üslûbundaki bazı şiirlerdir. Nazımda uzun hikâye türüne rağbetin müslümanların Bengal'i fethinden bir süre sonra başladığı ve XVIII. yüzyılın sonlarına kadar sürdüğü görülür. Bu durum gerek eski gerekse orta edebiyat dönemlerinde hâkimiyetini devam ettirmiştir. Eski edebiyatın sona erişini gösteren Bipradas Pipilai'nin eseri Padma Puran XIV. yüzyılın sonlarına aittir.

Orta Dönem Edebiyatı. XV. yüzyılın ikinci yarısını bilim adamlarının bir kısmı eski döneme, bazıları ise orta döneme yerleştirirler. Bununla beraber bu dönemdeki Bengalce'nin kelime hazinesi ve dil bilgisi bakımından modern Bengalce'ye yakın olduğunu söylemek mümkündür. Orta dönemin başta gelen özelliği, Arapça

ve Farsça'dan yaptıkları tercümelerin yanı sıra İslâm tarihi ve menkıbelerinden aldıkları temalar üzerinde orijinal eser veren çok sayıda müslüman yazarın ortaya çıkmasıdır. Müslüman yazarlar Bengalce'ye Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler katarak müstakil bir lehçe oluşturdular (Musalmani Bengali). Bu yazarlar Hindû seleflerinin kullandıkları ve halk arasında rağbet gören hikâye üslûbuna bağlı kalmalarına rağmen hayal ürünü tanrı ve tanrıçalara dair masallar yerine gerçek veya hayalî insanları konu alan, muhteva bakımından farklı hikâyeler yazmışlardır. Bengal edebiyatı, rahiplerin korkutma ve tehditlerinden uzak bir şekilde beşerî aşk, sevinç ve acıların tasvir edilebildiği bir edebiyat haline gelmesini onlara borçludur. Diğer yazılardan ayırt edilmek üzere "puthi" adı verilmiş olan bu manzum hikâyeler Ortaçağ Avrupası'ndaki romanslarda olduğu gibi çeşitli daireler içerisinde sınıflandırılabilir. Bu dairelerin birincisi Hz. Muhammed'in hayatı ve kutsal görevi, ikincisi genel olarak peygamberler tarihi, üçüncüsü Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilişine kadar uzanan olaylar, dördüncüsü ise Yûsuf ile Züleyha, Ferhad ile Şîrin ve Leylâ ile Mecnun gibi Farsça klasiklerden alınan hikâyeler etrafında gelişmiştir. Bunlardan başka Bengalce konuşan kitlelere İslâm'ı tebliğ amacıyla yazılmış öğretici nitelik taşıyan fıkıh kitapları da bulunmaktadır.

İslâmî eserlerin en önde geleni, Seyyid Sultan'ın (ö. 1648) yazmış olduğu Nebi Bangşa'dır (peygamberler tarihi). Bir manzum destanın bütün özelliklerine sahip olan eser pek çok bilim adamı tarafından epik olarak nitelendirilmektedir. Seyyid Hamza, Fakir Garîbullah, Müslim Han, Dona Gazi, Şeyh Feyzullah, Emîr Hamza, Şeyh Paran, Hacı Muhammed, Muhammed Han ve Hayat Mahmud halk arasında rağbet gören diğer puthi yazarlarıdır. Kayda değer ünlü bir isim de Abdülhakîm (ö. 1690) olup Yûsuf ile Züleyha hikâyesini Bengalce'ye uyarlamıştır. XVII. yüzyılda Burma (Myamma) ile Doğu Bengal arasında yer alan müstakil Arakan Devleti hükümdarlarının himayesi altında Bengalce'de şiirin dikkat çekici bir canlılık kazandığı görülür. Arakanlı müslüman yazarlar arasında Seyyid Alaval ile Devlet Kazi hayli ünlüdür. Özellikle müelliften ziyade yetenekli bir mütercim olan Alaval, standart Bengalce'ye hâkimiyeti dolayısıyla çağdaşlarının hepsinin üstünde yer alır.

Bengalce'de yazarlık XIX. yüzyılın ortalarına kadar orta dönem karakterini aşamamıştır. Bunun başlıca sebebi, 1836'da İngilizce'nin resmî dil

olmasına kadar İslâmî dönem boyunca bu topraklarda hüküm süren devletlerin resmî dillerinin Farsça olarak kalması ve gerek Hindû gerekse müslümanlar arasında tartışmacı üslûba imkân veren yazı türleri için standart vasıtanın yalnız Bengal'de değil bütün Hindistan yarımadasında Farsça olmaya devam etmesi ve özellikle tarihî, biyografik, dinî konuların bu dilde yazılmasıdır. Farsça'yı kullanan yazarların en tanınmış olanı, İngiliz yönetiminin başlarında Riyâzü's-selâtîn adlı Bengal tarihini kaleme alan Gulâm Hüseyin Selîm'dir. Öte yandan XIX. yüzyıla doğru İslâmî çevrelerde, Kuzey Hindustânî lehçesiyle Türkçe ve Farsça'nın bir karışımı olarak ortaya çıkan ve bütün Hindistan müslümanlarının millî dili hüviyetiyle gelişen Urduca'nın da gittikçe artan bir yaygınlık kazanması Bengalce yazı yazmayı olumsuz yönde etkilemiş ve hatta Bengal'de de Urduca'yı kullanan Abdülgafûr Nassâh gibi birçok şair ve yazar yetişmiştir.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz yönetiminin ve onun öne çıkardığı Batılı tesirlerin, bu arada kitap basımcılığının bölgeye girişiyle edebî ve fikrî hayatta bir değişim başladı. Bengalce nesri ilk geliştirenler, dinlerini yaymak maksadıyla Kitâb-ı Mukaddes'i bu dile çeviren hıristiyan misyonerleridir. 1800 yılında İngiliz hükümeti kendi çalışanlarına mahallî dillerin öğretilebilmesi için Kalküta'da bir kolej açtı ve bu kurum büyük ölçüde Sanskritçe'ye dayanan nesir dili için kullanışlı olacak yeni bir edebî üslûbun doğmasını sağladı. Bu hareketin önde gelen simaları olan kolejin başkanı William Carey ile Mrityanjay, Raja Ram Mohan Roy ve Vidyasagar Bengal nesri denilebilecek yeni bir ifade tarzının şekillenmesinde yardımcı rol oynadılar. Bunu hızlı biçimde başka değişiklikler takip etti, insanların zihinlerinde yeni fikirler yeşermeye başladı ve bu değişiklikler sonuçta modern Bengal dilinin gelişmesine yol açtı. Ancak bu dönem, sistemli bir şekilde ayırımcılık politikası güdülerek mal ve mülklerinden mahrum edilip bâriz bir fakirlik ve mahrumiyet içinde bırakılan bölge müslümanlarının en karanlık devresine rastlamıştır. Dolayısıyla Bengal'in İngilizler'in eline geçmesinden sonra millî-dinî kültürleri gittikçe zayıflayan müslümanların XIX. yüzyılda görülen yeni edebî hareketlerde oynadıkları rol yok denecek kadar azdır.

Modern Edebiyat. Bengal dili edebiyatı tarihinde önde gelen iki ad Michael Modhusudan Datta ve Bankim Chatterjee'dir. Hinduizm'i bırakıp Hıristiyanlığı seçen Datta, ilk defa Antikçağ'dan Homeros ile Vergilius'u

örnek alarak on heceli ve kafiyesiz manzum bir Bengalce destan yazdığı gibi Batı edebiyatlarındaki sone tarzını da Bengal edebiyatına soktu. Onun mizahî tiyatro eserleri bu dildeki drama türünün ilk denemeleridir. Gerek kafiyesiz heceli nazım, gerek drama ve gerekse lirik şiirde Datta'nın getirdiği yenilikler diğer edebiyatçıları da etkilemiştir. Edebî yetenekleri kadar müslümanlara karşı duyduğu nefretle de tanınan Bankim Chatterjee ise gelenekselleşmiş hikâyelerden farklı olarak sosyal gerçekçi ilk modern romanları Bengalce'ye kazandırmıştır. Ancak onun Bengalce konuşulan yörelerdeki Hindûlar'la müslümanlar arasına, siyaset ve fikir hayatından izleri hâlâ silinmemiş bulunan nefret tohumlarını ekmiş olduğu da unutulmamalıdır.

Hindûlar'ın sosyal ve fikrî hayatında bir rönesans devri olarak kabul edilen bu dönemde Bengalce'ye kalıcı şekilde damgalarını basacak olan nesir, nazım ve drama türünde eserler vermiş yetenekli yazarlar yetişmiştir. Nesirde Kaliprasanna Sinha, Pyarichand Mitra ve Akshay Kumar Datta ile şiirde Nabin Sen, Hema Chandra ve Biharilal gibi yeni isimler, 1913 yılında Nobel edebiyat ödülünü kazanan Rabindranath Tagor'un en tanınmış temsilcisi olduğu, Bengal edebiyatında büyük romantik çağ olarak adlandırılan dönemi başlatmışlardır. XIX. yüzyılın sonundan Tagor'un ölümüne (1940) kadar olan dönem "Tagor çağı" diye nitelendirilir. Bengal edebiyatının sadece nazımda değil romanda, kısa hikâyede, edebî tenkitte ve lirik dramda Ortaçağ'dan modern çağa tek hamlede geçişi Tagor sayesinde olmuş ve Bengalce onunla yeni bir anlatım gücü kazanmıştır.

Modern Dönemde Müslüman Yazarlar. Bâbürlü İmparatorluğu'nun yıkılmasından ve ülkenin İngilizler tarafından zaptedilmesinden sonra içine kapanan müslüman toplumunun karamsarlık ve uyuşukluktan kısmen de olsa kurtularak yeni bir yazarlar kuşağı çıkarması XX. yüzyılın ilk on yılına rastlar. Bu uyanışın başını Mîr Müşerref Hüseyin çekmiştir.

Onun, Kerbelâ hikâyesine dayalı bir destan olan Bishad Sindhu adlı eseri, hem bir kurgu çalışması hem de standart nesrin bir örneği olarak şaheser niteliktedir. Hindistan'da müslümanların gerileyişi temasını kullanan şair Keykubad, Michael Datta'nın geliştirdiği tarz ile bir dizi manzum hikâye yazarken İsmâil Hüseyin Şîrâzî de İslâm tarihinden alınan temalar üzerine canlı nazım ve nesir örnekleri vermiştir. Kadî İmdâdülhak ise Abdullah'ı ile

müslümanların sosyal hayatına dair ilk gerçekçi romanı ortaya koymuştur.

I. Dünya Savaşı sonrası edebiyat dünyasında kendini gösteren müslüman yazarlar arasında en büyük sima Kadî Nezrülislâm'dır. Kendi kendini yetiştirmiş bir kişi olan Nezrülislâm Bengal dilini kullanırken kelimeleri daima özenle ve titizlikle seçip ayrıca içine Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe kelimeler kattığı gibi hareket noktası olarak da eski "puthi" yazarlarını almış ve böylece şahsını kısa sürede yeni bir ses haline getiren kendine has şiir dilini ortaya koymuştur. Onun Hz. Peygamber'in doğumu ve ölümü üzerine yazdığı kasideler, Türk İstiklâl Savaşı üzerine söylediği ezgiler, Hâfız ve Ömer Hayyâm'dan yaptığı tercümeler, İran lirik şiirinden yankılar taşıyan şarkı sözleri ve kaleme aldığı çeşitli nesir örnekleri, Bengalce'yi daha önce benzeri görülmemiş bir sağlamlık ve yaratıcılıkla kullanan bir kişiliğin damgasını taşırlar. Nezrülislâm'ın haleflerinden ancak birkaçı, onun yolunu açtığı yeni üslûbu aynı ölçüde beceriyle devam ettirebilmiştir. 1940 dönemi şairlerinden Ferruh Ahmed onun mânevî takipçisi olarak kabul edilir. Ferruh Ahmed'in özellikle Sirâcen münîrâ adlı manzum eseri, Hz. Peygamber hakkında uzunca bir şiirle başlayarak İslâm tarihinin dikkat çekici bazı pırıltılı noktalarını ortaya koyar. Mevlânâ Ekrem Han yine 1930-1940'ların yazarları arasında önde gelir. Onun kaleme aldığı Hz. Peygamber'in biyografisi, Bengal müslümanlarının kültür tarihinde bir sınır taşı niteliğindedir. Gulâm Mustafa yine Hz. Peygamber'in hayatı ve gazveleri konusundaki eserleriyle şöhret yapmıştır. Öte yandan Muhammed Bereketullah'ın The Genius of Persia adlı eseri, yalnızca üslûp özellikleriyle değil aynı zamanda İran kültürünün Hint yarımadasındaki bütün müslümanlara yönelik tesirini ele alan bir çalışma olmasıyla da hatırlanmaya değer. Hem oyunlar, hem günlük yazılar kaleme alan İbrâhim Han ise üslûbundaki sadelikle dikkati çeker. Ta'lim Hüseyin, Ebü'l-Hüseyin ve Ahsen Habîb, Ferruh Ahmed'in çağdaşları arasındaki diğer önemli isimlerdir. 1980'lerde de Mahmûd, Nezrülislâm-Ferruh Ahmed çizgisinin en iyi temsilcisi olmuştur. XX. yüzyıl müslüman Bengal edebiyatının en önemli romancıları ise Şevket Osman, Ebü'l-Fazl, Ebû Rüşd, Şehid Ali, Reşid Kerim, Seyyid Veliyyullah ve kısa hikâyeleriyle ün yapan kadın yazar Mefruha Çavdûrî'dir.

İyi nesir örneklerinin önemli bir kısmını Kur'ân-ı Kerîm çevirileri oluşturur. Kur'an'ın Bengalce'ye ilk tercümesi, bir Hindû olan Grish Chandra

tarafından yapılmıştır. En fazla okunan tercüme ise, Abdülhakîm ve Ali Hasan tarafından yapılandır. Diğer çeviriler arasında en tanınmış olanlar Abbas Ali, Teslîmüddin, Ebü'l-Fazl Abdülkerim, Şehîdullah ve P. A. Nezir'in yaptıklarıdır. Ekrem Han da bir tercümeye başlamış, fakat tamamlayamadan ölmüştür; onun bu yarım çevirisi, gerek üslûp yönünden gerekse aynı zamanda bir tefsir olma özelliği bakımından en iyi çevirilerden biri sayılmaktadır. Bunlardan başka Bengladeş İslâm Vakfı da Kitâb-ı Mukaddes'in İngilizce'deki tasdik edilmiş çevirisinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesini ayrıca büyük bir ilim heyetine yaptırmıştır.

Doğu Bengal'in Batı Bengal'den Doğu Pakistan adıyla ayrıldığı 1947 yılından beri bu iki bölgedeki Bengal edebiyatı farklı yolları takip etmiş, Bengladeş'te yazılanlar büyük ölçüde müslüman sosyal törelerini yansıtırken Batı Bengal edebiyatı ilhamını Hindû geleneklerinden almıştır. Hint yarımadasında konuşulan bütün dillerin yazılı edebiyatları arasında en önemlisi Bengal edebiyatıdır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Kumar, A History of Bengali Literature in the Nineteenty Century, Calcutta 1919; S. K. Chatterjee, Origin and Development of the Bengali Language, Calcutta 1926; D. Chandra Sen, History of Bengali Language and Literature, Calcutta 1936; R. C. Majumdar - J. Sarker, History of Bengal, Dacca 1940, I-II; J. C. Ghosh, History of Bengali Literature, London 1948; Syed Sajjad Husain, Reports on Contemporary Writing in East Pakistan, Dacca 1958; M. Enamul Haq, Muslim Bengali Literature, Karachi 1958; a.mlf. - M. Abdul Hai, "Bengali", EI² (İng.), I, 1167-1169; G. M. Hilali, Perso-Arabic Elements in Bengali, Dacca 1967; A. Rahim, "An Aspect of Muslim Bengal Culture", Proceedings of the Pakistan History Conference, sy. 6 (1956), s. 159-170.

Syed Sajjad Husaın

BENGLADEŞ

Güney Asya'da bir devlet.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Yirmi dört yıla yakın bir süre Pakistan Devleti'ne bağlı bir eyalet olarak kaldıktan sonra Kasım 1971'de bağımsızlığına kavuşan Bengladeş Halk Cumhuriyeti,

Hint yarımadasının doğu kesiminde 20º 33´ ve 26º 75´ kuzey paralelleri arasında yer alır. Yüzölçümü 143.998 km², nüfusu 110.290.000'dir (1989 tah.). Başşehri Dakka'dır. Üç tarafı Hindistan topraklarıyla çevrili olan ülke güneyde denize açılır; kısa mesafeli güneydoğu sınırı ise Burma'nın güneybatı sınırıyla bitişiktir. Himalaya dağlarıyla ülkenin en kuzey bölgesi arasında 75 kilometreye yakın bir mesafe bulunmaktadır.

Bengladeş yönetim bakımından dört bölgeye ve bunlara bağlı altmış dört idarî birime ayrılmıştır. Doğrudan halk tarafından beş yıllık bir süre için seçilen devlet başkanı yürütme gücüne sahip olduğu gibi silâhlı kuvvetlerin de başıdır. Başkan yardımcısını, başbakanı, bakanları, yüksek mahkeme başkanını ve diğer hâkimleri devlet başkanı tayin eder. Bakanlar 350 üyeli millet meclisi içinden seçilir.

Dakka'da bulunan anayasa mahkemesi, bir temyiz mahkemesi ve yüksek mahkeme ile beraber adalet sisteminin en yüksek merciidir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Bengladeş, kuzey ve kuzeydoğu Hindistan'dan Bengal körfezine yönelen büyük nehirlerin sulayarak alüvyon bakımından

zenginleştirip fevkalâde verimli hale getirdiği Bengal havzasının büyük bir kısmını teşkil eder. Bu sebeple ülkeye “Bengal memleketi” anlamını taşıyan Bengladeş adı verilmiştir. Ülke toprakları, aralarında dünyanın en büyük nehirlerinden olan Ganj ve Brahmaputra’nın da bulunduğu binlerce nehir ve küçük akarsuyun birbiriyle birleştiği düz bir ova şeklindedir; üzerinde herhangi bir dağa rastlanmaz. Bu nehirler ağı ovanın verimliliğini arttıran bir faktör olurken yazın şiddetli yağmurların sebep olduğu taşkınlarla da ülkeyi her yıl sel felâketi karşısında bırakmaktadır. Bu seller her yaz binlerce kilometrekare ziraî alanı kaplayıp bir anda ürünü, hayvanları, evleri ve birçok insanı sürüp götürürler. Ayrıca nehirler denize ulaşırken çok düzensiz bir görünüm ortaya çıkarmışlardır; bunlar med sırasında da taşarlar ve arazinin çoğunu yine sular altında bırakırlar. Bengal körfezinde alçak basınç alanı oluştuğu zaman meydana gelen tayfunlar ve med-cezire bağlı büyük dalgalar Bengladeş’in hayatında başka bir tehdit unsuru oluştururlar. Tayfunlar sırasında kasırga hızı bazan saatte 150 kilometreye varmaktadır. Nitekim Mayıs 1991’de meydana gelen ve hızı saatte 235 kilometreye ulaşan kasırgada 100.000’i aşkın insan ölmüş ve 10 milyon kişi de evsiz kalmıştır.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Himalaya dağlarının meydana getirdiği iklim değişikliklerine de mâruz kalan ülkede yıllık yağış miktarı bazı yerlerde 500 santimetreden, batı kesimlerinde ise 150 santimetreden daha az seviyeye kadar iner. Muson ikliminin hüküm sürdüğü bu ülkede yağış mevsimi temmuzdan eylül ayına kadar sürer; ancak nisan, mayıs, hatta haziran dahi oldukça yağışlı geçebilir. Bengladeş, sıcaklığın aralık ve ocak aylarında 9 santigrat dereceden temmuz ve ağustos aylarında 35-40 santigrat dereceye kadar değiştiği nemli bir tropikal iklime sahiptir. Eylül ve ekim en rutubetli aylardır; kasımda iklim yumuşar ve mart ortalarına kadar bu yumuşaklığı korur.

Güney sahillerinin batıya doğru büyük bir kısmı Sunderban diye adlandırılan ve Hindistan’a kadar uzanan geniş bataklık ve ormanlık alanlarla kaplıdır. Güneydoğuda Çitagong bölgesinde, yüksekliği 430 metreden daha fazla olmayan ve sık ormanlarla kaplı bulunan küçük tepeler silsilesi vardır. Diğer ormanlık bölgeler doğuda Silhet, Dakka ve Mysmansingh civarlarında toplanmıştır.

Bitki örtüsünün çeşitli ve verimli olmasının asıl sebebi Bengladeş'in rutubetli subtropikal iklimidir. Tepeler bambu, şeker kamışı ve çeşitli cinste fundalarla kaplıdır. Ormanlardan mobilya yapımı için kereste ve odun elde edilir. Sunderban bataklıkları ismini, ahşap bina yapımı ve kâğıt üretimi ile mobilyacılıkta kullanılan sundari ağacından alır. Çitagong'da da kerestesi gemi inşasında kullanılan iyi cins tik ağacı yetişir. Hindistan cevizi ve betelnut (fındığa benzer bir yemiş) ağaçları her yerde, özellikle güneyde çok sayıda bulunur. Kapok (pamuğa benzer bir çeşit lif) yatak, yastık yapımında kullanılmaktadır. Hurma ağacının öz kısımları kışın rafine edilmemiş şeker üretiminde kullanılır.

Bengladeş'te vahşi hayvanlar arasında bulunan meşhur Bengal kaplanı Sunderban ormanlarında yaşar. Bu hayvanın uzunluğu 3-4 metreye kadar ulaşır. Diğer hayvanlar arasında geyik, leopar, sırtlan, ayı, yılan, maymun, timsah bulunur; filler Çitagong tepelerinde sürüler halinde dolaşır. Su samurları çok defa evcil olarak beslenir. Ayakkabı ve çanta yapımında derisi çok değerli olan iguananın ise (iri kertenkele) soyu tükenmek üzeredir. Ülkede yaklaşık 200 memeli hayvan, 750 kuş, 150 sürüngen, 200'ün üzerinde de deniz ve tatlı su balığı çeşidi bulunmaktadır.

3. Akarsular ve Göller. Bengladeş coğrafyasının en önemli özelliklerinden olan nehirler beş sistem içerisinde gruplandırılır: a) Ganj veya bu ülkedeki adıyla Padma; b) Brahmaputra; c) Meghna ve Surma nehirleriyle kolları; d) Kuzey Bengal nehirleri; e) Çitagong tepelik bölgesi ve çevresinde bulunan ovalardaki nehirler. Bu akarsu sistemlerinin en önemlisi, Himalayalar'dan doğup batıdan Bengal topraklarına giren ve geniş bir delta meydana getiren Ganj ve kollarıdır. Brahmaputra, Hindistan'ın doğusundaki Asam eyaletinden Bengladeş'e doğru akar.

Kuzeydoğuda balık üretimi yapılan tatlı su gölleri bulunmaktadır. Ülkenin hiçbir yerinde tabii çöl yoktur; ancak Hindistan'da Ganj nehri üzerine yapılan

Farikka Barajı'nın nehrin suyunun yarısını diğer bir kanala aktarması yüzünden kuzey bölgelerinde kuraklaşma başlamış ve 1970'lerden beri devam eden bu durum Hindistan ile ilişkilerin bozulmasına sebep olmuştur.

4. Nüfus. Bengladeş etnik açıdan karışık bir nüfusa sahiptir. Başlıca ırkları Dravidiler, Avustralya yerlileriyle yakın akraba oldukları sanılan siyah derili proto-Avustraloidler, nisbeten beyaz derili olan Ârîler ve sarı ırktan Moğollar ile XIII. yüzyılda İslâmî fetih amacıyla ülkeye gelen Türkler ve Araplar teşkil etmektedir. Batıdaki İslâm ülkelerinden gelen göçler, yedi yüzyıl süren müslümanların yönetimi boyunca devam etmiştir. Bu göçmenler Hinduizm ve Budizm'den İslâmiyet'e girenlerle birlikte toplam nüfusun % 85'ini meydana getirirler.

5. Dil (bk. BENGALCE).

6. Din. Halkın % 85'i müslüman olup devletin resmî dini, Bengladeş Millet Meclisi'nin 1988'de aldığı bir karara göre İslâmiyet'tir. Bazı şehirlerde bulunan küçük bir azınlık hariç müslümanların hepsi Sünnî mezheplere bağlıdır. Bunun yanında ilk tebliğcilerin daha çok sûfî olmalarından dolayı halk arasında tasavvuf da yaygındır. Davetçilerin en etkilisi, Celâleddîn-i Rûmî'nin müridi olduğu ileri sürülen ve türbesi dinî bir ziyaret merkezi haline gelmiş bulunan Şah Celâl'dir.

Nüfusun % 10'unu teşkil eden Hindûlar dört sınıfa (kast) ayrılırlar. Bunlar Brahmanlar (rahipler), Kşatriyalar (askerler), Veysiyalar (tüccarlar) ve Sudralar'dır (Şudra/Parya, en alt tabaka). Hinduizm'de kastlar arasında evlilik yasaklanmıştır. Hindûlar'ın Hindû olmayanlarla birlikte yemek yemeleri dahi mümkün değildir. Bu kuralların sertliği modern eğitimin etkisiyle gittikçe yumuşamaktadır. Hinayana ekolüne mensup olan Budistler ülke nüfusunun % 2'sini meydana getirirler. Ülkede çoğunluğu Katolik 1 milyona yakın da hıristiyan bulunmaktadır. Bunlar çok iyi organize olmuşlardır ve sayısal güçlerine göre büyük ve etkili bir çalışma içerisindedirler. Budistler genelde kabile halinde yaşarlar, bunların arasında ilkel dinî inançlara sahip olan animistler de bulunmaktadır.

7. Ekonomi. 100 milyonun üzerinde bir nüfusa sahip olan Bengladeş % 2 nüfus artışı ile dünyanın en kalabalık bölgelerinden biridir. Kilometrekareye düşen nüfus ortalama olarak 700'ün üzerindedir. Ülkede hâkim ekonomi ağırlıklı biçimde ziraata dayalıdır ve halkın % 80-85'i geçimini doğrudan ziraatla sağlar. Kişi başına düşen millî gelir tahminen 140 dolar olup bu rakam Bengladeş'in dünyanın en fakir ülkeleri arasında bulunduğunu

göstermektedir. Ülke topraklarının % 62'si ziraata ayrılmıştır. Ancak ülke kendine yetecek kadar üretim yapamamakta ve verimin düşük olması sebebiyle dışarıdan gıda maddesi ithal etmektedir. Başlıca tarım ürünleri pirinç, buğday, baklagiller ve yağlı tohumlardır. Pirinç tarlalarından yılda üç defa mahsul alınır. Toprağın düşük ürün vermesinin yanında hemen her yıl meydana gelen sel ve tayfunlar yüzünden büyük miktarda ürün kaybıyla da karşılaşılmaktadır.

Ülkede mango, liçi, jack, ananas, muz, pawpaw gibi çeşitli tropikal meyvelerle erik, kavun, greypfrut ve limon yetiştirilir. Başlıca tahıl ürünleri pirinç, buğday, darı ve arpadır. Yağ üretimi için de hardal, kolza çekirdeği ve ayçiçeği yetiştirilir.

1947'den önce hemen hemen hiçbir endüstri kuruluşu bulunmayan ülkede jüt lifleri, ayrılma sırasında Hindistan topraklarında kalan Kalküta'daki fabrikalarda işlenirdi. 1947-1971 arasında endüstri faaliyetleri, bankalardan alınan düşük faizli krediler ve vergi muafiyetleri gibi teşvik edici kolaylıklar sayesinde gelişti. Bunun sonucunda yetmiş yedi jüt, kırk tekstil, iki kâğıt, bir çelik ve birkaç şeker fabrikası kuruldu. 1947'de 300 megavat olan elektrik üretimi 800 megavata yükseldi. 1950'li yıllarda doğal gazın bulunması ülke ekonomisine bir rahatlık sağladı. Bengladeş'teki belirlenebilmiş toplam doğal gaz rezervinin 18 trilyon metreküp olduğu tahmin edilmektedir.

Bengladeş'in sosyalist bir devlet olarak kurulması üzerine 1972'de gerçekleştirilen aşırı millîleştirme hareketlerinin ekonomi üzerinde yıkıcı etkileri oldu. Bunu takip eden ziraat, endüstri ve ticaret alanındaki bozukluklar o kadar arttı ki ülke iktisaden ayakta durabilmek için dış yardıma bağlanmak zorunda kaldı. 1983-1984'e kadar Bengladeş'e ulaşan dış yardımın miktarı 14 milyar dolar olarak hesaplanmıştır. 1982'den sonra serbest pazar ekonomisini desteklemek için planlanan daha gerçekçi bir politika takip edilmeye başlandı. Ülkede başlıca endüstri merkezleri 1947'den itibaren gelişmiş olan Dakka, Narayanganj, Kulna ve Çitagong'dur. Dakka ve çevresinde deri atölyeleri, seramik, cam ve konserve fabrikaları ile ilâç endüstrisi tesisleri yer alır. Jüt fabrikaları başka yerlerde de bulunmakla beraber esas olarak Narayanganj ve Kulna civarında toplanmıştır. Çitagong'da ülkenin tek hidroelektrik barajı ve bir

çelik fabrikası ile ona bağlı birkaç küçük endüstriyel kuruluş bulunur. İki kâğıt fabrikasından biri Çitagong'da, gazete kâğıdı tesislerini de içine alan diğeri ise Kulna'dadır. Kuzeydeki Rajşahi şehrinde de ipek böcekçiliği endüstrisi tesisleriyle şeker fabrikaları vardır.

Bengladeş'te biri Çitagong, diğeri 1947'den sonra yapılan Mongla olmak üzere iki ana liman vardır ve bu iki limandan 1983-1984 yıllarında 1.110.000 ton ihracat ve 6.768.000 ton ithalât yapılmıştır. Hindistan'dan gelen mallar genel olarak kara yoluyla ülkeye ulaşır.

İç ulaşım ve ticaret, 8850 kilometresi asfalt olan 47.850 km. karayolu, 4350 km. demiryolu ve sayısız su yolu ile sağlanır. Ülke içi su taşımacılığında kullanılan gemi ve sandallar için nehirler üzerinde 163 iskele bulunmaktadır. Malların taşınmasında en önemli pay, 7000'e yakın tekne ile 5000 kadar manda ve öküzlerin çektiği yük arabalarına aittir. Bengladeş'te otobüs, otomobil ve uzak mesafeli yollarda çalışan kamyonlardan başka en çok görülen taşıt, rikşav denilen motorlu veya motorsuz üç tekerlekli arabalardır. Millî hava şirketi Bengladeş Biman, Dakka ile Hindistan, Nepal, Suudi Arabistan ve İngiltere arasında tarifeli uçak seferleri yapmaktadır; ülkenin tek milletlerarası hava limanı başşehir Dakka'dadır.

Ham ve işlenmiş madde olarak jüt, çay, deri, karides, kâğıt ve gazete kâğıdının yanı sıra 1970'lerden beri de Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne hazır giyim eşyası ihraç edilmektedir. Ülkede kömür, demir ve petrol 1980'li yıllardan beri çıkarılmaktadır.

II. TARİH

Üzerinde Bengladeş'in kurulduğu toprakların tarihi İslâm öncesi, İslâmî, İngiliz, Pakistan ve bugünkü Bengladeş Devleti dönemleri olmak üzere beş devreye ayrılır. Tarih öncesi çağlara kadar uzanan, karışıklık ve düzensizliklerin belirgin olduğu İslâm öncesi dönem, XIII. yüzyılın

başında Türk kumandanı Muhammed Bahtiyâr Halacî'nin Bengal'i ele geçirdiği zamana kadar sürdü. Bahtiyâr Halacî'ye yenilen Lakşman Sena'nın temsil ettiği Hindû hânedanı daha önce bir Budist hânedanını yıkarak yerine geçmişti. Hindûlar sistematik olarak Budistler'i yok etmeye

çalışıyorlardı. Bu faktör müslümanların ülkeyi fethini kolaylaştırdı ve Bahtiyâr Halacî daha çok Budist halk tarafından bir kurtarıcı olarak karşılandı. İslâmî dönem 1203'ten başlayarak son bağımsız Bengal Sultanı Sirâcüddevle'nin İngilizler'e yenildiği 1757 yılına kadar sürdü. Bu dönem, kısa süre devam eden bir Afgan hânedanı (1540-1576) hariç, çoğunlukla Türk hânedanlarının hâkimiyetleri altında geçmiştir.

1203'ten 1340'a kadar olan ilk safha, Bengal yöneticilerinin Delhi Sultanlığı'nın hâkimiyetini kabul ettikleri bir dönemdir. Bengal 1340'ta bağımsız bir sultanlık haline geldiyse de 1576 yılında Bâbürlüler tarafından ele geçirildi ve bu tarihten 1757 yılına kadar Bâbürlü İmparatorluğu'nun bir parçası olarak kaldı. Bu hânedan mensuplarının hepsi Türk idiler.

İngiliz yönetiminin başlamasıyla müslümanların hâkimiyeti geriledi. Halk sistematik bir baskıya mâruz kaldı ve 1757'den itibaren yarım yüzyıla yakın bir süre içinde müslümanlar toplumdaki ağırlıklarını kaybettiler. 1836'da resmî dil olarak Farsça'nın yerini İngilizce'nin alması durumlarını daha da zayıflattı. Müslümanların tepkisi zaman zaman İngiliz otoritesine karşı ayaklanma ve yeni eğitim sistemini boykot etme şeklinde gelişti. Bu tepki, 1857'de Hint askerlerinin İngiliz subaylarına karşı baş kaldırdıkları ve Bâbürlü İmparatorluğu'nu tekrar canlandırmaya çalıştıkları bir ayaklanmayla sonuçlandı. Ancak bu ayaklanma koordinasyon eksikliği yüzünden başarısızlığa uğradı. Bunun üzerine müslümanlara karşı yapılan baskılar arttı ve durum, Hindû uyanışının anti-İslâm bir hareket halini almasıyla daha da sertleşti. Hindû milliyetçileri, yarımadadaki hâkimiyetlerini yeniden sağlayabilmek için İngiliz dönemini işin başlangıcı olarak kabul ettiler. 1885'te İngilizler'in himayesinde kurulan Hindistan Millî Kongresi Hindû liderlerinin millî duygularını harekete geçirdi. Müslümanlar arasında ise İslâm din ve kültürünün Hindûlar'ın hâkimiyetindeki bir hükümette bütünüyle korunamayacağı korkusu kuvvet kazandı. İslâm toplumu adına ayrı bir siyasî organizasyona duyulan ihtiyaç, 1906'da Muslim League'in kurulmasına yol açtı. XX. yüzyılın ortalarına doğru İngilizler'in Hindûlar'a kendi kendilerini yönetme hakkını vermesi üzerine müslümanlar arasındaki endişeler daha da arttı ve sonunda Muhammed Ali Cinnah'ın liderliğindeki Muslim League, yarımadada müslümanların amaç ve istekleri doğrultusunda Pakistan adlı ayrı bir İslâm devleti kurduklarını ilân etti. Bu yoldaki en büyük gayret İngilizler'in

baskısıyla Hindûlar'ın ekonomik sömürüsüne daha fazla mâruz kalan Bengal'den geliyordu. İngilizler Ağustos 1947'de yarımadadan çekildiklerinde, müslümanların çoğunlukta bulunduğu Bengal'in doğu yarısı da Silhet ile birlikte Asam eyaletinden ayrılarak Hindistan'ın batısında kurulan Pakistan Devleti'ne "Doğu Pakistan" adı altında katıldı ve böylece aralarına Hindistan Devleti girmiş olmasına rağmen Pakistan'ın doğu eyaletini teşkil etti.

İngiliz yönetiminin başlangıcından itibaren doğu Bengal'deki jüt endüstrisinin de merkezi durumunda olan Bengal'in merkezi Kalküta'nın Hindistan tarafında kalması Doğu Pakistan endüstrisi için zorluklar meydana getirdi. Bu kesimde endüstri ve büyük şehirler yoktu; her şey yeniden organize edilecekti. Daha gelişmiş olan Pakistan'ın batı kanadı ile Doğu Pakistan arasındaki eşitsizlik çok geçmeden birçok problemin ortaya çıkmasına sebep oldu. Anlaşmazlıklar iki kanat arasındaki ekonomik gelişmenin seyri ve devletin resmî dili konusu üzerinde de ortaya çıktı. Çünkü eskiden beri Hindistan İslâm toplumunun millî dili olan Urduca gelişmesini kuvvetlendirdikçe doğunun ana dili olan Bengalce'yi eziyordu. Anlaşmazlıklar, Doğu Pakistan'ı destekleyen Hindistan gazetecileri tarafından şiddetli bir münakaşa ortamına sokuldu. 1960'lı yılların sonlarında Doğu Pakistan'daki ayrılma duygusu politik bir hareketin kurulması önerilerini beraberinde getirdi. Bu durum 1971'de bir iç savaş haline dönüştü. Mart 1971'de Pakistan ordusu sıkıyönetim sırasında ayrılık taraftarlarına ağır baskı uygulayınca Doğu Pakistan'ın kaderi belli olmaya başladı. İç savaş esnasında çok sayıda Hindû'nun Hindistan'a geçmesi bu ülkenin askerî müdahalede bulunmasına bahane teşkil etti. Ayrılıkçı gerillalardan da yardım gören Hint askerlerinin üç haftalık kısa harekâtı zaferle sonuçlandı ve 16 Kasım 1971'de Pakistan kuvvetleri teslim oldu. Savaş sırasında Batı Bengal'e kaçmış olan Doğu Pakistan devlet görevlileri tarafından Bengladeş hükümeti adıyla yeni bir hükümet kuruldu ve böylece bağımsız bir Bengladeş Devleti ortaya çıkmış oldu. Hint kuvvetleri Mart 1973'te Mücîbürrahman'ın başa geçmesine kadar ülkeyi işgal altında tuttular. Yeni lider Hindistan ile, Sovyet Rusya ve Doğu Avrupa devletleri arasındaki yirmi beş yıl süreli antlaşmalara benzer bir dostluk antlaşması imzaladı ve ayrıca Bengal milliyetçiliğinin, Pakistan'ın İslâm milliyetçiliğinin aksine laiklik, sosyalizm ve demokrasi ilkeleri üzerine kurulduğunu ilân etti.

Ülkede İslâmî geçmişin inkâr edilmesi ve endüstri kuruluşlarının derhal millîleştirilerek sosyalist bir ekonomiye geçmek için çok aceleci davranılması yönetimi karışıklığa sürükledi. Kuzey bölgelerinde baş gösteren şiddetli kıtlık, 1 milyonun üzerinde insan hayatının kaybına sebep oldu. 1975'te Mücîbürrahman kendi anayasasını bir kenara bırakarak

ülkeyi diktatörlüğe götüren yetkiler aldı. Liderin güvendiği kişilerden meydana gelen yeni bir ordunun ortaya çıkacağı haberi karşısında silâhlı kuvvetlerde rahatsızlık baş gösterdi ve bunlar önceden mevcut olan siyasî ve ekonomik memnuniyetsizliklere eklendi. Yeni rejimle beraber huzursuzlukların artması, sonuçta bir grup asker tarafından yapılan darbeyle kendini gösterdi. Mücîbürrahman öldürüldü ve hükümet devrildi. Bu olayı bir belirsizlik dönemi takip etti. Daha sonra Mücîbürrahman taraftarlarının iktidarı tekrar ele geçirmek için giriştikleri bir teşebbüs silâhlı kuvvetlerle halkın ortaklaşa gerçekleştirdikleri benzeri görülmemiş bir hareketle engellendi. General Ziyâürrahman bu karışıklıktan yeni ve başarılı bir lider olarak ortaya çıktı. Ziyâürrahman'ın politik başarısı, devletin ana prensibi olarak Bengal milliyetçiliği yerine Bengladeş milliyetçiliğini benimsemesinden kaynaklanıyordu. Bu değişiklik Doğu Bengal'e Batı Bengal'den ayrı olarak kültürel ve siyasî bir kimlik kazandırdı. Ziyâürrahman'ın 30 Mayıs 1981 tarihinde bir subay tarafından öldürülmesi ülkeyi bir iç savaşın içine çekti. Altı ay sonra yapılan seçimde Ziyâürrahman'ın yardımcısı Abdüssettâr cumhurbaşkanı seçildi (15 Kasım 1981). Abdüssettâr'ın cumhurbaşkanlığı, Genelkurmay Başkanı General Hüseyin Muhammed Erşad'ın 24 Mart 1982 tarihinde yönetime el koyması ve onu görevden uzaklaştırmasına kadar devam etti. Erşad iktidarı ele geçirir geçirmez meclisi dağıtarak sıkıyönetim ilân etti, siyasî ve sendikal faaliyetleri yasakladı. Bütün yetkileri tekeline aldı ve eski yönetimde görev yapmış bazı bakanları tutuklatarak yargılattı. Ekonomik bakımdan zor durumda olan Bengladeş'i kurtarmak için devlet kuruluşlarının özel sektöre devri, zarar eden müesseselerin kapatılması, yabancı yatırımların özendirilmesi, ithalâtın denetim altına alınması gibi bazı tedbirler aldı. Çin Halk Cumhuriyeti'yle ticarî ilişkileri geliştirdi. Eğitim sistemini İslâmlaştırmak istediyse de bunda başarılı olamadı ve ülkede karışıklıklara sebep oldu. Grev ve gösteriler üniversitelerin kapatılmasına, siyasî parti liderlerinin tutuklanmasına ve basına sansür konulmasına sebep oldu. Erşad

11 Aralık 1983 tarihinde devlet başkanlığını ilân etti. 15 Ekim 1986'da yapılan seçimde beş yıl için cumhurbaşkanı seçildi. Dış politika alanında Hindistan'la anlaşmazlık konusu olan Farikka Barajı suları meselesini Ekim 1985'te imzalanan bir antlaşmayla çözümleyip komşu ülkelerle iyi ilişkilerin kurulmasına çalıştıysa da içeride takip ettiği baskıcı politika halk arasında genel bir memnuniyetsizliğe yol açtı; ülkede grevler, gösteriler ve karışıklıklar hiç eksik olmadı. Kasım 1990'da muhalefetin ülke genelinde başlattığı gösteriler karşısında sıkıyönetim ilân etmek zorunda kaldı (27 Kasım 1990). Fakat sıkıyönetimin olayları durduramaması üzerine meclisi feshederek 5 Aralık 1990 tarihinde görevinden istifa etti. Yerine Yüksek Mahkeme Başkanı Şehâbeddin Ahmed vekâleten cumhurbaşkanlığına getirildi.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dil ve Edebiyat (bk. BENGALCE).

2. Sanat ve Mimari.

Budist tapınakları ile din okullarının harabeleri Bengladeş'teki İslâm öncesi mimarinin bugüne kalan örnekleridir. Müslüman yöneticiler İslâm dünyasının başka bölgelerinde yaygın olan kemer, kubbe ve minarelerle karakter kazanmış mimari tarzını burada da uyguladılar. Binaların korunmasına ters etki yapan Bengal'in rutubetli havası dolayısıyla eski yapıların çoğu ortadan kalkmış veya harabe haline dönüşmüştür. Dakka'da, müslümanların eski başşehirleri Sonârgâon'da ve diğer bazı yerlerde ayakta duran cami, türbe, minare ve kervansaray gibi birkaç mimari yapı muhteşem İslâm sanatına şahitlik eder. Bagerhat'taki Sâth Kümbet Camii, çok sayıda kubbesi ile yarımadanın en büyük camilerinden biridir. Dakka'daki Lalbag Kalesi'nin içinde bulunan küçük kabul salonu Bâbürlü mimarisinin güzel bir örneğini teşkil eder. Dakka'daki Lâlbâğ ve Sât Kümbet camileri de yine aynı döneme aittir.

3. Eğitim.

Bengladeş'te okuma yazma bilenlerin oranı ortalama % 24 olup bu oran erkekler arasında daha yüksektir. Ülkede dördü genel, biri ziraat, biri teknik, biri de İslâmî olmak üzere yedi üniversite ile on yedi yüksek teknik okul vardır. Tıp ve mühendislik alanındaki yüksek öğretim dört mühendislik ve on tıp fakültesinde sürdürülmekte, ülkede bir de tıp eğitimi sonrası için yüksek ihtisas enstitüsü bulunmaktadır. 1984-1985 öğretim

yılında orta öğrenimdeki okulların sayısı 885, ilkokulların 43.865 ve medrese olarak bilinen dinî okulların sayısı da 2805 idi.

İngiliz yönetimi sırasında İngilizce yayın yapan kurumlar zamanla Bengalce'ye döndüler. Ancak İngilizce orta öğretimde zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Çeşitli seviyelerde okutulan diğer diller ise Arapça, Urduca, Fransızca, Almanca ve Rusça'dır. Dakka Üniversitesi'nde Avrupa ve Asya dillerinden birçoğunun öğretildiği modern diller enstitüsü bulunmaktadır. Üniversite dışı

bilimsel araştırma kurumları olan Bengladeş Bilimsel Araştırma Enstitüsü, Atom Enerjisi Komisyonu ve Gıda Enstitüsü Dakka'dadır. Dakka'daki Millî Müze, Rajşahi'deki İslâm öncesi dönemlere ait Varendra Araştırma Müzesi ve Çitagong'daki Etnografya Müzesi ülkenin üç büyük müzesidir. Dakka'da bulunan The Asiatic Society of Bangladesh, Bengali Academy ve Islamic Foundation en tanınmış kültür merkezleridir.

1983'te ülkede elli üçü Bengalce, on biri İngilizce olmak üzere altmış dört günlük ve 221'i Bengalce, yirmi dördü İngilizce olmak üzere de 245 haftalık gazete yayımlanmakta idi. Bengladeş radyosu Bengalce, İngilizce, Urduca, Hintçe, Arapça ve Nepalce yayın yapmaktadır. Siyah beyaz televizyon yayını 1960'lı yıllarda, renkli yayın ise 1981'de başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Shah Qureshî, Etude sur l'Zvolution intellectuelle chez les musulmans du Bengale 1857-1947, Paris 1970; Sufia Ahmed, Muslim Community in Bengal 1884-1912, Dacca 1974; Ghulam Husain Salim, Riyazu's-salatin: A History of Bengal (trc. Abdus Salim), Delhi 1975; Ashraf Siddiqui, Folkloric Bangladesh, Dacca 1976; The History of Bengal (nşr. R. C. Majumdar - J. N. Sarkar), Dacca 1976; Ibn Batutah's Account of Bengal (trc. Harinath De), Calcutta 1978; Matiur Rahman, Bangladesh Today, London 1978; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979, s. 84-88, 195-196; Talukder Muniruzzaman, The Bangladesh Revolution and

Its Aftermath, Dacca 1980; İhsan Hakkı, Bâkistân, Beyrut, ts., s. 251-270, 373-379; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden 1980, s. 9-10, 47-50, 178-181; Syed Mahmudul Hasan, Muslim Monuments of Bangladesh, Dacca 1980; Yüsrâ el-Cevherî, Âsya'l-İslâmiyye, Kahire 1980, s. 231-235; S. Wolpert, A New History of India, New York 1982, s. 108-109, 234, 285-286, 336-337; Abdul Wadud Bhsiyan, Emergence of Bangladesh and Role of Awami League, New Delhi 1982; Mujeeb Ashraf, Muslim Attitudes Towards British Rule and Western Culture in India, Delhi 1982, s. 144-154; D. H. Butani, The Future of Pakistan, New Delhi 1984, s. 160-168; J. N. Sarkar, Hindu-Muslim Relations in Medieval Bengal, Delhi 1985; B. H. Farmes v.dğr., "Bangladesh", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 214-236; S. A. A. Rizvi, The Wonder That Was India, London 1987, II, 21-23, 30-32, 57-59, 283-284; History of India, VIII, 156-197; N. Ahmet Asar, "Hind-Pakistan Uyuşmazlığının Menşei ve Bengladeş'in Doğuşunun Tarihçesi", İTED, VI/1-2 (1975), s. 47-83; VI/34 (1976), s. 23-61; Muhammed Husain, "Muslim Bengal and Pakistan", Pakistan Horizon, XXXV/2, Karachi 1982, s. 10-28; Abdul Karim, "Bangladesh: History and Culture", Pakistan Journal of History and Culture, IX/2, Islamabad 1988, s. 33-67.

Syed Sajjad Husaın

BENHÂ

بنها

Aşağı Mısır'da bir şehir.

Nil deltasının doğu kesiminde ve nehrin Dumyât (Dimyat, Damietta) ana kolunun sağ yakasında kurulmuştur. Kahire'nin 45 km. kuzeyinde, Kahire-İskenderiye, Kahire-İsmâiliye demiryollarının kavşak noktasında ve Kahire-İskenderiye otoyolunun üzerindedir. Ayrıca kanallar sistemiyle de batıda Menûf ve Şîbînü'l-kevm'e, kuzeyde Ziftâ ve Tanta'ya bağlıdır. Tarihi İlkçağ'a giden ve adı eski Mısır dilinde Panaho'dan gelen şehir, Ortaçağ'da Şarkiye eyaletinin önemli bir kısmını teşkil etmiştir; bugün ise Kalyûbiye idarî biriminin (muhâfaza) merkezi olup 1986 sayımına göre 115.571 nüfusa sahiptir.

Ortaçağ coğrafyacıları şehrin balıyla ünlü olduğunu ve bu sebeple Benhâ el-Asel adıyla anıldığını, hatta İbn Abdülhakem Mısır Hükümdarı Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği hediyeler arasında bu balın da bulunduğunu ve Resûlullah'ın bu balı bereketli kılması için Allah'a dua ettiğini, Yâkut ise Benhâ balının Mısır'ın gurur kaynaklarından birisi olduğunu yazmaktadır. İdrîsî de şehrin geniş arazisinin bol meyveli ağaçlarla kaplı olduğunu, topraklarından çok bereketli mahsul alındığını bildirmektedir. Benhâ'nın ünlü tabiat güzelliği asırlar boyu hiç eksilmemiş ve Mısır Hidivi I. Abbas Hilmi de burada yaptırdığı kasırda ölmüştür.

Bugün Nil ile Tevfîkī kanalı arasındaki pamuk yetiştirmeye elverişli fevkalâde mümbit toprakların ortasında yer alması sebebiyle pamuk üretiminde şöhret yapan Benhâ ana yollar ve kanallar üzerinde bulunmasından dolayı da önemli bir ticaret merkezidir. Burada, Nil deltasındaki diğer eyalet merkezlerinin aksine endüstri gelişmemiş, sadece çevrede yetişen tarım ürünleriyle, özellikle pamukla ilgili bazı küçük sanayi işletmeleri kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısır, s. 48, 52; İbnü'l-Fakıh, Kitâbü'l-Büldân, s. 67; Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân (trc. Muhammed İbrâhim Âyetî), Tahran 1343, s. 115; İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 12; Yâkut, Mu'cemü'l-büldân, I, 501; Makrîzî, el-Hıtat, I, 29-30; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 342; Mv.A, I, 414; A. B. Mountjoy, "Banha", EBr., III, 87-88; G. Wiet, "Banha", EI² (İng.), I, 1015-1016.

DİA

BENÎ AHMER

(bk. NASRÎLER)

BENÎ CEHÎR

بنو جهير

Ukaylîler, Mirdâsîler, Mervânîler, Abbâsîler ve Selçuklular'ın hizmetinde bulunan bir vezir ailesi.

V-VI. (XI-XII.) yüzyıllar arasında Abbâsîler'in vezirlik makamını bir bakıma tekellerine alan bu ailenin ilk ferdi Fahrüddevle Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (İbn Cehîr) 398'de (1007-1008) Musul'da doğdu. Şehrin reisi Ebü'l-Akarib'in kızıyla evlendi. Musul'a hâkim olan Ukaylîler'in hizmetinde bulunduğu sırada Bizans imparatoruna elçi olarak gönderildi. Ukaylî Emîri Kureyş b. Bedrân'ın kendisini tevkif etmek istediğini anlayınca Halep'e kaçtı ve bu şehre hâkim olan Mirdâsî Emîri Muizzüddevle b. Sâlih tarafından vezir tayin edildi. Daha sonra Malatya'ya, oradan da Âmid'e giderek Mervânî Emîri Nasrüddevle Ahmed'e vezir oldu. Nasrüddevle'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Nizâmeddin zamanında da bir müddet aynı görevde kaldıktan sonra Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh'ın, hem sultanın yanında itibarı olacak hem de halifelik makamının haklarını koruyabilecek bir vezir aradığını duyunca kendisine bir mektup göndererek bu göreve talip oldu. İsteğinin kabul edilmesi üzerine Bağdat'a gitti.

Bağdat'ta büyük bir kalabalık tarafından karşılandı ve daha sonra yapılan umumi kabul merasiminde Fahrüddevle lakabıyla vezir tayin edildi (454/1062). Vezirliği sırasında çevresindeki emîrlerin halifeye itaatini sağladı ve başarılı hizmetlerde bulundu. Altı yıl sonra azledildi (460/1067-68). Oğlu Amîdüddevle vekâleten bu görevi yürüttü ve ertesi yıl Nizâmülmülk'ün ricasıyla makamına iade edildi. Halife Kaim-Biemrillâh'ın ölümü üzerine (467/1075) Muktedî için biat aldı ve onun zamanında da bu görevde kaldı. Fakat Bağdat'ta çıkan karışıklıklardan sorumlu tutularak Nizâmülmülk'ün isteğiyle bir daha azledildi (471/1078-79). Nizâmülmülk bu olaylar üzerine tekrar Bağdat şahne*liğine tayin edilen Sa'düddevle Gevherâyin'e Benî Cehîr'e mensup şahısların tevkif edilip cezalandırılmasını emretti. Bunu duyan Amîdüddevle affedilmelerini

istemek için Selçuklu başşehri İsfahan'a gitti. Bir hayli uğraştıktan sonra Nizâmülmülk'ün gönlünü aldı ve cezalandırılmaktan kurtuldu. Ancak halife, Fahrüddevle'yi tekrar vezir yapmadı ve oğluyla birlikte her ikisinin nezâret altında tutulmalarını emretti. Nizâmülmülk'ün ısrarları karşısında Amîdüddevle vezir tayin edildi ve babasının da hareketlerindeki kısıtlama kaldırıldı (472/1079). Fahrüddevle Mervânîler'in sahip olduğu servet ve zahire hakkında verdiği rapor üzerine Sultan Melikşah tarafından Diyarbekir'in zaptına memur edildi (476/1084). Âmid'i bir müddet muhasara ettikten sonra buranın zaptını oğlu Zaîmürrüesâ'ya bırakıp Meyyâfârikın (Silvan) üzerine yürüdü. Mayıs 1085'te Âmid, eylül ayında da Meyyâfârikın ele geçirildi. Aynı yıl Cezîre-i İbn Ömer de (Cizre) zaptedilerek Mervânî hânedanına son verildi ve Fahrüddevle Sultan Melikşah tarafından Diyarbekir valiliğine tayin edildi (1085). Hutbe ve sikkelerde sultandan sonra adını zikrettirdi. 1087'de azledildikten bir müddet sonra Musul'a gönderildi. Nusaybin, Musul, Sincar, Rahbe ile bütün Diyârırebîa'yı aldı. Musul nâibi sıfatıyla Diyârırebîa'da adına hutbe okuttu. 483'te (1090) Musul'da öldü ve Tel Tevbe'de defnedildi. Fahrüddevle akıllı ve ileri görüşlü bir devlet adamıydı. Tesirli konuşur ve sözü dinlenirdi. Şair Ebû Mansûr Ali b. Hasan'ın onun için yazdığı kaside meşhurdur. Bâbülâmme'deki evi Halife Müstazhir-Billâh devrinde tahrip edilmiştir.

Fahrüddevle'nin oğlu Amîdüddevle Ebû Mansûr 435'te (1043-44) doğdu. Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed'in ölümü üzerine Amîdürrüesâ unvanıyla Dîvânü'zzimâm reisliğine tayin edildi. Halife Kaim-Biemrillâh tarafından Alparslan'a elçi olarak gönderildi (464/1071). Sultanın Seferiyye Hatun'dan olan kızıyla veliaht Muktedî'nin nikâhında halifenin vekili sıfatıyla bulundu. Sultanın güçlü vezirine şahsî yakınlık sayesinde yükselebileceğine inandığı için Rey'de Nizâmülmülk'ün kızı ile evlenerek (462/1069-70) Selçuklu sarayına yaklaştı. Aynı yıl başarılı hizmetlerinden dolayı halife tarafından kendisine Kıvâmeddin ve Radî Emîri'l-mü'minîn lakapları verildi. Karısının ölümü üzerine (470/1078) Nizâmülmülk'ün torunuyla (başka bir rivayete göre diğer kızıyla) evlendi ve iki yıl sonra Nizâmülmülk'ün ricasıyla Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından vezir tayin edildi (472/1079). Halife, dört yıl sonra Selçuklular'a sadakatinden dolayı onu azlederek kendi çıkarlarını koruyacağına inandığı Ebû Şücâ' Rûzrâverî'yi vezir tayin etti. Nizâmülmülk onun görevden alınmasına çok

öfkelendi, hatta Abbâsî halifeliğine son vermeyi bile düşündü. Sultan Melikşah halifeye elçi gönderip bütün Benî Cehîr ailesinin İsfahan'a gönderilmesini istedi. Bunun üzerine ailece İsfahan'a gittiler ve hem Sultan Melikşah'tan hem de Nizâmülmülk'ten büyük ilgi ve itibar gördüler. Sultan onu 477'de (1084-85) büyük bir orduyla Musul'a gönderdi. 1089'da Diyarbekir valiliğine tayin edildi. İki yıl bu görevde kaldı ve şehri tanzim etti, Ulucami'yi onardı. Bu camideki 484 (1091) tarihli en eski kitâbe ona aittir. 1091'de yine Nizâmülmülk'ün aracılığıyla Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından Ebû Şücâ' Rûzrâverî'nin yerine vezir tayin edildi. Halife Müstazhir-Billâh devrinde de 1100 yılına kadar bu görevde kaldı. Ancak aynı yıl Sultan Berkyaruk, Sultan Melikşah devrinden beri babası Fahrüddevle ve ondan sonra da kendisinin idare ettikleri Diyarbekir ve Musul'un gelirlerinden devlet hazinesine hiçbir şey ödemediklerini, bu iki şehrin hazinelerini yağmaladıklarını ve Melik Muhammed Tapar adına hutbe okuttuğunu söyleyerek onu tevkif etti. Sonunda Amîdüddevle 160.000 dinar ödemeyi kabul edince serbest bırakıldı. Yine aynı yılın ramazan (temmuz) ayında Muhammed Tapar'ın ve veziri Müeyyidülmülk'ün isteği üzerine vezirlikten azledildi, 25.000 dinarı da alındıktan sonra kardeşleriyle beraber tevkif edildi. 16 Şevval 493 (24 Ağustos 1100) tarihinde Dârülhilâfe'de hapiste iken öldü. Amîdüddevle vakur, heybetli, akıllı ve ileri görüşlü bir devlet adamıydı; ancak çok gururluydu. Aynı zamanda edip ve şair olan Amîdüddevle'yi birçok şair, özellikle Ebû Mansûr Ali "Ayniyye" kasidesinde methetmiştir.

Benî Cehîr ailesinin üçüncü ferdi olan Zaîmürrüesâ Kıvâmeddin Ebü'l-Kasım Ali b. Fahrüddevle babasıyla birlikte Diyarbekir seferine katıldı ve 1085 Mayısında Mukaddemü's-sâlâr adıyla meşhur Emîr Cenâhüddevle ile Âmid'i ele geçirdi. Meyyâfârikın'in de zaptından sonra Mervânîler'den alınan hazinelerle İsfahan'a Sultan Melikşah'ın yanına gönderildi. Halife Kaim-Biemrillâh ve Muktedî-Biemrillâh devirlerinde Dîvânü'z-zimâm'da kâtip olarak çalıştı. 493'te (1100) kardeşleriyle beraber tevkif edildi. Ertesi yıl serbest bırakılınca Hille Emîri Seyfüddevle Sadaka'nın yanına gitti ve saygıyla karşılandı. Üç yıl sonra Halife Müstazhir-Billâh tarafından Kıvâmüddin lakabıyla vezir tayin edildi ve 500 yılı Safer ayına (Ekim 1106) kadar bu görevde kaldı. Söz konusu tarihte azledilince yine Sadaka'nın yanına gitti. İki yıl sonra Ebü'l-Meâlî Hibetullah b. Muttalib'in yerine tekrar vezirliğe getirildi. İleri görüşlü bir devlet adamı olan

Zaîmürrüesâ 27 Rebîülevvel 508'de (31 Ağustos 1114) öldü. Şair Ebû Mansûr Ali "Kâfiyye" kasidesini onun adına yazmıştır.

Ebü'l-Berekât el-Kâfî b. Fahrüddevle ağabeyi Amîdüddevle'den sonra Diyarbekir valiliğine tayin edildi (484/1091). Ertesi yıl Sultan Melikşah'ın daveti üzerine Bağdat'a giderken oğlu Ebü'l-Hasan'ı yerine vekil bıraktı. Sultan Melikşah'ın ölümü üzerine başlayan taht kavgaları sırasında kardeşi Tutuş Diyarbekir'i zaptetti ve buna karşılık ona Nusaybin'i verdi (1093). Diyarbekir daha sonra Türkmenler'in eline geçti ve Benî Cehîr'in burada hiçbir nüfuzu kalmadı. Kâfî bir süre Tutuş'a vezirlik etti, daha sonra Halife Müstazhir-Billâh tarafından vezir tayin edildi (1103). Dört yıl bu görevde kaldıktan sonra azledildi. Sultan Muhammed Tapar'ın hakkındaki müsbet kanaati sebebiyle 502 (1108-1109) yılında tekrar vezir tayin edildi ve 1113 yılına kadar bu görevde kaldı.

Nizâmeddin Ebû Nasr Muhammed (veya: Muzaffer) b. Ali, Halife Müsterşid-Billâh zamanında sarayda üstâdüddâr* olarak çalıştı. Vezir Sedîdüddevle İbnü'l-Enbârî'nin ölümü üzerine Halife Muktefî-Liemrillah tarafından vezir tayin edildi (535/1140-41), 541 (1146-47) yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra azledildi ve Bâbülezec'deki evine el konuldu. Altmış küsur yaşında ölen (549/1154) Nizâmeddin muhtelif ilim dallarıyla, özellikle hadisle meşgul olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, III, 396; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfârikīn, s. 25, 35, 59, 142, 147-148, 150-151, 160, 169, 172-174, 177, 181, 182, 206, 208-209, 212, 215-216, 219-220, 229-230; Ahbârü'ddevleti's-Selçukiyye (Lugal), s. 42; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 249, 317-319; IX, 2-3, 5-6; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 17, 35, 51, 55, 57-61, 70, 74, 94-97, 101, 108, 110-111, 120, 123, 127, 129, 134, 136, 143-144, 158, 182, 186, 210, 218, 220, 230, 256, 291, 294, 298, 438, 471; XI, 79; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 23, 26, 30, 32-33, 35, 43-44, 46, 51-55, 72-78, 81, 83, 178; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb, s. 87, 226; a.mlf., Zübdetü'l-haleb, II, 118;

İbnü't-Tıktakā, el-Fahrî, s. 293-297, 311; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 178, 191; II, 139, 265; III, 386; IV, 47, 456; V, 127-128, 131, 134-135; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 608; XIX, 175; XX, 283; Safedî, el-Vâfî, I, 122-124; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 136-137; İbn Haldûn, el-İʿber, IV, 320-321; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 186, 208, 318; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 369-371; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 149; VII, 246; VIII, 164; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 142-143, 150; Abdülkerim Özaydın, Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi, Ankara 1990, tür.yer.; George Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad", BSOAS, XVIII/2 (1956), s. 253-254; Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", CHIr., V, 24, 60-61, 67, 97, 99-100; Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbekir", İA, III, 612-614; K. V. Zetterstéen, "İbn Cehîr", a.e., V/2, s. 718-719; a.mlf., "Mervânîler", a.e., VII, 780-781; Cl. Cahen, "Djahır", EI² (İng.), II, 384-385.

Abdülkerim Özaydın

BENÎ HAMEVİYYE

(بنو حمويّة)

Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil ve halefleri zamanında önemli görevlerde bulunmuş olan İran asıllı bir sûfî ve fukaha ailesi.

Evlâdü'ş-şeyh adıyla da bilinen ailenin atalarından Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Hameviyye (Hammûye) b. Yûsuf es-Serahsî (ö. 381/991-92) Serahs'ta doğdu. Herat'ta Sahîh-i Buhârî'nin râvilerinden biri olan Ebû Abdullah el-Firebrî'den Câmiuʿ s-sahîh'i dinledi. Dârimî'nin talebesi Îsâ b. Ömer es-Semerkandî'den onun es-Sünen'ini, Abd b. Humeyd'in talebesi İbrâhim b. Huzeym eş-Şâşî'den de Abd b. Humeyd'in Müsned ve Tefsîr'ini dinledi. Kendisinden de Hâfız Ebû Zer el-Herevî, İshak b. İbrâhim el-Karrâb ve Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî hadis dinlemişlerdir (Sem'ânî, II, 230; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 392; Zehebî, XIV, 486-487; XVI, 492-493). Benî Hameviyye (Benî Hammûye, Benî Hameveyh) ailesinin tanınmış diğer simaları şunlardır:

Ebû Abdullah Muhammed b. Hameviyye el-Cüveynî (ö. 530/1135-36). Ailenin bir kolu daha sonra Suriye'ye göç ederek orada Eyyûbî hükümdarlarının hizmetine girdi. Muhammed b. Hameviyye bu aile fertlerinin en meşhuru olup Benî Hameviyye ona nisbet edilmektedir. Nîşâbur'da doğdu. İlmî hayatına fıkıh ve usûl-i hadîsle başladı. Ebü'l-Fazl b. Muhammed el-Fârmezî'ye intisap ederek ondan tasavvuf tahsil etti. Letâʾifü'l-ezhân fî tefsîri'l-Kurʾân, Kitâb fî ʿilmi't-tasavvuf adlı eserleri ve bazı şiirleri vardır. Buhayrâbâd'da vefat etmiş olup kabri ziyaretgâhtır (geniş bilgi için bk. İBN HAMEVEYH, Muhammed).

Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hameviyye (ö. 539/1144). Gazzâlî'den fıkıh, Nîşâbur'daki birçok kişiden de hadis okumuştur. Evi âlimlerin ve

eşrafın toplanma yeri idi. Nîşâbur'da vefat etmiş, Cüveyn'e götürülüp orada defnedilmiştir (Sem'ânî, IV, 230-231; İbn Mâkûlâ, II, 366-369; III, 267).

İmâdüddin Ebü'l-Feth Ömer b. Ali. b. Muhammed b. Hameviyye (ö. 577/1181). Fıkıhta büyük bir âlim, tasavvufta ise "şeyhüşşüyûh" olarak bilinmektedir. Nûreddin Zengî tarafından Dımaşk, Hama, Humus ve Ba'lebek gibi birçok şehirdeki ribât, vakıf ve zâviyelerin idaresine memur edilmiş ve ailenin Suriye ve Mısır'daki kolunun atası olarak tanınmıştır. Nûreddin Zengî kendisini sever ve sayardı (Münzirî, III, 16).

Ebû Sa'd Abdülvâhid b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye el-Cüveynî (ö. 589/1193). Cüveyn'de doğdu. Ebû Tâlib el-İsfahânî'den Şâfiî fıkhı, aralarında Şehrdâr b. Şîrûye ed-Deylemî'nin de bulunduğu birçok meşhur muhaddisten de hadis okudu. Şeyhüşşüyûh diye tanınan yeğeni Ebû Muhammed Abdullah ve Ali b. Mufaddal el-Makdisî gibi bazı kimseler de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Dımaşk'ta ders okutmuş ve Rey'de vefat etmiştir (Münzirî, I, 178-179; İbnü's-Sâbûnî, s. 81-83).

Ebü'l-Hasan Sadreddin Muhammed b. İmâdüddin Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye el-Cüveynî (ö. 617/1220). Reîs ve şeyhüşşüyûh lakaplarıyla tanınan Ebü'l-Hasan Cüveyn'de doğdu; on beş yaşındayken babasıyla birlikte Dımaşk'a gitti. Dımaşk'ta babasına halef oldu ve ders okuttu. Mısır'a gidince I. el-Melikü'l-Âdil nezdinde büyük bir itibara kavuştu; kendisine Kubbetü'ş-Şâfiî ve Meşhedü'l-Hüseyin'de Şâfiî fıkhı okutma görevi verildi. Mes'ûd b. Muhammed el-Kutbü'n-Nîşâbûrî'nin kızı ile evlendi. Daha sonra meşhur Kadı Ebû Asrûn'un kızıyla evlendi ve bu hanımdan dört oğlu oldu. Bunlar "Evlâdü (Benî) şeyhişşüyûh" adıyla şöhrete kavuştular. Sadreddin güzel ahlâklı, hilim ve vakar sahibi bir insan ve faziletli bir âlim olarak bilinmektedir. Haçlılar Dimyat'ı istilâ edince el-Melikü'l-Kâmil onu Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a göndererek yardım istedi. Bağdat'a giderken Harran ile Musul arasında hastalandı, Musul'da vefat etti ve orada defnedildi. Selvetü't-tâlibîn adlı tasavvufa dair bir eseri vardır (Münzirî, III, 15-16; Ebû Şâme el-Makdisî, s. 125; Zehebî, XXII, 79-80; Safedî, IV, 259; Sübkî, V, 40; İbn Kesîr, XIII, 93; İbn Tağrîberdî, VI, 251).

Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Ahmed b. Ebû Sa'd b. Hameviyye el-Cüveynî

(ö. 623/1226). Daha çok künyesiyle tanınmıştır. Dımaşk'ta Ebü'l-Ferec Yahyâ es-Sekafî'den hadis okumuş, Mısır'da hadis dersleri vermiş, Hâfız Ebû Muhammed el-Münzirî ve diğerleri ondan hadis okumuşlardır. Kahire'de Meşhedü'l-Hüseyin'de vefat etmiştir (Münzirî, III, 186; İbnü's-Sâbûnî, s. 85-86).

Şeyhüşşüyûh Sadreddin'in dört oğlu (Evlâdü şeyhişşüyûh) Benî Hameviyye'nin en meşhurları olup şunlardır:

Şeyhüşşüyûh Ebü'l-Feth İmâdüddin Ömer b. Muhammed b. Ömer (ö. 636/1239). Dımaşk'ta doğdu ve Mısır'da büyüdü. Dımaşk ve Kahire'de hadis tahsil etti, Suriyeli ve Bağdatlı birçok hocadan icâzet aldı. Dımaşk ve Kahire'de hadis dersleri verdi. Babasının 1220 yılında vefatı üzerine o da şeyhüşşüyûh lakabıyla anılmaya başladı. Kubbetü'ş-Şâfiî ve Meşhedü'l-Hüseyin'de ders verdi; hem halk hem de ileri gelenler nezdinde büyük bir saygı gördü. Mutaassıp bir Eş'arî idi. el-Melikü'l-Kâmil'in yeğeni ve Dımaşk hâkimi Cevvâd Yûnus b. Mevdûd tarafından siyasî bir anlaşmazlıktan dolayı öldürtüldü (26 Cemâziyelevvel 636/4 Ocak 1239) ve Sa'deddin Zâviyesi'ne defnedildi

(Münzirî, III, 506-507; Ebû Şâme el-Makdisî, s. 168; Zehebî, XXIII, 97-99; Sübkî, V, 144-145; İbn Tağrîberdî, VI, 313-314).

Kemâleddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö. 640/1242). Dımaşk'ta doğdu; "es-Sâhibü'l-celîl" lakabıyla meşhurdur. Devrindeki birçok hocadan ders okudu. Ebû Tâhir Berekât b. İbrâhim, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve bir grup Bağdatlı âlimden icâzet aldı. Dımaşk ve Mısır'da bazı hocalardan hadis tahsil etti. Herkesten saygı gören bir insandı. Devlet idaresinde görev aldı ve böylece hem kendisi hem de kardeşleri nüfuz sahibi oldular. Kemâleddin 1240'ta el-Melikü's-Sâlih Necmeddin tarafından Yafa Kontu Theobald'a Navarra (Nebre) kralına elçi olarak gönderildi. Kerek hâkimi Nâsır Dâvûd b. Muazzam'a karşı sevkedilen ordunun başkumandanlığına getirildi. Yapılan savaşta Mısırlılar yenilgiye uğradılar. Kemâleddin esir alındı ise de daha sonra Nâsır onu serbest bıraktı. 13 Safer 640'ta (12 Ağustos 1242) Gazze'de vefat etti ve oraya defnedildi. Kardeşi Muînüddin kabrinin üzerine bir kubbe yaptırdı. Zehirlenerek öldürüldüğü de söylenmektedir (Münzirî, III, 598; Zehebî, XXIII, 99; İbn Tağrîberdî, VI,

345).

Muînüddin Hasan b. Muhammed b. Ömer (ö. 643/1246). Dımaşk'ta doğdu. el-Melikü'l-Kâmil zamanında devlet hizmetine girip el-Melikü's-Sâlih Necmeddin zamanında vezir oldu. Cömertliğiyle tanınırdı. Necmeddin tarafından Ba'lebek Valisi Sâlih İsmâil b. Ebû Bekir b. Eyyûb ile savaşmak ve Dımaşk'ı ondan almak üzere gönderildi. Altı ay süren kuşatmadan sonra Dımaşk Kalesi'ne girdi ve şehri ele geçirdi; fakat birkaç ay sonra hastalanarak Dımaşk'ta vefat etti (24 Ramazan 643/12 Şubat 1246) (Zehebî, XXIII, 100; İbn Kesîr, XIII, 171; İbn Tağrîberdî, VI, 352-353).

Fahreddin Yûsuf b. Muhammed b. Ömer (ö. 647/1250). Dımaşk'ta doğdu; "melikü'l-ümerâ" ve "es-sâhibü'l-kebîr" lakabıyla meşhurdur. el-Melikü'l-Kâmil onu 1217'de Abbâsî halifesine, 1227'de de İmparator II. Frederick'e elçi olarak gönderdi. el-Melikü'l-Kâmil devrinde önemli görevlerde bulundu. el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah b. Eyyûb tahta geçer geçmez Fahreddin'i görevden uzaklaştırmayı düşündü. Ancak Haçlı istilâsı karşısında bu düşüncesini gerçekleştiremedi. Fahreddin Mansûre'de Haçlılar'a karşı savaşmış, yanındakilerin çoğu kaçtığı halde o savaşmaya devam etmiş ve sonunda şehid düşmüştür. Malları yağma edilmiş, evi yıkılmış ve emrindeki insanlar tarafından her türlü ihanete uğramıştır. Cenazesi Kahire'de defnedilmiştir (4 Zilkade 647/8 Şubat 1250) (geniş bilgi için bk. İBN HAMEVEYH, Fahreddin).

Tâceddin Ebû Muhammed Abdullah (Abdüsselâm) b. Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye el-Cüveynî (ö. 642/1244). Dımaşk'ta doğdu ve orada İbn Asâkir ve diğer meşhur muhaddislerden hadis dersleri aldı. 593'te (1196-97) Dımaşk'tan ayrılarak Kudüs ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya geçti. Muvahhidler'den Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mansûr ve Muhammed en-Nâsır'ın hizmetine girdi ve yedi yıl kadar orada kaldı (geniş bilgi için bk. İBN HAMEVEYH, Tâceddin).

Sa'deddin Muhammed b. Müeyyed b. Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye el-Cüveynî (ö. 650/1252). Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridlerinden olup Sadreddin Konevî de onun sohbetlerinde bulunmuştur. Bir müddet Dımaşk'ta ikamet etti, sonra Horasan'a döndü. Mezarı Bahrâbâd'dadır. ʿUlûmü'l-hakāʾik (Kahire 1328) ve yazma nüshaları

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Mahbûbü'l-kulûb, Mefâtîhu'l-esrâr, Secencelü'l-ervâh, Hakāʾiku'l-hurûf gibi eserleriyle çeşitli risâleleri vardır (geniş bilgi için bk. SA'DEDDÎN-i HAMMÛYE).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 366-369; III, 267; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 230; IV, 230-232; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, I, 63-64; X, 63-64; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 46; XII, 400; a.mlf., el-Lübâb, I, 392; Münzirî, et-Tekmile, I, 178-179; III, 15-16, 186, 506-507, 598, 638; Ebû Şâme el-Makdisî, ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn: Terâcimü ricâli'lkarneyn, Beyrut 1947, s. 84, 125, 168, 174; İbnü's-Sâbûnî, Kitâbü Tekmileti İkmâli'l-İkmâl, Beyrut 1406/1986, s. 81-83, 8586; Melikü'l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü'l-mesbûḳ (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, s. 515, 571-572; Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî, Havâdisü'z-zamân, Gota Ktp., nr. 1559-1561, vr. 51-52; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 486-487; XVI, 492-493; XIX, 597-598; XXII, 79-80; XXIII, 96-99, 100-102; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 670-671; Safedî, el-Vâfî, III, 28; IV, 259; Sübkî, Tabakāt, V, 40, 144-145; VI, 97; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 211; XIII, 93, 165, 171, 178; İbn Haldûn, el-İʿber, IV, 84; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 251, 313-314, 345, 350, 352-353, 363; Câmî, Nefehât, s. 485-487; Makkarî, Nefhu't-tîb, III, 99-105, 509-510; Keşfü'zzunûn, II, 999; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 95; V, 218, 238-239; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 461; II, 110; Îzâhu'l-meknûn, II, 32, 113, 473; Brockelmann, GAL Suppl., I, 803; Louis Massignon, "Hamevî", İA, V/1, s. 189; H. L. Gottschalk, "Awlād al-Shaykh", EI² (İng.), I, 765-766.

Muhammed Abdülkadir Hureysât

BENÎ İSRÂİL

(bk. İSRÂİL)

BENÎ KURAYZA GAZVESİ

(غزوة بني قريظة)

Hendek Gazvesi'nden (5/627) sonra Medine'deki son yahudi kabilesi Benî Kurayza üzerine tertip edilen gazve.

(bk. KURAYZA)

BENÎ MÛSÂ

(بنو موسى)

Mûsâ b. Şâkir'in, IX. yüzyılda geometri ve astronomi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Muhammed, Ahmed ve Hasan adlı üç oğlu.

Kaynakların gençliğinde eşkıyalık yaptığını söylediği Mûsâ b. Şâkir, Me'mûn ile Horasan'da (Merv) bulunduğu sırada (809-813) dostluk kurmuş ve onun 198 (813) yılında halife olması üzerine üç oğlu ile beraber Bağdat'a yerleşip astronomi ve astroloji ile meşgul olarak kısa zamanda "el-müneccim" unvanını almıştır. Mûsâ'nın ölümünden sonra Me'mûn onun üç oğlunun yetiştirilmesini üzerine almış ve İshak b. İbrâhim el-Mus'abî'yi kendilerine vasî tayin etmiştir. Üç kardeş, tanınmış astronom ve astrolog Yahyâ b. Ebû Mansûr tarafından Halife Me'mûn'un kurmuş olduğu Beytülhikme adı verilen akademide yetiştirilmişler ve buranın zengin kütüphanesinden faydalanarak kısa zamanda bilgilerini genişletme imkânını bulmuşlardır. Me'mûn'un halifeliği zamanında (813-833) İslâm âleminde müsbet ilimlerin gelişmesinde ve orijinal eserlerin yazılmasında çok önemli rol oynayan bu üç kardeş, çeşitli dillerden Arapça'ya tercüme ettirdikleri eserler üzerinde çalışmışlar, bunlara ilâveler yapmışlar ve kendileri de yaptıkları keşiflerle ilim âleminde haklı bir şöhrete kavuşmuşlardır.

Benî Mûsâ'nın en ünlüsü olan Ebû Ca'fer Muhammed (ö. 259/873), geometri ve astronomi ile ilgili olmak üzere Öklid'in Usûlü'l-hendese'si, Batlamyus'un el-Mecistî'si gibi eserler üzerinde çalışmış, mantık ve felsefeyle ilgilenmiş, ayrıca siyasetle de uğraşarak Müstaîn'in (862-866) halife seçilmesinde rol oynamıştır. Anadolu'ya da giden Ebû Ca'fer Muhammed, Sâbit b. Kurre el-Harrânî gibi meşhur bir ilim adamını Harran'dan

Bağdat'a getirmiştir. Huneyn b. İshak ile Sâbit b. Kurre onun için birçok eseri Arapça'ya tercüme etmişler, ayrıca Sâbit b. Kurre onun telif ettiği eserleri de gözden geçirerek gerekli düzeltmeleri yapmıştır. Diğer kardeşlerden Ahmed b. Mûsâ mühendislik ve mekanik (hiyel) alanlarında

uzman olmuş, Hasan ise büyük bir geometri bilgini olarak ün kazanmıştır.

Çeşitli sahalarda kullanılan otomatik cihazlara karşı büyük bir ilgi duyan Halife Mütevekkil-Alellah (847-861) zamanında bu üç kardeş çok önemli kişiler haline gelmişlerdir. Bunlar servetlerinin önemli bir kısmını müsbet ilimlerin gelişmesine harcamışlar, Bizans'a adamlar göndererek çok büyük paralar karşılığında ilmî kitaplar satın almışlar ve bu arada Bizans'tan Kustâ b. Lûkā'yı da Bağdat'a getirtmişlerdir. Ayrıca ayda 500 dinar ödeyerek Beytülhikme'de özellikle Huneyn b. İshak ve Sâbit b. Kurre'ye tercümeler yaptırmışlardır. Benî Mûsâ'nın çeşitli sebeplerden dolayı meşhur filozof Kindî'ye karşı büyük bir kin besledikleri ve bir yolunu bularak kütüphanesine el koydukları, fakat Kindî'nin bir matematik formülünü çözme karşılığında kütüphanesini tekrar elde ettiği bilinmektedir.

Halife Me'mûn dünyanın enlem ve boylamını ölçmek üzere Benî Mûsâ'yı görevlendirmiş, onlar da bir grup bilginle birlikte biri Bağdat'ın kuzeyindeki Sincar ovasında, diğeri de güneydeki Kûfe ovasında iki ayrı ölçüm yapmışlardı. Bunun için belirli bir noktada kutup yıldızının yüksekliği tesbit edilerek bir derece artıncaya kadar kuzeye yürünmüş, aynı deney güney yönünde de tekrarlanmıştı. Sonuçta bir derecelik açıya tekabül eden mesafenin 106 2/3 km. olduğu anlaşılmış, bir meridyen yayı 360 derece olduğuna göre dünyanın çevresinin 360 X 106 2/3 =38.400 km. olduğu tesbit edilmiştir (bk. İbn Hallikân, V, 162-163).

Eserleri. Benî Mûsâ'nın eserlerinin tamamı günümüze kadar gelmemiştir. İbnü'n-Nedîm'in (el-Fihrist, s. 378-379) ve İbnü'l-Kıftî'nin (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 208) verdikleri listelerdeki kitapların hepsi onlara ait olmayıp bazıları Huneyn b. İshak ile Sâbit b. Kurre'nin tercüme veya telifleridir. Benî Mûsâ'ya isnat edilen eserlerin kardeşlerden hangisi tarafından yazıldığı kesin olarak ortaya konulamamakta, çoğunun üçü veya ikisi tarafından birlikte, bazılarının ise içlerinden biri tarafından yazılmış olduğu sanılmaktadır (İA, VIII, 660). Bu kitapların en önemlileri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Hiyel. Mekanik ilmine dair önemli bir eser olup Vatikan (nr. 317), Gotha (Ahlwardt, nr. 5562; Pertsch, nr. 1349) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 3474) kütüphanelerinde üç yazma nüshası mevcuttur. Almanca'ya kısmî (Sarton, I, 561), İngilizce'ye ise Donal R. Hill tarafından tam bir çevirisi yapılmıştır (The Book of Ingenious Devices [Kitāb al-

Hiyāl] by the Banū [Sons of] Mūsa bin Shākir, London 1979; eserin mekanik tarihindeki ve özellikle su mühendisliğindeki yeri için bk. Hauser-Wiedemann, Isl., s. 55-93, 268-291; Hill, Proceedings of the First International Symposium ..., II, 222-237). 2. Kitâbü Maʿrifeti mesâhati'l-eşkâli'l-basîta ve'l-küriyye. Kürelerin ölçülmesi, açının üç eşit parçaya bölünmesi ve iki kemiyet arasındaki orantı konularını ihtiva eden eser Gherardo da Cremona tarafından Latince'ye çevrilmiştir (Der liber trium fratrum de geometria, Halle 1885). Kitabın Arapça neşri de vardır (Haydarâbâd 1940; yazma nüshaları için bk. Sezgin, V, 251-252). 3. Kitâb fi'l-Karastûn. Terazi ve ölçme teorileriyle ilgili önemli bir eserdir (İbnü'n-Nedîm, s. 379). 4. Kitâbü'l-Mahrûtât. Koni kesitleri hakkında yazılmış bir eserdir. Bazı kaynaklara göre bu eser Pergeli Apollonios'un Konika adlı eserinin Hilâl el-Hımsî ve Sâbit b. Kurre tarafından yapılan Arapça çevirisine dayanmaktadır (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 383; Benî Mûsâ'nın bunların dışında kaleme aldıkları söylenen diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 238-241; Suppl., I, 383; Sezgin, V, 251-252; VI, 147-148; VII, 129-130).

BİBLİYOGRAFYA

The Book of Ingenious Devices (Kitāb al-Hiyāl) by the Banū (Sons of) Musa b. Shākir (trc. D. R. Hill), Bostan-London 1979; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 378-379; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 208; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 162-163; Suter, Die Mathematiker, s. 20-21; a.mlf., "Über die Geometrie der Söhne des Mūsā ben Shākir", Bibliotheca Mathematica, III/3, Leipzig 1902, s. 259-272; Şerefeddin [Yaltkaya], Meşâhîr-i Mühendisîn-i Arabdan Benî Mûsa'nın Terceme-i Halleri: Bazı Ameliyyât-ı Mahsûsaları, İstanbul 1323; F. Hauser, "Uber das Kitāb al-Hiyal-das Werk über die sinnreichen Anordungen der Banū Mūsā", Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Erlangen 1922; a.mlf. - E. Wiedemann, "Über Trinkgefässe und Tafelaufsätze nach al-Gazari und den Banū Mūsā", Isl., sy. 8 (1918), s. 55-93, 268-291; Brockelmann, GAL, I, 238-241; Suppl., I, 382-383; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 92-94; Sezgin, GAS, V, 246-252; VI,

147-148; VII, 129-130; Donald R. Hill, “Medieval Arabic Mechanical Technology”, Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Haleb 1976, II, 222-237; a.mlf., “The Banū Mūsā and their Book of Ingenious Devices”, History of Technology, II, London 1977, s. 39-75; Sarton, Introduction, I, 560-561; J. al-Dabbagh, “Banū Mūsā”, DSB, I, 443-446; Atilla Bir, “Banu Musa’nın ‘Kitab al-Hiyal’ Adlı Eserindeki Otomatik Kontrol Düzenleri”, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14-18 Eylül 1981, İstanbul 1982, s. 85-92; M. Steinschneider, “Die Söhne des Mūsā ben Shākir”, Bibliotheca Mathematica, I, Leipzig 1887, s. 44-48, 71-75; J. Ruska, “Mûsâ”, İA, VIII, 660; D. Pingree, “Banū Mūsā”, EIr., III, 716-717.

Kâzım Çeçen - Atilla Bir

BENÎ MUSTALİK GAZVESİ

(غزوة بني مصطلق)

Mekkeli müşriklerin müttefiki olan Benî Mustalik'e karşı Hendek Gazvesi'nden (5/627) kısa bir süre önce tertip edilen gazve.

(bk. MUSTALİK)

BENÎ SASRÂ

(بنو صصرى)

Birçok âlim ve devlet adamı yetiştiren Şamlı bir aile.

Ailenin ismi, klasik kaynaklarda hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Sasrâ adındaki atalarından gelmektedir. Sasrâ kelimesi Sasrî, Sasarî, Sasarrî, Sasarrâ,

Sasurâ, Sasurrâ gibi değişik şekillerde telaffuz edilmiş, hatta harflerin noktasız yazılması sebebiyle Sa‘râ, Safrâ ve Mısrî olarak yanlış okunmuş, ancak incelemeler sonucunda doğrusunun Sasrâ olduğu anlaşılmıştır. Ailenin menşei hakkında bilgi bulunmamakla birlikte mensuplarının biyografilerinde rastlanan Rebaî, Tağlibî (bazı kaynaklarda yanlış olarak Sa‘lebî) ve Beledî nisbeleri bu hususta bir fikir vermektedir. Beled, Diyârırebîa bölgesinde Musul civarında bir yerleşim merkezidir. Tağlib ise Rebîa kabilesinin bir koludur. Bunlardan hareketle Tağlib’e mensup olup Beled’de yaşayan ailenin V. (XI.) yüzyıldan önceki bir tarihte Şam’a (Dımaşk) göç ettiği söylenebilir. Biyografik bilgilerden, önce şehrin kuzeydoğusundaki Bâbü Tûmâ bölgesinde, daha sonra ise kuzeybatısındaki Cebelikâsiyûn’un yamaçlarında yerleştiği anlaşılan Benî Sasrâ’nın buralarda aile kabristanları da vardır.

Kaynaklarda V. (XI.) yüzyılın ilk yarısından önce ve IX. (XV.) yüzyıldan sonra hiçbir üyesinin biyografisine rastlanmaması, ailenin en meşhur şahsiyetlerinin bu tarihler arasında yaşadığı fikrini vermektedir. Söz konusu dönemin ilim hayatı ve devlet yönetiminde belli bir ağırlığı olduğu anlaşılan Benî Sasrâ’ya mensup kişilerin zaman zaman Kahire’ye davet edilerek mal varlıklarına el konulması, ekonomik güçlerinin iktidarı rahatsız edecek boyutlara ulaştığını düşündürmektedir. Aile fertlerinin tamamı Şâfiî

mezhebine mensuptur.

Benî Sasrâ ailesinin tanınmış bazı simaları şunlardır:

1. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Sasrâ (ö. 467/1074). Dımaşklı hadis hâfızı Temmâm er-Râzî başta olmak üzere birçok hadisçiden rivayette bulundu. Kendisinden de Hatîb el-Bağdâdî, kızından torunu İbnü'l-Ekfânî gibi âlimler hadis nakletti. İbn Asâkir onun sika* bir râvi olduğunu söylemektedir. 23 Muharrem 467'de (18 Eylül 1074) Dımaşk'ta öldü (İbn Asâkir, XII, 24; Zehebî, el-ʿİber, II, 323; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 100; İbnü'l-İmâd, III, 329).

2. Ebü'l-Berekât Mahfûz b. Hasan b. Muhammed (ö. 545/1151). 465 (1072-73) yılında doğdu. Benî Sasrâ ailesi onun soyundan gelenlerle devam etti. Sasrâ'ya dayanan soy şeceresi şöyledir: Mahfûz b. Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Hüseyin b. Sasrâ. Nasr b. Ahmed elHemedânî'den hadis dinledi. Kendisinden de torunu Ebü'l-Mevâhib ve İbn Asâkir'in oğlu Kāsım rivayette bulundu. İbn Asâkir de ondan Bâbü Tûmâ'daki evinde bir hadis işittiğini söylemektedir. 18 Zilhicce 545'te (7 Nisan 1151) vefat etti ve Bâbü Tûmâ aile kabristanına defnedildi (İbnü'l-Kalânisî, s. 484; İbn Asâkir, XVI, 285; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 267; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 304).

3. Sâinüddin Ebü'l-Ganâim Hibetullah b. Mahfûz b. Hasan (ö. 563/1168). 511'de (1117) Dımaşk'ta doğdu. Kur'an'ı ezberledi. Dımaşk, Mekke ve Medine'de kıraat âlimi Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed b. Tâvûs el-Bağdâdî, Yahyâ b. Bıtrîk, Cemâlülislâm Ebü'l-Hasan Ali b. Müsellem es-Sülemî gibi âlimlerden hadis, fıkıh ve kıraat okudu. Yirmi yaşında iken kadılık yaptı. Dımaşk, Mekke ve Medine'de hadis rivayetinde bulundu. İbnü'l-İmâd onun sâlih ve sika bir kişi olduğunu söylemektedir. Cemâziyelâhir 563'te (Mart 1168) Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbü Tûmâ aile kabristanına defnedildi (Münzirî, III, 241, 533; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 266; İsnevî, II, 143-144; İbnü'l-İmâd, IV, 210).

4. Bahâeddin Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Hibetullah b. Mahfûz (ö. 586/1190). Kur'an ve hadis hâfızı olan Ebü'l-Mevâhib 537'de (1142-43) Dımaşk'ta doğdu. Bağdat, Dımaşk, Halep, Hama, Hemedan, İsfahan, Kudüs, Musul,

Tebriz ve Tikrît gibi şehirlerde dedesi Mahfûz, İbnü'l-Kalânisî, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, İbn Şâtîl ve Nasrullah b. Muhammed el-Massîsî başta olmak üzere birçok âlimden hadis dinledi. Uzun süre ilminden faydalandığı hocası İbn Asâkir'den birçok rivayette bulundu. Oğlu Sâlim ve İbnü'd-Dübeysî gibi âlimler de kendisinden hadis nakletti. İbnü'd-Dübeysî onun sika olduğunu söylemektedir. Zehebî'nin on altı cüz hacminde olduğunu söylediği Muʿcemü'ş-şüyûẖ ile Fezâʾilü's-sahâbe, Fezâʾilü Beyti'l-makdis, ʿAvâlî İbn ʿUyeyne ve Rubâʿiyyâtü't-tâbiʿîn gibi bazı eserler kaleme almış olup bunların günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Dımaşk'ta vefat eden Ebü'l-Mevâhib, Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına (Türbetüssasriyye) defnedildi (İbnü'd-Dübeysî, XV, 169; Münzirî, I, 146-148; İbn Kudâme el-Makdisî, IV, 134-136; Zehebî, el-ʿİber, III, 91-92; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 264-266; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1358-1360; Safedî, XII, 292-294; Yâfiî, III, 432; Süyûtî, s. 482; İbnü'l-İmâd, IV, 285; Îzâhu'l-meknûn, I, 547; II, 130, 196, 509; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 279; Kettânî, s. 99, 159; Müneccid, s. 57).

5. Şemseddin Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Hibetullah b. Mahfûz (ö. 626/1228). Bahâeddin Ebü'l-Mevâhib'in kardeşi olup 530'lu (1135) yıllarda Dımaşk'ta doğdu. İbn Ebû Asrûn'dan Şâfiî fıkhı tahsil etti. Bağdat, Dımaşk, Halep ve Mekke'de babası, dedesi Mahfûz b. Sasrâ, anne tarafından dedesi Ebü'l-Mekârim Abdülvâhid b. Hilâl ve Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî ile Sıbtu'l-Hayyât'ın da aralarında bulunduğu yüzlerce âlimden hadis dinledi. Hocalarının biyografilerini derlediği on yedi cüz hacminde bir eseri olduğu bilinmektedir. Kendisinden Münzirî, Ziyâeddin el-Makdisî ve İbnü's-Sâbûnî gibi meşhur âlimler rivayette bulundu. 23 Muharrem 626'da (22 Aralık 1228) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Münzirî, III, 240-241; Zehebî, el-ʿİber, III, 197; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 282-284; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: 621-630, s. 228-230; Safedî, XIII, 80; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 272; İbnü'l-İmâd, V, 118-119).

6. Emînüddin Ebü'l-Ganâim Sâlim b. Hasan b. Hibetullah (ö. 637/1240). Beş yaşında iken babasıyla birlikte ilim yolculuğuna çıktı. Kur'an'ı ezberledi. Devrinin âlimlerinden Şâfiî fıkhı okudu, ayrıca hadis ve edebiyat dersleri aldı. İbn Münkız ve İbn Şâtîl gibi birçok âlimden hadis dinledi. Kendisinden de Ebü'l-Mehâmid İsmâil b. Hâmid el-Kûsî ve Zekiyyüddin

Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî gibi âlimler rivayette bulundu. Yetim çocukların gözetimi, miras ve sağlık işleri gibi çeşitli kamu hizmetlerinden sorumlu devlet memurluğu görevinde de bulundu. Altmış yaşında iken 3 Cemâziyelâhir 637'de (1 Ocak 1240) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi. Aşağıda 7, 8 ve 9. sıralarda biyografileri verilen üç âlim onun oğullarıdır (Münzirî, III, 533; Zehebî, el-ʿİber, III, 229-230; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 60-61; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: 631-640, s. 306-307; Safedî, XV, 79-80; İbnü'l-İmâd, V, 184).

7. Bahâeddin Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Sâlim b. Hasan (ö. 664/1265). Ebü'l-Yümn el-Kindî

ve Ömer b. Muhammed b. Taberzed'den hadis dinledi. Kendisinden de kardeşinin oğlu kadı Necmeddin Ahmed b. Muhammed ve Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimler rivayette bulundu. Altmış altı yaşında iken 4 Safer 664'te (15 Kasım 1265) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Zehebî, el-ʿİber, III, 310-311; Safedî, XII, 25; İbnü'l-İmâd, V, 316).

8. Şerefeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. Sâlim b. Hasan (ö. 664/1266). Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ömer b. Muhammed b. Taberzed ve Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî'den hadis dinledi. Kendisinden de kardeşinin oğlu kadı Necmeddin Ahmed b. Muhammed rivayette bulundu. Vezirlik ve divan nâzırlığı gibi çeşitli devlet görevlerinde bulundu. Altmış dokuz yaşında iken 11 Şâban 664'te (18 Mayıs 1266) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Zehebî, el-ʿİber, III, 311; Safedî, XVIII, 148; Makrizî, I, 554; İbnü'l-İmâd, V, 316).

9. İmâdüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim b. Hasan (ö. 670/1272). 598 (1201-1202) yılında Dımaşk'ta doğdu. Suriye ve Mısır'da babasından ve Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ömer b. Muhammed b. Taberzed, Ebü'l-Mecd Muhammed el-Kazvînî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden de oğlu Necmeddin, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî ve daha başkaları hadis rivayet etti. Kadılık yanında çeşitli dinî hizmetlerde de bulundu. Bir devlet ve ilim adamı olarak idareciler ve halk nezdinde önemli bir yeri vardı. 20 Zilkade 670'te (18 Haziran 1272) Dımaşk'ta vefat etti ve

Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Zehebî, el-ʿİber, III, 321-322; Safedî, III, 84; Yâfiî, IV, 172; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 237; İbnü'l-İmâd, V, 332-333; Ziriklî, VII, 3).

10. Cemâleddin Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman b. Sâlim (ö. 693/1294). Ebû Muhammed Abdurrahman'ın oğlu olup aile içinde ilminden ziyade aldığı devlet görevleriyle dikkati çekmektedir. 678'de (1279) nâzırü'd-devâvîn olarak görevlendirildi. Ertesi yıl görevden alınarak servetinin çoğuna el konuldu. 682'de (1283) muhtesibliğe getirildi. Bir müddet sonra önceki görevine iade edildi. 687'de (1288) bazı Dımaşk eşrafı ile birlikte saltanat merkezi Kahire'ye çağrıldı. Hil'at ile taltif edilerek geri gönderilen Cemâleddin ömrünün sonuna kadar devlet görevinde kaldı. Amcası Muhammed b. Sâlim'in hadis rivayetiyle tanınan kızı Esmâ (ö. 733/1333) ile evlendi. Muhammed (ö. 717/1318) ve Melke (ö. 749/1348) adlı iki çocukları olduğu bilinmektedir. Babası gibi çeşitli devlet görevlerinde bulunan Muhammed hac için gittiği Mekke'de ölmüş ve orada defnedilmiştir. Annesini örnek alan Melke ise hadis ilimleriyle meşgul olmuştur (Ebü'l-Fidâ, IV, 112, 113; Zehebî, el-ʿİber, IV, 9798; Safedî, VI, 46; Hüseynî, s. 107; Yâfiî, IV, 290-291; İbn Kesîr, XIV, 86; İbn Hacer, I, 359-360; İbnü'l-İmâd, VI, 105; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 63-64).

11. Emînüddin Ebü'l-Ganâim Sâlim b. Muhammed b. Sâlim (ö. 698/1299). 644 (1246) yılında doğdu. 9. sırada biyografisi verilen Ebû Abdullah Muhammed'in oğludur. Reşîd el-Attâr ve Mekkî b. Allân el-Kaysî gibi âlimlerden hadis dinledi. Bir müddet kadılık yaptıktan sonra nâzırü'l-hâs ve vekîlü'l-hâs tayin edildi (691/1292). Amcası İbrâhim'in ölümü üzerine nâzırü'd-devâvîn oldu. 696 (1296-97) yılında Kahire'ye davet edilerek servetinin 60.000 dirhemlik kısmına el konuldu ve son görevinden azledilip tekrar kadılıkla vazifelendirildi. Hazine ve dîvânü'l-kebîr nâzırlığı gibi görevlerde de bulundu. Hayatının sonlarında hacca gitti, dönüşünde her şeyden el çekerek evine kapandı. 18 Zilhicce 698'de (16 Eylül 1299) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Safedî, XV, 90-91; Makrîzî, I, 882).

12. Necmeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Sâlim (ö. 723/1323). Zilkade 655'te (Kasım 1257) doğdu. Ebü'l-Ganâim Sâlim'in kardeşi ve ailenin en meşhur şahsiyetidir. Daha küçük yaşta iken Reşîd el-Attâr'ın ders

halkasına katıldı. Ayrıca babası, amcaları, anne tarafından dedesi Müslim b. Allân ile İbn Abdüddâim ve İbn Ebü'l-Yüsr gibi âlimlerden hadis dinledi. Meşhur Şâfiî fakihleri Firkâh ve Şemseddin el-İsfahânî'den fıkıh ve usul, Şerefeddin Ahmed b. İbrâhim el-Fezârî'den de nahiv okudu. 180 âlimden icâzet aldı. Bir müddet Dîvân-ı İnşâ kâtipliği yaptı ve bu arada hüsn-i hat çalıştı. Sırasıyla Âdiliyye, Emîniyye ve Gazzâliyye medreselerinde hocalık yaptı. 695'te (1295-96) kazasker olan Necmeddin, Dımaşk'ı ele geçiren Gazan Mahmud Han ile yapılan diplomatik görüşmelere katıldı (699/1299-1300). Daha sonra Dımaşk kādılkudâtlığı görevine tayin edildi (702/1302-1303). Bunun yanı sıra öğretim faaliyetlerine de zaman ayırarak Âdiliyye, Nâsıriyye ve Atabekiyye medreselerinde ders vermeye başladığı gibi mensuplarının isteği üzerine Sümeysâtiyye Hankahı'na da şeyhüşşüyûh oldu (716/1316). İbn Teymiyye'ye karşı başlatılan hareketin içinde de yer alan Necmeddin, iktidar tarafından bu âlime gösterilen teveccühü protesto etmek için görevinden istifa etti, ancak istifası geri çevrildi. Şiirle de ilgilenen bu âlime sağlığında ve ölümünden sonra bazı şairler tarafından methiyeler yazıldı. 16 Rebîülevvel 723'te (25 Mart 1323) Dımaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi (Zehebî, el-ʿİber, IV, 40, 51, 66-67; Kütübî, I, 125-127; Yâfiî, IV, 270; Sübkî, IX, 20-22; İbn Kesîr, XIV, 106-107; İbn Kādî Şühbe, II, 249-251; İbn Hacer, I, 263-264; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 258; a.mlf., el-Menhelü's-sâfî, II, 97-99, 384; Nuaymî, I, 132-133; İbnü'l-İmâd, VI, 59; Şevkânî, I, 106-107; Ziriklî, I, 214).

13. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Necmeddin Ahmed (ö. 801/1398-99 [?]). Hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan bu âlim, 786-799 (1384-1397) yılları arasındaki döneme ait Dımaşk tarihini ihtiva eden ed-Dürretü'l-mudîʾe fi'ddevleti'z-Zâhiriyye adlı eseriyle tanınmaktadır. Bu eserin günümüze kadar gelen tek yazma nüshası (Bodleian Library, Laud Or., MS. nr. 112) üzerindeki "Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Necmeddin Ahmed" şeklindeki kayıttan onun ya 12. sırada biyografisi verilen Necmeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed'in ya da yine Mahfûz'un soyundan gelen Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. Hasan'ın (ö. 713/1313) torunu olduğu anlaşılmaktadır. ed-Dürretü'l-mudîʾe'yi İngilizce'ye tercüme edip orijinal metniyle birlikte neşreden (Berkeley 1963) W. Brinner'e göre Necmeddin Ebü'l-Abbas Ahmed'in torunu olması ihtimali daha kuvvetlidir. Yine eserin ihtiva ettiği dönemi göz önüne alan

Brinner, müellifinin 800 veya 801 yılında vefat etmiş olabileceğini düşünmektedir. Müellifin ed-Dürretü'l-mudîe'de yaptığı atıflardan, günümüze kadar ulaşmayan Dürerü'l-efkâr fî garâibi'l-ahbâr adında bir başka eseri daha bulunduğu anlaşılmaktadır (A Chronicle of Damascus 1289-1397, mütercimin önsözü, I, s. VII-XXVI; İbn Hacer, I, 261-262; Brinner, VII/2, s. 190, 193-194).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 484; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, XII, 24; XVI, 285; İbnü'd-Dübeysî, Zeylü Târîhi Bagdâd (Târîhu Bagdâd içinde), Beyrut 1405/1985, XV, 169; Münzirî, et-Tekmile, I, 146-148; III, 240-241, 533; Ebü'l-Fidâ, Târîh, IV, 112, 113; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-hadîs, II, 149-151; IV, 134-136; Zehebî, el-ʿİber, II, 323; III, 91-92, 197, 229-230, 310-311, 321-322, 374; IV, 40, 51, 66-67, 97-98; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 264-267; XXII, 282-284; XXIII, 60-61; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1358-1361; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: 621-630 (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Bağdad 1397/1977, s. 228-230; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 631-640 h. (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Bağdad 1397/1977, s. 306-307; a.mlf., el-Müştebeh, I, 115; Safedî, el-Vâfî, III, 84; VI, 46; XII, 25, 292-294; XIII, 80; XV, 79-80, 9091; XVIII, 148; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 125-127; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Zeylü Tezkireti'l-huffâz, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 107; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cinân, Haydarâbâd 1334-39, III, 432; IV, 163, 172, 270, 290-291; Sübkî, Tabakāt, IX, 20-22; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 143-144; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 86, 106-107; Muhammed b. Muhammed b. Sasrâ, A Chronicle of Damascus 1389-1397 (trc. William M. Brinner), Berkeley 1963, mütercimin önsözü, I, s. VII-XXVI; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I, 554, 604, 882; II, 242; İbn Kadî Şühbe, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 249-251; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 261-262, 263-264, 359-360; IV, 359; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 100, 304, 380; VI, 112, 272, 316; VII, 237; VIII, 36; IX, 258; a.mlf., el-Menhelü's-sâfî, I, 59, 229; II, 97-99, 384; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâẓ

(Ömer), s. 482; Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 132-133; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 329; IV, 210, 285; V, 118-119, 184, 316, 332-333, 418; VI, 59, 105; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, I, 106-107; Brockelmann, GAL, II, 36; Îzâhu’l-meknûn, I, 547; II, 130, 196, 509; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 279; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 214; II, 241; VII, 3; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 301; a.mlf., Aʿlâmü’n-nisâʾ, I, 63-64; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 99, 159; el-Kāmûsü’l-İslâmî, IV, 271; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerrihîne’d-Dımaşkiyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 57, 220; W. M. Brinner, “The Banū Sasrā: A Study in the Transmission of a Scholarly Tradition”, Arabica, VII/2, Leiden 1960, s. 167-195; BSOAS, XXVIII (1965), s. 389.

Cengiz Kallek

BENİN

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı üyesi olan bir ülke.

1975'e kadar adı Dahomey olan Benin Halk Cumhuriyeti (République Populaire du Benin) güneyde Atlas Okyanusu, doğuda Nijerya, batıda Togo ve kuzeyde Burkina Faso ve Nijer Cumhuriyeti'yle sınırlıdır. Yüzölçümü 112.622 km², nüfusu 4.592.000 (1989), başşehri Porto Novo'dur. Önemli şehirleri Kotonu (Cotonou), Abomey, Uida (Ouidah), Cugu (Djougou) ve Saraku (Sarakou) olup fizikî bakımdan küçük, ekonomik bakımdan fakir, siyasî bakımdan ise istikrarsız bir ülkedir.

Fizikî ve Beşerî Coğrafya. Togo ile Nijerya arasına sıkışmış bir ülke olan Benin 125 km. uzunluğunda bir kıyı şeridine sahiptir. Kıyıdan kuzeye doğru gidildikçe doğu ile batı arasındaki mesafe 9. paralelden itibaren birden genişler ve Natitungu dağı hizasında 325 kilometreye ulaşır. Ülkenin en güney noktası ile en kuzey noktası arasındaki uzaklık 700 km. kadardır.

Benin coğrafî bakımdan üç ana bölgeye ayrılır. Bunlardan düz ve kumlu arazilere sahip olan kıyı bölgesi, birbirine kanallarla bağlanmış lagün ve göllerle kaplıdır. Alüvyonlu ve verimli toprakların bulunduğu bir ova görünümünde olan kıyı bölgesinin kuzeydoğusu Nijer ırmağı havzasına doğru alçalırken kuzeybatısı Atakora dağlık kütlesine doğru yükselir. Kıyıdan 50 km. içeride aşınmaya uğramış alçak tepeler görülür. Verimli killi toprakların ve yüksekliği fazla olmayan kesimlerin oluşturmuş olduğu orta bölge bir plato görünümündedir. Göçüklerde geniş bataklıklara rastlanan ve 230 metreye kadar yükselen bu bölgede Abomey, Zagnanado, Ketou, Adekambio gibi yerleşim merkezleri bulunmaktadır. Benin'in kuzey bölgesi, Togo'daki dağ silsilesinin bir devamı olan alçak yükseltili Atakora dağlık kütlesiyle kuzeydoğudaki Nijer düzlüklerinden oluşur.

Benin akarsu bakımından zengin sayılır. Atakora ve Ndali-Bimbereke dağlarından doğan çeşitli akarsuların bir kısmı kıyı bölgesindeki lagün ve göllere dökülürken bir kısmı da kuzeye doğru akarak Nijer ve Olta nehirlerine katılır. Ülkenin en uzun ırmağı olan Ueme (Oueme, 450 km.) ile

So ırmağı sularını Porto Novo yakınlarındaki Nokoue lagününe boşaltırlar. Togo topraklarından doğan Kufe (Couffo) Aheme yakınlarındaki lagüne dökülürken Cugu dağlarından doğan Mono nehri Togo topraklarına girer ve burada denize ulaşır. Volta nehri havzasında Kouande, Kiatiko, Kara, Kopargo, Keran gibi irili ufaklı çok sayıda akarsu batıya doğru akarak Gana topraklarına ulaşır ve Oti nehriyle birleşir. Diğer taraftan Nijer düzlüğünü sulayan Makrou, Alibori ve Sota akarsuları da kuzeye doğru akarak Nijer nehriyle birleşirler.

Muson etkisinden uzak kalan Benin'in kıyı bölgesinde ekvatoral iklim görülür. Yıllık ortalama yağış miktarı ülkenin güneyinde 1300 milimetreye ulaşırken kuzeye doğru gidildikçe düşer. Yağmur mevsimi kuzeyde mayıstan eylüle kadar sürerken güneyde marttan hazirana ve eylülden kasıma kadar devam eder. Güney bölgesinde yıllık ortalama sıcaklık 25-27 derece arasında değişir.

Bitki örtüsü bakımından verimli topraklara sahip olan ülkenin güneyi yağ palmiyesi, hindistan cevizi ve maun ağaçlarıyla kaplıdır. İçerilere doğru gidildikçe arazinin verimliliği düşer ve ormanlık sahalar azalarak savan halini alır. Akarsu kenarları ile Atakora dağlık kütlesinde ormanlara rastlanır. Ülkenin kuzey sınırına yakın bölgelerde Sahel tipi bozkırlar hâkim yer tutar.

Nüfus. Ülkenin 4.5 milyonu aşan nüfusu çeşitli etnik gruplardan meydana gelmiş olup en kalabalık grubu güney ve orta bölgelerde yaşayan Fonlar meydana getirir. Nijerya sınırına yakın bölgelerde Yorubalar, güneydoğu ve güneybatıda

Acalar, Minalar ve Gunlar, kuzeyde Baribalar, Atakora ile Togo arasında Sombalar ve Nijer düzlüklerinde Dendiler yaşarlar. Bunların dışında çeşitli küçük topluluklar ve özellikle kıyı bölgesinde Avrupalılar ile Brezilya'dan geri dönenler de bulunmaktadır. Ehoue ırkının bir kolunu teşkil eden Fonlar Togo sınırına yakın bölgelerde Allada, Abomey ve Porto Novo şehirlerinde toplanmış olup tarım ve ticaretle uğraşırlar. Fonlar ve Yorubalar sömürge döneminde Fransız Batı Afrikası'nın yönetiminde önemli görevler üstlenmişlerdir. Nüfusun dil, din ve etnik bakımdan çeşitlilik arzetmesi ülkede siyasî birliğin sağlanmasını güçleştirmektedir. Batı Afrika'nın

nüfusu en yoğun ülkelerinden biri olan Benin'de kilometrekareye ortalama 34,9 kişi düşmekte ise de güneyde bu oran 120'ye kadar çıkmakta, kuzeyde ise ortalamadan daha aşağıya inmektedir. Doğum oranının binde 51,1 olduğu (1975-1980 ortalaması) ülkede ölüm oranı aynı dönem için binde 24,6 idi.

Benin'de şehirleşme iyice düşüktür ve nüfusun yüzde 84'ü kırsal alanda yaşamaktadır. Gelişmiş şehirler kıyı bölgesindeki başşehir Porto Novo ile Kotonu'dur. Kuzeyde Paraku, orta bölgede tarihî bir şehir olan Abomey önemli merkezlerdendir. Modern bir görünümü olan Kotonu'nun nüfusu 400.000, Porto Novo'nunki de 150.000 civarındadır.

Ülkede başlıcaları Fon, Mina, Yoruba ve Dendi olmak üzere çok sayıda mahallî dil konuşulmaktadır. Bunlardan güneydekiler Eva, kuzeydekiler ise Volta dil grubuna girerler. Resmî dil Fransızca'dır.

Din. Çeşitli mahallî Afrika inançlarının yaşadığı ve fetişizmin yaygın olduğu Benin'de halkın önemli bir kısmı putperesttir. Putperest her kabilenin değişik adlarla anılan ve genellikle insanı veya bir hayvanı temsil eden heykel şeklinde bir fetişi bulunmaktadır. Bütün fetişler kutsallığın sembolü şeklinde görülmezlerse de tabiat güçlerinin basitçe de olsa kutsallaştırılmasını ifade ederler. Ayrıca yaratıcı ve evreni düzenleyici bir yüce varlık inancına da rastlanır.

Ülkedeki nüfusun dinlere göre dağılımını kesin şekilde tesbit etmek mümkün olmamıştır. 1964 tarihli bir kaynak (The Muslim World, II/8, s. 7) nüfusun % 60'ının müslüman, % 11'inin hıristiyan ve kalanın da putperest olduğunu belirtmektedir. Fakat daha yeni kaynaklar müslüman nüfusu % 15 ile % 40 arasında değişen oranlarda göstermektedir.

Benin'e çeşitli yollarla giren İslâmiyet önce ülkenin kuzeyinden nüfuz etmeye başladı. Mali İmparatorluğu XIII. yüzyılda Songay bölgesinde bir ticarî koloni oluşturdu ve İslâmiyet'in bu bölgede yayılmasında etkili oldu. Buradaki müslümanlar Batı Afrika sahillerindeki ülkelere ticarî kervanlar kaldırarak kuzeyden tuz ve diğer ürünlerle birlikte kölelerin güneye, güneyden de kola, altın ve başka malların Nijer ülkelerine taşınması yoluyla bölgeler arası ticarette önemli rol oynadılar. Böylece ülkenin kuzeyini

güneye bağlayan kervan yolları üzerinde teşekkül eden şehirlerdeki müslüman tüccarlar İslâmiyet'in buralarda tanınıp yayılmasını sağladılar. Mahallî önderlerin İslâm'a girmeleri ve müslümanların yerli kadınlarla evlenmeleri de İslâm dininin yayılmasında etkili olmuştur.

Benin'de İslâmiyet'in yayılmasında etken olan bir diğer gelişme, XVII. yüzyılın başlarında Songay Devleti'nin Faslılar tarafından ortadan kaldırılması üzerine bir grup müslümanın ülkenin kuzey bölgelerine gelip yerleşmesidir. Bugün ülkede yaşayan Dendiler'in ataları Songay'dan gelen müslümanlardır. XX. yüzyılın başlarında yapılan bir sayıma göre 16.000 Dendi'den 10.000'inin müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Önemli ticaret merkezleri olan Cugu, Paraku ve Nikki'de yaşayan Dendiler tarih boyunca müslüman Hevsalar'la münasebet halinde bulunmuşlar, onların kültür ve dillerinden etkilenmişlerdir. Diğer taraftan XVIII. yüzyılda doğu ve kuzeydoğu taraflarından Benin'e gelen ve asıl meslekleri çobanlık olan Pöller de ülkenin orta bölgesine yerleşerek önemli bir müslüman topluluğu meydana getirdiler. Ayrıca Borgu ve civarında yaşayan Baribalar'ın bir kısmı da XIX. yüzyılda İslâm'a girdiler. Benin'in güneyine İslâmiyet'i getirenler Nijerya'dan Porto Novo, Uida ve Kotonu'ya ticarî mal taşıyan müslüman Yoruba tüccarları olup bazıları burada kalarak İslâm'ın yayılmasında rol oynadılar. XIX. yüzyılın ortalarında Brezilya'dan geri dönen bir grup müslüman da ülkede İslâm'ın yayılmasına hizmet etti. Ayrıca Nijerya'dan ülkeye gelen çeşitli tarikatlara mensup mürşidler bazı şehirlerde zâviyeler kurarak İslâm'ın özellikle güney bölgelerde kökleşmesine önemli katkıda bulundular.

Benin'deki müslümanlar Mâlikî olup çoğu Ticâniyye ve Kadiriyye tarikatlarına mensupturlar. Kuzeydeki müslümanlardan bir kısmı Hamâliyye tarikatına mensup iseler de bunların sayısı fazla değildir. Değişik tarikatlara girmiş olanlar arasında anlayış farklılığı bulunduğu gibi uygulamadaki din ile kitabî din arasında da bazı farklılıklar vardır.

Eğitim ve Kültür. Benin'de eğitim devletin kontrolünde olup laik nitelikli ve parasızdır. İlk öğretim beş, orta öğretimin birinci dönemi dört, ikinci dönemi üç yıldır. Öğrenciler orta öğretimde yılda dokuz ay öğrenim, üç ay da askerî ve ideolojik uygulama görürler. UNESCO'nun verdiği rakamlara göre yetişkinlerin % 74,1'i okuma yazma bilmemekte, okuma çağındaki

çocukların da ancak % 59'u (1986) ilk okula gidebilmektedir. Orta okullara giden öğrenciler ise bu yaş grubu içerisinde % 19'dur. UNESCO 1986 yılında ülkenin kuzey bölgesinde altmış yedi yeni okul açmak için büyük bir projeyi uygulamaya koymuş bulunmaktadır. Ülkenin tek üniversitesi 1970 yılında açılmış olan Benin Üniversitesi'dir.

Ekonomi. Ülkenin ekonomisi tarıma dayalıdır. Yaklaşık 800.000 hektarlık bir arazi üzerinde tarım yapılmakta ve çalışan nüfusun üçte ikisi tarım sektöründe istihdam edilmektedir. 1985 rakamlarına göre yılda 425.000 ton mısır, 708.000 ton manyok, 776.000 ton yer elması, 78.000 ton darı üretilmektedir. Ülkenin güney ve orta kesimlerinde çok miktarda yağ palmiyesi yetiştirilir ve elde edilen palmiye yağı ihraç edilir; hindistan cevizi, kene otu ve yer fıstığı gibi temel ürünler de diğer ihraç maddelerini oluşturur. Keten, tütün ve kahve üretimi varsa da büyük bir öneme sahip değildir. Manyok ve mısır üretimi giderek artmaktadır.

Hayvancılık daha çok ülkenin kuzeyindeki dağlık bölgelerde geleneksel

yöntemlerle yapılmakta ve 1985 rakamlarına göre 925.000 büyük baş, 2.2 milyon da küçük baş hayvan yetiştirilmektedir. Benin'de hayvancılığın ve tarımın geliştirilmesi için Avrupa Gelişme Fonu, Arap Kalkınma Bankası, İslâm Kalkınma Bankası ve Afrika Kalkınma Bankası gibi milletlerarası finans kuruluşları kredi desteği sağlamaktadırlar. Akarsularda ve lagünlerde balıkçılık yapılıyorsa da lagünlerin tuzlu su ile dolması balıkçılığı olumsuz yönde etkilemektedir. Deniz balıkçılığı fazla gelişmiş değildir.

Madenler açısından pek zengin olmayan ülkenin Atakora dağlık kütlesinde fosfat, az miktarda altın, titan, demir ve krom yatakları bulunmakta, özellikle çimento üretimi amacıyla kireç taşı çıkarılmaktadır. 1980'den sonra Kotonu açıklarında Sémé'deki petrol sahasında bir Norveç şirketi tarafından açılan ve günde 10.000 varil petrol üretilen iki kuyudan ülke ihtiyacının üç mislinden fazla petrol çıkarılmaktadır.

Ülkede endüstri çok zayıf olup başlıca ihraç maddelerini teşkil eden yağ palmiyesi, hindistan cevizi, mısır ve keten gibi ürünlerin işlendiği bazı imalâthaneler bulunmaktadır. Bununla birlikte endüstri sektörünün millî gelir içerisindeki payı 1965-1966'da % 5 iken 1984'te % 14'e yükselmiştir.

Son yıllarda dışarıdan sağlanan kredilerle tekstil, balıkçılık ve palmiye yağı alanlarında yatırımlar yapılmıştır. Büyük kapasiteli sanayi işletmeleri devletin elindedir.

Taşımacılık alanında ülkenin alt yapısı nisbeten iyidir. İnşasına sömürge döneminde başlanan demiryollarının toplam uzunluğu 980, karayollarının ise 5200 kilometreye ulaşmıştır. Kotonu'dan Paraku'ya kadar döşenen demiryolunun Nijer'e ulaştırılmasına çalışılmaktadır. Burkina Faso, Nijer ve Nijerya'ya uzanan karayollarından transit ticarette istifade edilmektedir. Deniz taşımacılığında Kotonu Limanı, hava taşımacılığında da Porto Novo'daki havaalanı önemli yere sahiptir.

Ticaret ve ödemeler dengesi devamlı açık veren Benin, dış ticaretini komşuları ve Avrupa ülkeleriyle yapmaktadır. Dışarıdan makine, kimyevî malzeme, petrol ürünleri, tütün ve hububat satın alırken dışarıya sadece bazı tarım ürünlerini satabilmektedir. Buna karşılık dışarıda çalışan Beninliler'in ülkelerine gönderdikleri döviz önemli bir gelir kaynağı teşkil etmektedir. Ülkedeki iktisadî istikrarsızlık ve çözümü zor problemler, siyasî istikrarsızlıkların da başlıca sebebi olmaktadır.

Tarih. Benin'in kuzey bölgesinde yaşayan kabilelerin tarihi derlenmiş değildir. Kıyıya yakın bölgelerdeki Fonlar'ın ve diğer kabilelerin tarihi, Avrupalılar'ın bu kıyılara ulaştıkları XV. yüzyılın sonlarından itibaren bilinmektedir. Portekizli denizciler Benin kıyılarına geldiklerinde buralarda Fonlar tarafından kurulmuş Allada, Adjatché ve Dahomey adlarında üç krallık bulunuyordu. Bunlardan Dahomey Krallığı en ünlüsü olup Fransız sömürgecileriyle uzun zaman mücadele etmiştir. XVII. yüzyılın başlarında ciddi bir varlık gösteren Dahomey Krallığı kısa zamanda genişledi ve etraftaki kabilelere boyun eğdirdi. Ülkenin sınırlarını genişleten Kral Dakadonou'nun oğlu Ouegbadja da (1645-1685) Dahomey'i daha güçlü bir devlet haline getirdi ve köle, altın ticareti ve dinî amaçlarla kıyı bölgesine gelen Avrupalılar'la ilişki kurdu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında kıyı bölgesi, özellikle İngilizler'le Fransızlar'ın etkin olduğu köle ticaretinde en önemli yerlerden biri idi. Ouegbadja'nın yerine geçen Kral Agaca (1708-1732), Fransızlar tarafından inşa edilen kalelerin bulunduğu Allada ve Uida şehirlerini ele geçirdiyse de kuzeydeki Oyo Krallığı'nın saldırılarına dayanamadı ve Dahomey topraklarının bir kısmı bu devletin eline geçti.

Kıyı bölgesinde kaleler ve çiftlikler kuran Fransızlar'ın etkisi, köle ticaretinde Avrupalılar'a birtakım kolaylıklar sağlayan Kral Agaca sayesinde giderek arttı. Kral Gezo'nun (1818-1858) iktidara gelmesine kadar Dahomey'de çeşitli karışıklıklar yaşandı ve ülke köle ticareti sebebiyle güçsüzleşti. Gezo, ülkesini Oyo Krallığı'nın vesayetinden kurtararak kuzeye doğru genişletti. Yeni tarım ürünlerinin yetiştirilmesini sağlamaya çalıştı. 1840'tan itibaren İngiltere ile Fransa arasında bir çatışma konusu olan Grand Popo ve Uida'ya Fransızlar'ın yerleşmeleri Kral Gezo zamanına rastlar. 1851'de Fransa ile Gezo arasında yapılan antlaşmayla Fransa bazı ticarî imtiyazlar kazandı. Gezo'nun yerine geçen Glélé (1858-1889) zamanında Fransızlar Kotonu ve Agu'ya da yerleştiklerinden bölgedeki nüfuzları giderek arttı. Mayıs 1868 tarihli Kotonu Antlaşması ile Fransa'nın Benin kıyılarında geniş haklar elde etmesi ve buradaki nüfuzunun artması İngiltere'nin protestosuna yol açtı ve bu sebeple bazı çatışmalar çıktı. 1882'de Porto Novo ve Kotonu üzerinde himaye idaresi kuran Fransa, Berlin Kongresi'nden sonra mahallî yöneticilerle yaptığı bazı anlaşmalarla bölgedeki gücünü arttırdı ve bölgeyi fiilen işgale yöneldi. Fakat Fransa'nın işgalci ve sömürgeci tavrını protesto eden Kral Behanzin silâhlı mücadeleye başladı. 1893'te Dahomey Krallığı'nın merkezi Abomey'e giren Fransız birlikleri Kral Behanzin'in iktidarına son vererek ülkeyi sömürgelerine kattılar. Önce Martinik adasına, sonra da Cezayir'e sürgüne gönderilen Behanzin 1906 yılında burada öldü.

1904 yılında Fransız Batı Afrikası'na katılan Dahomey, sömürge yönetimi altında idarî bakımdan üç bölgeye ayrıldı. Fransa'nın buradaki temsilcisi, Porto Novo'da oturan ve geniş yetkilerle donatılmış bulunan genel vali idi. Ülkenin yönetiminde, genel valinin başkanlığı altında kurulan idare meclisi 1946 yılına kadar en yüksek organ olma durumunu korudu. Ülkenin üç önemli şehri Porto Novo, Uida ve Kotonu'da da belediye teşkilâtları kurulmuştu. Savaştan sonra yönetimde daha geniş yetkilere sahip ve üyeleri seçimle gelen bir genel konsey kuruldu. Bu konsey Fransız Batı Afrikası'nın başşehri Dakar'daki meclise beş, Paris'teki Fransız Birliği Meclisi'ne de iki temsilci gönderiyordu.

Dahomey sömürge yönetimi altında iken I. Dünya Savaşı yıllarında, 1923'te ve 1936'da ülkenin çeşitli yerlerinde karışıklıklar ve bazı ayaklanmalar meydana geldi. XX. yüzyılın başlarından itibaren mahallî

basının doğuşu ile birlikte milliyetçi nitelikte gösteriler giderek yoğunluk kazandı. 1921'de çıkmaya başlayan La Guide du Dahomey adındaki mecmua ile bu tarihten itibaren artan basın cemiyetlerinin sömürgecilerin yolsuzluklarına karşı yürüttükleri mücadele, ülkenin siyasî ve sosyal tarihinde önemli birer etken oldu.

II. Dünya Savaşı yıllarında Fransız Batı Afrikası ile beraber müttefiklere bağlı kalan ülkede savaştan sonra ilk defa kurucu meclis seçimleri yapıldı (Ekim 1945). Nisan 1947'de ülkenin ilk siyasal partisi olan Union Progressiste Dahoméenne kurulduysa da birkaç ay sonra partinin güçlü isimlerinden M. Ahomadegba'nın Bloc Populaire Africaine'ı kurmak için ayrılması üzerine bazı siyasî karışıklıklar ortaya çıktı. M. Apithy de Dahomey İlerici Birliği'nden 1951'de ayrılarak

Parti Republicain du Dahomey'i kurdu. Bunlardan başka yine 1950'li yılların başlarında ülkenin kuzeyinde M. Hubert Maga'nın öncülük ettiği bazı siyasî gruplaşmalar oldu ve 1953'te Mouvement Démocratique Dahoméen adlı parti kuruldu; daha sonra da Rassemblement Démocratique Dahoméenne adını aldı. 1955'te kurulan Union Démocratique Dahoméenne Apithy'nin liderliğindeki Parti Republicain du Dahomey ile Maga'nın liderliğindeki Rassemblement Démocratique Dahoméenne'nin yanında üçüncü güç olarak ülkenin siyasî hayatında önemli rol oynadı.

1958'de Fransız Topluluğu'na katılmayı kabul eden ülke topluluk içerisinde özerklik elde etti; 1960 Ağustosunda ise Fransa'dan tam bağımsızlığını aldı ve topluluktan ayrıldı. Yeni anayasanın yürürlüğe girmesinden sonra aralık ayında yapılan seçimleri Maga'nın Dahomey Birlik Partisi kazanarak iktidara geldi ve Maga cumhurbaşkanı, Apithy de yardımcısı oldu. Maga yönetiminin tek parti kurma yolundaki otoriter davranışları ve ekonomik durumun bozulması, kabileler arasında rekabet ve ordu ile sendikaların memnuniyetsizliği karışıklıkların çıkmasına yol açtı. Maga Ekim 1963'te askerî bir darbe ile yönetimden uzaklaştırıldı ve iktidarı Albay Christophe Sogo ele geçirdi. Bağımsızlıkla beraber Dahomey ciddi bir siyasî istikrarsızlık içine düştü. Ülkede istikrarsızlıkların en yoğun olduğu 1960-1972 yılları arasındaki dönemde altı hükümet darbesi gerçekleştirildi. Siyasî karışıklıklarda en önemli rolü iktisadî istikrarsızlıklar ile etnik ve kültürel ayrılıklar oynadı. Ekim 1972'de Yarbay Mathieu Kerekou'nun

gerçekleştirdiği silâhlı darbe, 1970 seçimleri sonunda kurulan "kolektif liderlik" sistemini ortadan kaldırdı ve Kerekou ülkenin tek hâkimi oldu. Kerekou iktidarı ile başlayan yeni dönemde milliyetçiliğe ve Fransız çıkarlarıyla çatışan bir politika izlenmesine özen gösterildi. Mart 1974'te Kerekou Fransızlar'ın mülkiyetindeki iş yerlerine el koydu ve ardından Marksist-Leninist ideolojinin resmî ideoloji olarak kabul edildiğini ilân etti. Bazı şirketleri, bankaları, okulları ve hizmet kuruluşlarını millîleştirdi. Yargı sistemini yeniden teşkilâtlandırdı. Dinî ve ahlâkî inançların toplum üzerindeki etkilerini azaltmaya çalıştı. Eski politikacıları tamamen etkisiz hale getiren Kerekou, tek partiye dayalı Parti de la Révolution Populaire du Bénin otoriter bir rejim kurdu ve ülkenin adını 1975'in sonunda Benin Halk Cumhuriyeti olarak değiştirdi. Fransa ile ilişkilerin bozulduğu Benin'de bu devletin etkisi iyice azaltıldı ve askerî iş birliğine de son verilerek gönüllülerden oluşan bir ordu kuruldu.

1972'den bu yana iktidarda bulunan Kerekou Ağustos 1977'de yeni bir anayasayı yürürlüğe koydu. Bu anayasaya göre yasama 336 üyeli Assemblée Nationale Révolutionnaire'e bırakıldı. Bu meclisin üye sayısı 1984'te 196'ya indirildi. 18 Haziran 1989 tarihinde tek parti listesiyle gidilen seçimler sonunda teşekkül eden meclis, Kerekou'yu, beş yıllık süre için yeniden devlet başkanlığına getirdi (2 Ağustos 1989).

Tarıma dayalı üretime önem veren Kerekou yönetimi, 1980'den sonra yabancı özel yatırımları ülke dışına çıkardı ve merkezî planlamaya dayalı bir ekonomik yapı kurdu. 1984'ten itibaren IMF ve Dünya Bankası ile "stand by" görüşmelerini sürdürdü. Özellikle sosyalist ülkelerle olan ilişkileri geliştirdi. Fransa ile bozulan ilişkiler, Fransa'da sosyalist partinin iktidara gelmesinden sonra düzelmeye başladı ve 1983 yılında Fransa Cumhurbaşkanı F. Mitterand Benin'i resmen ziyaret etti. Aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri ile diplomatik ilişkiler kuruldu ve Benin yeniden Batı'ya yönelmeye başladı. Kerekou yönetimindeki Benin ciddi ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya kaldı. Kerekou 1986 yılında dış yardım bulmak amacıyla bazı Batı ülkelerini ziyaret etti ve Fransa ile Sovyetler Birliği'nden askerî ve ekonomik yardım temin etti. 1983 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye oldu.

BİBLİYOGRAFYA

P. Marty, Etudes sur L'Islam en Dahomey, Paris 1926, s. 1-19, 20-28, 156-172; R. Cornevin, Histoire du Dahomey, Paris 1962, s. 14-17, 239, 446-486, 509-529; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 165-166; J. Murray, Cultural Atlas of Africa, Oxford 1981, s. 145-147; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 172-174; “Muslims in Dahomey”, The Muslim World, II/8, Karachi 1964, s. 7; Martin Staliland, “The Three-Party System in Dahomey: I, II”, JAfr.H, XIV/2 (1973), s. 291-312; XIV/3 (1973), s. 481-504; Michel Removille, “Dahomey”, EAm., VIII, 395-396; Melville J. Herskovits, “Dahomey”, EBr., VI, 987; J. Lombard, “Dahomey”, EI² (Fr.), II, 95-96; “Dahomey”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 631-634; P. Decraene, “Dahomey” EUn., V, 307-312; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Roland Oliver), London 1981, s. 224-225.

Davut Dursun

BENNÂ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمد البنّاء)

Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ (ö. 1117/1705)

Kıraat ve hadis âlimi, Nakşibendî şeyhi.

Mısır'ın liman şehirlerinden olan Dimyat'ta doğdu. Tahsil hayatının ilk devresini Kur'an'ı ezberleyerek ve muhitin ileri gelen âlimlerinden çeşitli konularda dersler alarak burada geçirdi. Doğduğu yere nisbetle Dimyâtî diye de meşhur olan Bennâ tahsilini ilerletmek üzere Kahire'ye gitti. Sultan b. Ahmed el-Mezzâhî ve Nûreddin eş-Şebrâmellisî'nin derslerine devam ederek her ikisinden kıraat, hadis ve fıkıh okudu. Ayrıca Nûreddin el-Üchûrî, Şehâbeddin el-Kalyûbî, Şemseddin el-Bâbilî gibi âlimlerin hadis derslerinden de faydalandı.

Bennâ kıraatteki senedinin, İbnü'l-Cezerî'ye ait Tayyibetü'n-Neşr'i kendisinden okuduğu Şebrâmellisî yoluyla kesintisiz olarak İbnü'l-Cezerî'ye ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e ulaştığını söylemekte, senette yer alan hocaların adlarını da zikretmektedir (İthâfü fuzalâʾi'l-beşer, I, 79-80).

Kaynaklarda Bennâ'nın üç Hicaz seyahatinden söz edilerek bunlardan ilkinde Burhâneddin el-Kûrânî'den hadis dersleri aldığı ve bu seyahatten Dimyat'a dönüşünde şöhretini sağlayan İthâfü fuzalâʾi'l-beşer adlı eseriyle diğer bazı kitaplarını yazdığı, ikinci seyahatinde ise Hicaz'dan Yemen'e geçerek bu yörenin meşhur Nakşibendî şeyhi Ebü'l-Vefâ Ahmed b. Acîl el-Yemenî ile buluştuğu zikredilmekte ise de (meselâ bk. Cebertî, I, 142), gerek adı geçen şeyhin 1074'te (1664) vefat ettiği (bk. Muhibbî, I, 346-347), gerekse bizzat kendisinin İthâfü fuzalâʾi'l-beşer'in mukaddimesinde bu eseri 1082'de (1672) yaptığı hac görevi vesilesiyle Medine'de kıraat ilmiyle meşgul bazı dostlarının teşviki üzerine yazdığını belirtmesi göz önünde bulundurulursa, sözü edilen eseri ilk hicaz seyahati dönüşünde

yazdığı ve Yemen'e ikinci hac seyahati sonunda gittiği şeklindeki bilgilerin tarih sıralamasının doğru olmadığı görülmektedir. Bennâ'nın ilk Hicaz seyahatini 1664'ten önce yaptığı, buradan Yemen'e geçip Beytü'l-Fakīh adıyla bilinen beldede Ahmed b. Acîl'e intisap ederek bir süre hizmetinde bulunduğu, kendisinden hadis ve tarikat zikirleri öğrenip icâzet aldıktan sonra şeyhinin artık memleketine dönmesini

ve irşad görevini üslenmesini istemesi üzerine Mısır'a gelerek irşad, tedris ve muhtemelen bazı eserlerini telif çalışmasına başladığı anlaşılmaktadır. İkinci Hicaz seyahati ise bizzat kendisinin 1672'de gerçekleştiğini belirttiği hac seyahatidir ve meşhur eseri İthâfü fuzalâʾi'l-beşer'i bu seyahatten döndükten sonra yazmıştır.

İkinci hac dönüşünden sonra bir sahil kasabası olan İzbetülburc'da yerleşen Bennâ, bir yandan Nakşibendî şeyhi olarak irşad görevine ağırlık verirken diğer yandan bilhassa kıraat ve hadis alanlarında pek çok talebe yetiştirdi.

Bennâ, üçüncü defa hac için gittiği Mekke'den Medine'ye dönüşünde hastalanarak 3 Muharrem 1117'de (27 Nisan 1705) vefat etti ve Bakīʻ Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. İthâfü fuzalâʾi'l-beşer fi (bi)'l-kırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer. Müntehe'l-emânî ve'l-meserrât fî ʿulûmi'l-kırâʾât adıyla da bilinen eser, Bennâ'nın ilm-i kırâat alanındaki üstünlüğünün açık belgesi niteliğinde olup meşhur on imamın kıraatlerine ilâve olarak İbn Muhaysın, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve Aʻmeş'in kıraatlerini de ihtiva etmektedir. Eserin giriş bölümünde on dört imamla râvileri ve tarikleri hakkında bilgi verilmiş, ayrıca Hz. Osman'ın mushaflarındaki yazı kaideleri, kıraat âdabı gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra kıraat usullerine geçilerek dil ve isnad açısından açıklamalar yapılmış, bundan sonra da teker teker sûreler ele alınarak kıraat farklılıkları izah edilmiştir. Eserde yeri geldikçe sûrelerdeki âyetlerin sayısından, âyetler içindeki resm-i hatla ilgili özelliklerden, farklı okuyuşların sebep olduğu mâna ayrılıklarından ve fıkhî meselelerden de söz edilmiştir. Eser tek cilt halinde İstanbul'da (1285) ve Ali Muhammed ed-Dabbâʻın tahkikiyle Kahire'de (1359), iki cilt olarak da Şâban Muhammed İsmâil'in tahkikiyle Beyrut'ta (1407/1987) basılmıştır. 2. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî ʿale'l-Varakāt. Usûl-i fıkha dair olan

bu eser (bk. el-VARAKĀT). Kahire'de neşredilmiştir (1303, 1326, 1332). 3. Beyânü's-sahîh ve'l-muʿtemed. Yazma bir nüshası Patna'da Hudâbahş Kütüphanesi'ndedir (nr. 96, 9 varak). 4. Habvetü's-selâm (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 287). 5. Manzûmetü yâʾâti'l-izâfe (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 292). 6. ez-Zehâʾir ve'l-mühimmât fîmâ yecibü'l-îmânü bihî mine'l-mesmûʿât. Kıyamet alâmetlerine dairdir. 7. Muhtasarü's-Sîreti'l-Halebiyye (bk. İNSÂNÜ'l-UYÛN). 8. es-Sırrü'l-müfîz fi'smihî teʿâlâ ʿazîz. 9. Nuhbetü'r-resâʾil ve bulgatü'l-vesâʾil fî şerhi'l-hurûf ve'l-esmâʾ (Bennâ'nın diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 454).

BİBLİYOGRAFYA

Bennâ, İthâfü fuzalâʾi'l-beşer (nşr. Şâban Muhammed İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 6365, 79-80; a.e., nâşirin mukaddimesi, I, 43-59; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, I, 346-347; Muhammed b. Tayyib el-Kādirî, Neşrü'l-mesânî (nşr. Muhammed Haccî - Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1403/1982, II, 392-393; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 141-142; Serkîs, Muʿcem, I, 885; Brockelmann, GAL, II, 327; Suppl., II, 454; Îzâhu'l-meknûn, I, 20, 540; II, 571, 630; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 167-168; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 299; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 71; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 365; el-Fihrisü'ş-şâmil (mahtûtâtü't-tecvîd), Amman 1986, II, 434; A. Jeffery, "al-Dimyātı", EI² (İng.), II, 293.

Tayyar Altıkulaç

BENNÂ, Hasan b. Ahmed

(bk. HASAN el-BENNÂ)

BENNÂK

بناك

Osmanlılar'da evli aile reislerinden alınan şahıs vergisi.

Kelimenin menşei tam olarak bilinmemektedir. Benlek (بنلك), benlâk (بنلاك) ve bennâk (بناك) imlâsıyla yazılan kelimenin aslı hakkında değişik görüşler bulunmakla birlikte son zamanlarda yapılan bir araştırmada bunun Farsça asıllı olduğu, bil ve -nâk'ten türediği, Türkçe'ye önce belnâk şeklinde girdiği, daha sonra ses değişmesine (belnâkbenlâk bennâk) uğradığı ve "toprağı belleyen, toprakla uğraşan" anlamına geldiği açıklanmaktadır (Bazin, XVI, 129-130). Gerçekten de Osmanlılar'da toprağı sürüp işleyebilecek güçte evli erkeklerden alınan bir vergi olması bu fikri destekler mahiyettedir.

Osmanlılar'da vergiye esas olan üniteye "hâne" denirdi. Hâneyi ise evli olan aile reisi teşkil eder, eğer elinde çok az toprak varsa veya hiç toprağı yoksa bu gibi evli şahıslar bennâk kaydedilir ve belirli bir vergi öderlerdi. Tahrir defterlerinde "mücerred" olarak belirtilen bekârlar evlenince derhal bennâk olarak belirtilir, alınan vergi de bu yeni duruma göre ayarlanırdı. Bennâkler "ekinlü" ve "caba" olarak iki kategoriye ayrılırdı. Ekinlü bennâk, kanunnâmelere göre, elinde "nîm çift" yani yarım çiftlikten daha az toprak bulunanları ifade ederdi. Bir çift veya çiftlik, iyi bir yer için altmış dönüm olduğuna göre bennâklerin elindeki toprak miktarı otuz dönümden daha azdı. Fakat bu ayırım toprakları verimli veya nüfusa göre işlenecek toprağı fazla olan bazı sancaklarda yapılmaktaydı. XV. yüzyıla ait Aydın tahrir defterlerinde bennâk yerine "çiftli kara" ve "caba kara" tabirleri kullanılmıştı (BA, TD, nr. m. 1/1; BA, MAD, nr. 232). XVI. yüzyıla ait defterlerde "kara", bekâr nüfusu ifade eden mücerred ile birleştirilmiş, evliler ise bennâk adı altında kaydedilmişti (BA, TD, nr. 148). İşleyecek toprağı bulunmayan caba bennâkler genellikle başkalarının toprağında toprak işçiliği yaparlar veya sipahiden tapusuz olarak aldıkları küçük toprakları işler ve karşılığında dönüm resmi verirlerdi. XV. yüzyıla ait Ankara defterinde "caba bennâk" yerine "cebelü bennâk" tabiri

kullanılmıştır. Muhtemelen bunlar, sipahinin sefere götürmekle yükümlü olduğu timarı toprağındaki cebelü adı verilen askerlerin esasını teşkil etmekte idiler (BA, MAD, nr. 9). Karaman kanununda ise caba, babasının yanında çalışan evlenmemiş reşid şahısları göstermekte ve "kara" karşılığı kullanılmaktaydı.

Bennâk kayıtlı olanlar ister ekinlü olsun ister caba olsun, timar sahibine bağlı raiyyet* statüsünde idiler ve vergilerini de ilgili timar sahibine vermekteydiler. Ancak bu, timar sahibine tam bir bağlılık mecburiyetini göstermezdi. Zira bunlar şahsî vergilerini, yani bennâk vergilerini defterde yazıldıkları yerin sipahisine ödedikten sonra bir başka sipahinin toprağında da çalışabilirlerdi. Dolayısıyla bennâk resmi tam mânasıyla bir şahsî vergi, raiyyet vergisi olma özelliği taşımaktaydı. Bazı kanunnâmelerde ise bu vergi "baş hakkı" olarak belirtilmektedir. Hiç toprağı bulunmayan evli şahıslardan vergi alınması bu kaydı doğrular. Defterlerde mücerred kayıtlı olup 6 akçe vergi veren bekârlar evlendikleri takdirde derhal bennâk yazılırlar ve bu yeni durumun gerektirdiği vergiyi öderlerdi. Boşanma durumunda bunlar yeniden mücerred olarak belirtilirdi. İslâmiyet'i kabul eden bir gayri müslim ise eskiden ödediği ispenç yerine bennâk resmi ödemekle yükümlü tutulurdu.

Bennâk kayıtlı raiyyet toprağa sahip olması halinde hem bennâk resmini hem de toprağın ve yetiştirdiği mahsulün öşürünü ödemekle mükellefti. Elindeki toprak miktarı bütün çift veya yarım çift olursa bir sonraki tahrire kadar bennâk

resmini toprağa ait vergilerle birlikte vermeye devam ederdi. Tahrir yapılıp toprak kendi üzerine kaydedilirse o vakit bennâk resmi ödemekten kurtulur, çift veya nîm çift resmini, yetiştirdiği mahsulün öşürünü verirdi. Toprağı olmayan konar göçer yörüklerin evli olanları da bennâk kaydı ile belirtilir, bunlardan da takdir edildiği miktarda bennâk resmi alınırdı. Öte yandan herhangi bir âfet sebebiyle çiftini bırakmak zorunda kalan raiyyetin yeri sipahi tarafından bir başkasına verildiğinde ondan sadece bennâk resmi istenirdi.

Fâtih kanununa göre bennâk resmi üç hizmet karşılığı bir vergi sayıldığı için 6 veya 9 akçe idi. Şüphesiz 6 akçe caba, 9 akçe ise ekinlü bennâk için

takdir edilmişti. Ancak bu üç hizmetin neler olduğu konusunda bir açıklık yoktur. Bennâk resmi her yerde aynı değildi ve ayrıca asırlara göre de bazı farklılıklar göstermekteydi. Bolu kanununa göre caba bennâk 6 akçe, çiftlü bennâk 12 akçe verirdi. Ordu yöresinde XV. yüzyılın ikinci yarısında, eş anlamda kullanılan ekinlü ile bennâkten 13 akçe, cabadan ise 8 akçe alınırdı. XVI. yüzyılda ekinlü bennâkten alınan vergi 18'e, cabadan alınan vergi 13 akçeye yükselmişti. Paşa livâsında 1455'te bennâk resmi 10 akçeydi. XV ve XVI. yüzyıllarda Batı Anadolu ve Trakya kesiminde genellikle caba bennâkten 9 akçe, ekinlüden 12 akçe alınıyordu. Fakat bazı sancaklarda bu ayırım mevcut olmayıp bennâk resmi 12 akçe idi. Orta ve doğu bölgelerindeki sancaklarda ise caba için 12-15 akçe, ekinlü için 18 akçe takdir edilmişti. XVIII. yüzyılda bu vergi caba için 12, ekinlü için 18 akçe idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. m. 1/1, 23, 148, 165; BA, MAD, nr. 9, 14, 232, 241; Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, s. 16, 29; Barkan, Kanunlar, s. 2, 8, 9, 22, 29, 33-36, 48, 63, 66, 132, 158-159, 174, 176, 181, 188, 193, 196, 198, 216, 238, 253, 326-327, 333, 390; Hadiye Tuncer, Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Hukuku, Ankara 1962, s. 259, 282, 406, 458, 472, 484-485, 507; Code de Lois coutumières de Mehmed II; Kitāb-ı qavānīn-i Osmānī (nşr. N. Beldiceanu), Wiesbaden 1967, vr. 14ª, 25ª-b; N. Beldiceanu - I. Beldiceanu - Steinher, Recherches sur la province de Qaraman au XVIe siècle, Leiden 1968, s. 46; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600), Oxford 1972, s. 61, 66, 69-70; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 74-75, 150; "Osmanlı Kanûnnâmeleri", MTM, I/1 (1331), s. 110-111; Halil İnalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu", TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 585-592; a.mlf., "Bennâk", EI² (İng.), I, 1169; Louis Bazin, "Note Sur Bellâk/Benlâk/Bennâk", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 129-130.

Feridun Emecen

BENNÂNÎ

البنّاني

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Hamdûn el-Bennânî (ö. 1163/1750)

Muhaddis ve fakih.

Fas’ta doğdu. Başta Hicaz bölgesi olmak üzere çeşitli ilim ve kültür merkezlerini dolaşarak tahsilini tamamladı. Hocaları arasında Abdülkādir el-Fâsî’nin iki oğlu Muhammed ve Abdurrahman ile İbnü’l-Hâc Ahmed b. Arabî de bulunmaktadır. Daha sonra ülkesine dönerek Karaviyyin Medresesi’nde hocalık yapmaya başladı. Sahîh-i Buhârî derslerinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatına duyduğu yakın ilgi sebebiyle Muhtasaru Halîl adlı eseri her yıl okuturdu. Memleketinde çıkan siyasî kargaşa sebebiyle 1150 (1737) yılında Tıtvân’a gitti. Burada altı yıl boyunca tefsir, hadis ve gramer dersleri verdi. Sonra tekrar Fas’a döndü. 16 Zilkade 1163’te (17 Ekim 1750) hayli ileri bir yaşta iken Fas’ta vefat etti.

Eserleri. 1. Meʿâni’l-vefâʾ bi-meʿâni’l-İktifâʾ. Kelâî’nin (ö. 634/1237) el-İktifâʾ fî megāzî Resûlillâh ve’s-selâseti’l-hulefâʾ adlı kitabının şerhi olup bu eseri hocası Muhammed b. Abdülkādir el-Fâsî’nin isteği üzerine yazmaya başlamış, ancak tamamlamaya ömrü kâfi gelmemiştir. Eserin altı cilt olduğu kaydedilmektedir. 2. Kitâb fî fezâʾili’l-Haremeyn. Haccın önemi ve ifa şekli ile Mekke ve Medine’nin sınırları gibi konulardan bahsetmekte, ayrıca hacda birbirleriyle karşılaşan İslâm âlimlerinden söz etmektedir.

Bennânî’nin bunlardan başka el-Ecvibetü’l-Bennâniyye ʿani’l-esʾileti’l-Mısrıyye, Şerhu’l-Hizbi’l-kebîr, Şerhu Lâmiyyeti’z-Zekkāk (ahkâma dair), İhtisâru Şerhi’ş-Şifâʾ ile hocası İbnü’l-Hâc hakkında kaleme aldığı Fehrese adlı eserleri vardır. Yarım kalmış bazı çalışmalarının bulunduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādirî, Neşrü’l-mesânî, IV, 80-81; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 224-227; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 327; Îzâhu’l-meknûn, II, 52, 163; Mahlûf, Şeceretü’n-nûri, I, 353; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 168; Brockelmann, GAL Suppl., II, 686; Muhammed Dâvûd, Târîhu Tıtvân, Tıtvân 1377/1957, III, 142-147; J. Schacht, “Bannānī”, EI² (Fr.), I, 1050-1051.

M. Yaşar Kandemir

BENNIGSEN, Alexandre

(ö. 1913-1988)

Şarkiyatçı ve Türkolog.

St. Petersburg'da (Leningrad) Baltık asıllı bir Alman ailesinden dünyaya geldi. Rus çarının atlı muhafız birliğinde albay olan babası, 1917 Ekiminde Bolşevikler'in iktidarı ele geçirmeleriyle patlak veren iç savaşın ikinci yılında karısı ile oğlu Alexandre'ı İstanbul'a getirip yerleştirdi ve kendisi tekrar birliğine döndü. Ancak Kızıllar'ın galibiyeti üzerine o da İstanbul'a geldi. Bir süre sonra 1922'de aile büyüklerinin bulunduğu, o dönemde henüz bağımsız olan Estonya'nın başşehri Tallin'e göç ettiler ve iki yıl burada kaldıktan sonra 1924'te Paris'e giderek oraya yerleştiler.

1930'lu yıllarda Ecole des Hautes Commerciales'ı bitiren Bennigsen, subaylık mesleğinin dışında Moğol dili ve edebiyatı ile ilgilenen babasının tesiri altında kalarak muhasebeci veya iş adamı olmak yerine Doğu dilleri üzerine çalışmaya karar verdi ve Ecole des Langues Orientales'a kaydoldu. Bundan sonra da babasının asıl mesleğine dönüp Saumur'daki Fransız süvari okuluna girdi ve II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'a karşı genç bir teğmen olarak mücadeleye katıldı. Fransa'nın mağlûbiyeti üzerine yer altı teşkilâtına kaydoldu ve burada yüzbaşı rütbesiyle Fransa'nın kurtuluşuna kadar Almanlar'a karşı verilen mücadelede tehlikeli görevler üstlendi.

1940'ta evlenen Bennigsen'in bu evlilikten dört çocuğu oldu. Bunlardan baba mesleğini seçen Marie (Broxup), bugün merkezi Londra'da bulunan Society for Central Asian Studies'in başkanıdır ve bir hayli önemli neşriyatı yönetmektedir. Diğer bir kızı Fanny (Bryan)

ise Amerika Birleşik Devletleri'nde Illinois Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir.

Bennigsen Fransa'nın kurtuluşundan sonra Présidence du Conseil'in Rusça dokümanlar servisinde çalışmaya başladı. Burada iken Sovyetler

Birliği'ndeki Türkçe neşriyat ilgisini çekti ve Türk topluluklarını incelemeye başladı. Akademik çalışmalarının dikkat çekmesi üzerine 1950'lerde Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'in Arap Olmayan Müslümanların Tarihi Kürsüsü başkanlığına getirildi. Bu görevi emekli olduğu 1983'e kadar sürdürdü. Bennigsen'in burada çalışmaya başladığı yıllarda diğer bir değerli araştırmacı olan Chantal Lemercier-Quelquajay da kürsüye katılmıştı. Bu iki ilim adamının iş birliği sonucunda Rusya Türkleri'yle ilgili, önemini hiçbir zaman kaybetmeyecek kaynak mahiyetinde eserler ortaya çıktı.

Bennigsen 1960'larda İstanbul arşiv ve kütüphanelerinde araştırmalar yaptı. 1969-1982 yılları arasında Rochester, Columbia, Indiana ve Chicago üniversitelerinde Orta Asya ile ilgili dersler verdi. 1984 yılı, onun çocukluğunun üç yılını geçirdiği ve ikinci vatanı olarak kabul ettiği Türkiye'ye kavuşma döneminin başlangıcını teşkil eder. 1984 yılının sonbaharında Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde dersler verdi. Daha sonraki yıllarda da birkaç defa Türkiye'yi ve bilhassa İstanbul'u ziyaret eden Bennigsen, Eylül 1986'da Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye adlı milletlerarası sempozyuma "Türklük Araştırmaları Niçin Mühimdir?" adlı bir tebliğle katıldı.

Alexandre Bennigsen 3 Haziran 1988'de yetmiş beş yaşında iken Paris'te öldü. Hayatının yarısını Orta Asya Türklüğü üzerindeki çalışmalara vermiş ve onun çalışmaları sayesinde Orta Asya Türklüğü Batı âleminde gündemde kalmış, çeşitli ülkelerde bu saha ile ilgili kürsü ve enstitüler kurulmuştur. Yazdığı pek çok makale ve kitap Orta Asya Türklüğü'nün bugününe ve geleceğine ışık tutmaktadır.

Eserleri. Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie 1: Le "sultangalievisme" au Tatarstan (ParisLa Haye 1960, Chantal Lemercier-Quelquejay ile birlikte); The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and their Linguistic Problems (London 1961, Chantal Lemercier-Quelquejay ile birlikte); La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920 (ParisLa Haye 1964, Chantal Lemercier-Quelquejay ile birlikte); Les Musulmans oublies: l'Islam en Union Soviétique (Paris 1981, Chantal Lemercier-Quelquejay ile birlikte); The

Muslim Threat to the Soviet State (London 1982, Marie Broxup'la birlikte); Central Asia in the 1980's: Strategic Dynamics in the Decade Ahead (Wisconsin 1984, Paul B. Henze, Marie Broxup ve S. E. Wimbush ile birlikte); Muslims of the Soviet Empire, A Guide (London 1986, S. E. Wimbush ile birlikte); Sultan Galiev (Paris 1986, Chantal Lemercier-Quelquejay ile birlikte); Le Soufi et le Commisaire (Paris 1986, S. E. Wimbush ile birlikte). Bu eser Sufi ve Komiser adıyla Osman Türer tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1988).

BİBLİYOGRAFYA

S. E. Wimbush, "Alexandre A. Bennigsen: A somewhat casual and not altogether dignified portrait", Passé turco-tatar, présent soviétique: Études offertes K Alexandre Bennigsen (ed. C. Lemercier v.dğr.), Paris 1986; Nâdir Devlet, "Türklüğün Büyük Kaybı Prof.Dr. Alexandre A. Bennigsen (20 Mart 1913-3 Haziran 1988)", TK, XXVI/304 (1988), s. 506-509; "Alexandre Beningsen", Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye, İstanbul 1987, s. 132.

Hakkı Dursun Yıldız

BENT

(بند)

Bent (bend) kelimesi Farsça olup Arapça’sı seddir. Bugün Türkçe’de suyu depolamak amacıyla yapılanlara baraj, kabartmak amacıyla yapılanlara bağlama denmektedir.

Bentlerin çoğunun gövdesi trapez kesitlidir ve harçlı taş duvar gibi inşa edilir. Bazı bentlerde ise kuru taş duvar örüldükten sonra arası kil gibi geçirimsiz bir malzeme ile doldurularak suyun sızmaması sağlanır. Taş dolgu ve toprak dolgu bentler de yapılmıştır. Taş dolgu olarak yapılanlarda araya killi çakıllı malzeme sıkıştırılarak sızdırmazlık sağlanır. Toprak dolgu olanlarda ise dış yüzeyler taşlarla kaplanarak dış tesirlerden korunur, geçirimsizlik yine killi kumlu toprak ile sağlanır. Feyezan sularının tehlikesizce akarsuya verilebilmesi için yapılan dolu savaklar bendin üzerinde veya dışında tertiplenir. Toprak ve taş dolgu olanlarda mutlaka bent gövdesinin haricinde yapılır. Binlerce yıldan beri yapılan bentlerde bu kaideler uygulanmış ve tecrübe kazanılmıştır. Zamanla yapım tekniğinde ve malzemede büyük gelişmeler olmuş, taş ve kireç yerine beton kullanılarak çok büyük barajlar yapılmış, toprak ve taş dolgu barajlarda da esaslar aynı kalmakla beraber yeni malzemeler ve yapım tekniği geliştirilerek dev yapılar gerçekleştirilebilmiştir.

Bilinen önemli en eski bentlerin yapılış tarihleriyle bulundukları ülkeler şunlardır: Java Bendi (m.ö. 3200, Ürdün [toprak]); Seddü’l-Kaffara (m.ö. 2600, Mısır, Vâdî Garava [toprak ve taş dolgu karışımı]); Hitit bentleri (m.ö. 1800-1200, Anadolu [kâgir]); Me’rib Bendi (Seddü’l-Arim, m.ö. 800, Kuzey Yemen [kâgir]); Urartu bentleri (m.ö. 900-700, Anadolu [kâgir]); Purron Bendi (m.ö. 700, Meksika [taş dolgu]); Kayın Bendi (m.ö. 703, Irak, Musul [kâgir]); Ecîle Bendi (m.ö. 694, Irak, Musul, [kâgir]).

Eski bentlerin çoğu dolu savak veya temel kifayetsizliğinden yıkılmış, büyük bir bölümünün de baraj gölü katı madde ile tamamen dolmuştur.

Orta Asya'dan İspanya'ya kadar uzanan bölgedeki çeşitli ülkelerde müslümanlar tarafından yapılan bentler hakkında özet bilgiler aşağıda verilmiştir. Birçok bendin yapımı Müslümanlık'tan önceki devirlere dayanmaktadır. Ancak bunlar zamanla harap olmuş ve müslümanlar tarafından yeniden yapılmıştır. Hindistan, Endonezya, Mısır, Sudan, Kuzey Afrika, Çin Türkistanı gibi ülkelerdeki bentler hakkında ise hiç bilgi bulunmamaktadır.

Afganistan'daki Bentler. 1. Sultan Mahmud Bendi. Gazneli Mahmud (999-1030) tarafından Gazne civarında XI. yüzyılın başında yaptırılmıştır. Harçlı kâgir olup uzunluğu 220 m., yüksekliği 32 metredir. Sulama amaçlıdır. 2. Bend-i Rüstem. Hâmûn gölüne akan Hilmend nehri üzerinde sulama amacıyla yapılmıştır. Timur tarafından yıktırılmış ve arkasından arazi çoraklaşmıştır. 3. Hilmend nehri üzerinde sulama amacıyla yapılmış altı bent daha vardır ki isimleri bilinmemektedir. 4. Bâbürnâme'ye göre Gazne civarında Sultan Mahmud tarafından yaptırılan üç dört bent vardır. Bunlardan Sihan Bendi harap, Serdih Bendi ise mâmur haldedir.

Arnavutluk'taki Bentler. Arnavutluk'ta Osmanlı devrinde (XVIII-XIX. yüzyıl) yapılan bentler: 1. Nokova ırmağı üzerinde Bend-i Nokova. 2. Taş ırmağı üzerinde Bend-i Riga. 3. Minguli ırmağı üzerinde Bend-i Minguli.

Fas'taki Bentler. Bû Osman Bendi. Merakeş civarında XII. yüzyılda içme suyu temin amacıyla yapılmıştır. Harçlı kâgir olup uzunluğu 105 m., yüksekliği 2 metredir.

Irak'taki Bentler (setler). Dicle ve Fırat VII. yüzyılın ortasında yatak değiştirmiş, Dicle XII. yüzyılda, Fırat ise XVI. yüzyılda bugünkü yatağına dönmüştür. 1. Mezar Seddi. Dicle'nin bugünkü yatağı üzerinde Fırat ile birleştiği Kurna'nın hemen kuzeyinde yapılmış ve yukarıya gemi geçişlerini kesmiştir. 2. Îsâ Kanalı Seddi. Bağdat civarındaki Îsâ Kanalı Fırat'tan ayrıldıktan sonra üzerine bu bent yapılarak sulama kanallarına su verilmiştir. Kaynaklar o zaman Îsâ Kanalı'ndan büyük gemilerin

geçmesinin mümkün olduğunu yazmaktadır. 3. Kubbîn Seddi. Îsâ Kanalı'nın Fırat'tan ayrıldığı yerde Halife Mansûr'un yeğeni Îsâ b. Ali tarafından inşa ettirilen Kubbîn Seddi 942'de yıkılmıştır. Aynı bent Halife Müsta'sım-Billâh (1242-1258) zamanında yeniden yapılmıştır. 4. Nemrud Seddi. Abbâsîler zamanında Sâmerrâ'nın 40 km. güneyinde Dicle üzerinde, eskiden mevcut bir bendin yerine yapılmıştır. 5. Dûr Seddi. Dicle üzerinde Sâmerrâ'nın kuzeyinde Nehrevan Kanalı'na su vermek için yapılmıştır. 6. Ebü'l-Cünd Seddi. Dicle üzerinde Sâmerrâ'nın hemen güneyinde bulunan Ebü'l-Cünd Kanalı'na su vermek amacı ile Hârûnürreşîd (786-809) zamanında yapılmıştır. 7. Uzaym (Azeym) Seddi. Kerkük'ten gelerek Cebelihemrin'den geçen ve bugünkü adı Azeym olan akarsuyun Ba'kubâ civarında Deyâlî nehriyle birleştiği yerin üst tarafındadır. Bent 175 m. uzunluğunda ve 15 m. yüksekliğinde olup kalınlığı tepede 3 m., tabanda 15 metredir. Kesiti trapez şeklinde olan bendin su tarafı düşey, hava tarafı kademelidir. Harçlı kâgir türündedir; her iki yandan Bat Kanalı'na su verir. 8. Deyâlî Seddi. Cebelihemrin'in güney ucunda Sâsânîler devrinde mevcut olan bir bendin yerine VIII. yüzyılda Abbâsîler zamanında yapılmıştır. 9. Kantara Seddi. Nehrevan Kanalı üzerinde İskâf'ın kuzeyinde sulama suyunu kanallara verebilmek için yapılmıştır. 10. Beldey Seddi. Bağdat'ın güneyinde Deyâlî akarsuyunun Dicle ile birleştiği yerden önce Nehrevan Kanalı'na su vermek için yapılmıştır. Bu bentlerin hepsi bağlama tipindedir.

İran'daki Bentler.

A) Büveyhîler Devri (945-1055): 1. Bend-i Emîr. Adudüddevle zamanında yaptırılmıştır (aş.bk.). 2. Bend-i Feyzâbâd (aş.bk.). 3. Bend-i Tilkan (aş.bk.). 4. Bend-i Mevân. İstahr bölgesindeki bu bendin uzunluğu 66 m., yüksekliği 6 m., tepe genişliği ise 8 metredir; çeşitli yerleri onarılmıştır. 5. Bend-i Hasanâbâd. Aynı bölgededir; tamamen yıkılmış, sonra yeniden yapılmıştır. 6. Bend-i Cihanâbâd. Aynı bölgede olup uzunluğu 50 m., tepe genişliği 12 m., yüksekliği 5 metredir. Tamamen yıkılmış ve sonra kireçli olarak küçük taşlarla yeniden yapılmıştır. 7. Bend-i Derveze Gûrân. Şîraz şehrinde bulunan bu bent tamamen yıkılmıştır. 8. Bend-i Hâkiduhter. Bahtigân gölünün kuzeyinde yapılmış 875 m. uzunluğunda bir toprak benttir; taban genişliği 23 m., tepe genişliği 15 metredir. Bir menbadan beslenmektedir.

B) Gazneliler Devri (977-1040): 1. Bend-i Tûs. Horasan'da Tûs şehri civarındadır; aynı zamanda köprü olarak kullanılır. Meşhur şair Firdevsî-i Tûsî'nin kızı tarafından babasının anısına yaptırılmıştır; tamamen harap durumdadır. 2. Bend-i Şeştarâz. Horasan'da Keşmir şehrinin 25 km. kadar batısındadır. Uzunluğu 35 m., yüksekliği 25 m., kalınlığı tepede 10 m., temelde 17 metredir.

C) Türk ve Moğol Devri (1040-1506): 1. Bend-i Sâve. Vezir Şemseddin Muhammed tarafından 1280'de yaptırılmıştır. Tahran'ın 157 km. güneybatısında Karaçay üzerinde ve Sâve şehrinin 37 km. kuzeybatısındadır. Tepe uzunluğu 65 m., kalınlığı tepede 18 m., temelde 35 m. olup yüksekliği 30-35 metredir. Kalker taşları harçla örülmüştür; su tutmamaktadır. 2. Bend-i Kibâr. Kemer şeklindeki bu bent Kum şehri civarındadır. Toplam uzunluğu 55 m., yüksekliği 30 m., 28 m. yarı çapındaki kemerin merkez açısı 50º'dir. Baraj gölü dolmuştur. 3. Bend-i Tabas (veya Kûrit). Meşhed'in 300 km. güneybatısındaki Tabas civarında dar bir vadi üzerinde olup sonradan tamir görmüştür. Baraj gölü tamamen dolmuş durumdadır. Yüksek bir benttir; tepe uzunluğu 28 m., yüksekliği 65-70 m. civarındadır.

D) Safevîler Devri (1502-1722): 1. Bend-i Gorud. Tahran'ın 200 km. güneyinde, Kâşân'ın 38 km. güneybatısındadır. Baraj gölü tamamen dolmuştur. Tepe uzunluğu 100 m., yüksekliği 23 metredir. 2. Bend-i Gamsar. Kâşân'ın 30 km. güneyindedir. Harçlı duvar olarak yapılmıştır. Baraj gölü tamamen dolmuştur. 3. Pol Bend-i Hacu. İsfahan civarında olan bu bent köprü görevi de yapmaktadır; II. Şah Abbas zamanında inşa edilmiş çok güzel bir yapıdır. Uzunluğu 180 metredir. Kapaklarla su 3 m. kabartılabilir. 4. Bend-i Ahlamad. Meşhed'in 82 km. güneybatısında yer alır. Tepe uzunluğu 220 m., yüksekliği 14,30 m., kalınlığı tepede 11 m., temelde 20 metredir. 12 adet payanda ile tahkim edilmiştir. Göl hacmi 3-4 milyon m^3'tür; temeli açığa çıkmıştır. 5. Bend-i Ferimân. Meşhed'in 90 km. güneydoğusunda olup II. Şah Abbas

tarafından yeniden yaptırılmıştır, tuğla kaplamalıdır. Alttaki üç köyü sulamaktadır. 6. Bend-i Kalat. Meşhed'in 90 km. kuzeyindedir. Tepe uzunluğu 74 m., yüksekliği 26 metredir. 7. Bend-i Selâmî. Meşhed'in 200 km. güneyinde Hâf (Ruy) şehri civarında olup halen haraptır. Tepe

uzunluğu 24 m., yüksekliği de 24 metredir. 8. Bend-i Gülistân. Meşhed'in 30 km. kuzeyindedir; gölü tamamen dolmuştur. Kireç taşları ile harçlı örülen duvarın yüksekliği 16 metredir. 9. Bend-i Turûğ. Meşhed civarındadır; gölü tamamen dolmuştur. Kısmen çalışmaktadır. 10. Bend-i Eşref. Hazar denizinin doğu tarafında Behşehir civarındaki alçak arazidedir. Şah Abbas tarafından yaptırılmış olup ortasında bir kasır vardır. Türkmenistan'dan gelecek akınları gözetmek için bir de kule yaptırılmıştır. Çalışır durumdadır. 11. Bend-i Kazvîn. Tahran'ın 160 km. kuzeybatısında Kazvin şehri civarında Elbruz dağları üzerindedir. 12. Bend-i Darreh. Afganistan sınırına yakın Bircend şehrine 11 km. mesafededir. 50 yıl önce yeniden yapılmıştır. 13. Bend-i Ömer Şah. Bu bent de XX. yüzyılda tamir edilmiştir. Hafifçe kıvrılmış kemer şeklindedir. Hava tarafı iki payanda ile takviye edilmiştir. 14. Bend-i Abbas, Bend-i Kârdih, Bend-i Kerât. Yükseklikleri 20 m., 6 m., 6 metredir. Meşhed civarındadırlar.

Fars'taki Oğuz boyundan Salgurlu Atabegi Çavlı'nın yeniden yaptırdığı bentler: 1. Bend-i Râmgerd. Kür nehrinin üzerinde en üstteki benttir. Kür nehri yan kolu olan Pulvâr'ı da aldıktan sonra Şîraz'ın batısında bulunan Bahtigân gölüne akar. Atabeg Fahrüddevle Çavlı tarafından XII. yüzyıl başlarında tamamen yeniden yaptırılan bent bugün harap haldedir. Bu bende, Fahrüddevle Çavlı'nın adına izâfeten Fahristan da denir. 2. Bend-i Emîr. Şîraz'ın 35 km. kuzeydoğusunda Bahtigân gölüne dökülen Kür akarsuyu üzerindedir. Mervdeşt ve Kürbâl toprakları arasında yer alır; Taht-ı Cemşid'den uzaklığı yaklaşık 5 kilometredir. İlk defa Büveyhîler'den Abdüddevle tarafından yaptırılmıştır. 103 m. uzunluğunda, 15 m. yüksekliğinde olup kalınlığı üstte 7,5 m., temelde 20 metredir. Üzerine üstten itibaren 12 m. yükseklikte on üç tuğla kemere oturan bir köprü inşa edilmiştir. Kum, sâruc harcı ve büyük taşlarla yapılmıştır. Harap olmuş olan bu bent Atabeg Çavlı tarafından yeniden yapılırcasına tamir edilmiştir. 3. Bend-i Feyzâbâd. Aynı bölgede yer alır; yüksekliği 3-7 m., tepe genişliği 5-12 m. arasında değişmektedir; kireç harçlı kâgirdir. Atabeg Çavlı tarafından yeniden yaptırılmıştır. 4. Bend-i Kassâr (Kısâr). Kür ırmağı üzerinde Kürbâl'in yakınındadır. Irmak bu bentten sonra Bahtigân gölüne akar. 5. Bend-i Tilkan. İstahr (Şîraz) bölgesindedir. Uzunluğu 162 m., yüksekliği 6 m. ve kalınlığı tepede 7-8 m., temelde 16 metredir. İlk yapılan bent yıkılmış, Atabeg Çavlı tarafından su değirmenlerini döndürmek için yeniden yaptırılmıştır.

İspanya'da Endülüs Bentleri (711-1492). Buradaki bentler, Arapça es-sedden bozularak İspanyolca'ya geçen ezud ismiyle anılmaktadır. 1. Vâdilkebîr (Guadalquivir) veya Nehr-i Kurtuba Ezudu. Kurtuba'da (Cordova) Romena Köprüsü'nün (Puente Romeno) hemen altında zigzag şeklinde yapılmış, bu şekilde savak boyu uzatılarak kabarma seviyesi sınırlı tutulmuştur. 2,5 m. yüksekliğinde ve 2,5 m. kalınlığındadır. İdrîsî o devirde dört değirmeni çevirmekte olduğunu yazmaktadır. Dolapların yardımı ile yükseltilen su, su kemerleri üzerinden şehre verilmekte, aynı zamanda bent Romena Köprüsü'nün ayaklarını da korumaktadır. X. yüzyılda yapılmıştır. 2. Turia nehri üzerindeki dokuz bent. Belensiye'de (Valencia) Akdeniz'e dökülen Turia nehri üzerinde 911-976 yılları arasında III. Abdurrahman, II. Hakem ve meşhur hâcib ve vezir İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından yaptırılan bu bentler kaynaktan itibaren sırasıyla şunlardır: Depuradora, Moncada, Cuart, Tormos, Mestella, Mislata, Favara, Raseanêa ve Robella. Mestella Ezudu, Turia bentlerinin beşincisidir; uzunluğu 73 m., yüksekliği 2,2 m., genişliği tepede 1,35 m., temelde 6 metredir. Kireçle moloz taşlarından yapılmıştır. Teknik bakımdan kum yıkama tertibatı gibi önemli özellikleri vardır. Mestella Ezudu'ndan sonraki dört bent ana kolları besler; yükseklikleri 2,5 metredir. Ters sifon tertibatları vardır. Diğer üç bent de birbirine benzer; bunların hepsi teknik bakımdan büyük önem taşırlar. 3. Jucar nehri üzerindeki altı bent. Turia'nın 50 km. güneyinde bulunan Jucar nehri üzerinde üç yerde bent yapılmıştır. a) Antelle Ezudu. X. yüzyılda Jucar'ın kolu Şâtıbe (Jativa) üzerine yapılmıştır. 200 m. uzunluğundadır. Jativa'nın kolları olan Albaida ve Canolesde üzerinde çok sayıda bent vardır. Bunlardan üç tanesinin müslümanlar tarafından yapıldığı tahmin edilmektedir. b) Jativa'dan 35 km. doğuda Jucar'ın Serpis ve Bernisia kolları üzerinde iki bent daha vardır. Bunlar harap olmuş fakat sonradan tamir edilmişlerdir 4. Mürsiye (Murcia) civarındaki bentler. Mürsiye'de II. Hakem devrinde (961-976) Nuevo ve Murcia ezudları yapılmıştır. Belensiye'de 23 km^2'lik arazinin sulanmasına karşılık Mürsiye'de 167 km^2 arazi sulanır. Buradan Akdeniz'e akan Segura nehri üzerinde olan bent 130 m. uzunluğunda ve 8,5 m. yüksekliğinde, tabanda 40-50 m. genişliğindedir. Zemin çürük olduğu için taban böyle geniş alana oturtulmuştur. 5. Segura nehri üzerinde ve Mürsiye'nin 35 km. doğusunda yer alan Orihuela şehri civarında sekiz bent bulunmaktadır. a) Beniel Ezudu. Orihuela'nın 8 km. yukarısındadır; 20 km^2'lik araziyi sular. b) İkinci bent hemen onun

altındadır. c) Orihuela’nın yanında dört bent daha vardır ve geniş bir sulama şebekesini besleyip dört dolabı döndürürler. Üç tanesi suyu yükselttiği için sulama şebekesinin bir parçasıdır; diğer bent ise değirmen çalıştırmak için yapılmıştır. 6. Granada Ezudu. Vâdilkebîr’in bir kolu olan Genil’e Sierra dağlarından gelerek katılan Darro akarsuyu üzerindedir. 1248’de yapılan Elhamra Sarayı’nın bahçesindeki fıskıyelerin sularını temin eder, saraydan 10 km. yukarıdadır. Moloz taşlarından yapılmış, harçla örülmüştür. Dış yüzeylerin kesme taşlarla kaplı olup olmadığı bilinmemektedir; yüksekliği 2 m., kalınlığı 3,60 m. ve uzunluğu 11 metredir. 7. Novelda Ezudu. Orihuela’nın 30 km. kuzeyinde Rio Vinala’nın güneyindeki Novelda kasabasında yapılmıştır. Çeşitli menbaları toplayan bu bent 210 m. uzunluğunda, tepede 2 m., temelde 4,5 m. kalınlığındadır. XVII. yüzyılda da yeniden yapılmıştır. 8. Elche Ezudu. Novelda’nın 15 km. aşağısında 500 yıl müslümanların elinde kalan Elche kasabasındadır. X. yüzyılda yapılmıştır.

9. Granada’da Genil Ezudu. Genil’in menbalarını toplayan ve kanallara su veren bu bent Granada’dan 8 km. uzaktadır. XVII. yüzyılda harap durumda idi; uzunluğu 32 m., kalınlığı 3,2 m. ve yüksekliği 1 metredir. 10. Darro Ezudu. Genil üzerinde olan bu bent XIII. yüzyılda yapılmıştır. 11. Genil üzerinde üç bent daha bulunduğu biliniyorsa da isimleri tesbit edilememiştir.

Orta Asya ve Güney Kazakistan’daki Bentler. 1. Sultan Bendi. Merv ovasında Murgab nehri üzerindedir. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer (1118-1157) tarafından sulama amacıyla yaptırılmış, XIV. yüzyılda Timur tarafından tahrip edilmiştir. 2. Abdullah Han Bendi. Buhara’ya doğru akan ve Altay dağlarından kaynaklanan Zerefşân nehri üzerindeki çeşitli bentlerden biridir. 3. Aşağı Zerefşân üzerindeki Akderya ve Karaderya bentleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bunlar her sene tamir edilir veya yenilenir cinsten muvakkat bentlerdir. 4. Zerefşân vadisinde yapılan bağlamalardan mahmuz şeklinde olanlara “şişbend”, sabit bağlamalara “kurbend”, kapaklı hareketli bağlamalara “miştak” denir. Bu bağlamalardan ileri teknikle sulama yapmak için Semerkant civarında çok sayıda inşa edilmiştir. 5. Fergana civarındaki bağlamalar. Bu civarda suyu kabartıp toplamak ve sulama yapmak amacıyla çeşitli bentler inşa edilmişse de bunların isimleri hakkında bilgi yoktur. 6. Otrar’daki (Fârâb) bağlamalar.

Semerkant'ın 350 km. kadar kuzeyinde Siriderya'nın sağ sahilinde yer alan Otrar Kazak hanlarının başşehri olmuştur. Sağ sahilde Ahmed Yesevî'nin doğduğu Yesi şehri bulunur. Ahmed Yesevî'nin türbesine ait vakıfnâmede Siriderya'nın ana koluna ait bir barajdan bahsedilmektedir. 7. Yedi nehir bölgesindeki bağlamalar. Balkaş gölüne akan nehirler üzerinde sulama amaçlı çeşitli bentler yapılmıştır. XXII. yüzyıllarda Karahanlılar devrinde İli nehrinden 250.000 hektar arazinin sulandığı bilinmektedir. 8. Siriderya üzerindeki bağlamalar. Aşağı Siriderya üzerinde sulama amacıyla çeşitli bağlamalar, Caniderya civarında da sabit veya yarı sabit bağlamalar inşa edilmiştir. 9. Amuderya üzerindeki bağlamalar. Abbâsîler devrinde Amuderya üzerinde 400-500 kilometrelik bir bölgede sulama amacı ile çok sayıda bağlama yapılmıştır; fakat bunların isimleri tam olarak bilinmemektedir. 10. Hârizm'in eski başşehri Kât ve sonraki başşehri Cürcâniye (Ürgenç) civarındaki kanallara su almak için de çeşitli bağlamaların yapıldığı bilinmektedir. Hazaray, Hîve, Madra, Kât gibi yerlerde toplam sekiz bağlama yapılmıştır.

Suriye'deki Bentler. 1. Beredâ Seddi. Emevîler devrinde, dağlardan gelerek çöle akan Beredâ nehri üzerinde bir baraj yapılmıştır. Romalılar devrinden kalan su sistemi ortadan kalkmış; bu baraj sonradan yeni bir sistemle inşa edilmiştir. 2. Sukayrülabbas Seddi. Nusaybin'den güneye doğru akan Çağ-çağ (Hirmâs) nehrinin Habur'un kolu ile birleştiği yerdedir. X. yüzyılda müslümanlar tarafından yapılan bu barajdan Sâmerrâ'nın kuzeyinde Dicle'ye bitişen Sarsar akarsuyuna da su verilmekte idi. Baraj XIII. yüzyılda yıkılınca Sarsar'a su gitmez oldu.

Suudi Arabistan'daki Bentler. Bu bölgedeki bentler Hayber, Medine ve Tâif bölgelerindedir. Bu bentlerin hepsinin İslâmiyet'in ilk devirlerine ait olduğu sanılmaktadır.

A) Hayber Bölgesindeki Bentler. 1. Seddü'l-Haşkuk. Hayber, Medine'nin 150 km. kuzeyinde, 1000 m. yüksekliğinde bir yerleşim merkezidir. Seddü'l-Haşkuk Hayber'in birkaç kilometre doğusunda Hayber vadisinde olup yüksekliği 2 m., tepe uzunluğu 130 metredir. Yapılış zamanı tam olarak bilinmemektedir. 2. Seddü'l-Hasid. Hayber'in 14 km. kadar güneyinde Garas vadisi üzerindedir. 1974-1975 yıllarında tamamen beton olarak tamir edilmiştir. İlk şekli 6 m. yüksekliğinde, 40 m. uzunluğunda bir

nevi taş dolgudur; sızdırmazlığı ince malzemeler doldurularak sağlanmıştır. 3. Seddü'l-Kusaybe. Hayber civarındaki en önemli benttir. Hayber'in 30 km. güneyinde Kasrü'l-Bint civarında Vâdîsilsile üzerindedir. Kemer şeklinde yapılmış olup boyu 205 metredir. Bugün yalnız 160 metrelik bölümü durmaktadır. Kademeli yapılmıştır. Yüksekliği 30 metredir. Tepede ayrıca bir yükseltme duvarı bulunmaktadır; çok büyük bir benttir. 4. Seddü'z-Zeydiyye. Hayber'in kuzeyinde bulunan bu bent oldukça küçüktür. 25 m. uzunluğunda, 8 m. genişliğinde ve 4 m. yüksekliğindedir. Harçsız taşlardan yapılmıştır; hava tarafının yüzeyi düşey, su tarafının ise kademelidir. Kûfî kitâbelerinden VIII veya X. yüzyılda yapıldığı anlaşılmaktadır.

B) Medine Bölgesindeki Bentler. 1. Seddü'l-Akūl. Medine'nin 25 km. doğusunda Vâdiunnaîman üzerinde yer alır; orta bölümü yıkılmış olup harap vaziyettedir. Yüksekliği 25 m. olarak verilmektedir. 2. Seddü'l-Akīk. Medine'nin 15 km. güneyinde Vâdîbitân'da 8 m. yüksekliğindeki bir bent kalıntısıdır. Diğer boyutları hakkında bilgi yoktur.

C) Tâif Bölgesindeki Bentler. 1. Seddü Selebe. Bu bent Tâif civarındadır; 80 m. uzunluğunda, 9 m. yüksekliğinde, 7,3-9,6 m. tepe genişliğindedir. Orta bölümü tamamen yıkılmıştır. Büyük taşlardan yapılmış olan bendin su tarafı sıvanmak suretiyle geçirimsiz hale getirilmiştir. Ayrıca tepe kısmı da sıvanmış olan bendin üstünden suyun taşmasına karşı tedbir alınmıştır. Topladığı su hacmi 75.000 m^3'tür; ancak bu hacmin önemli bir bölümü kum ve çakıl ile dolmuştur. 2. Seddü'l-Arda. Vâdîliyye'nin bir yan kolu olan Vâdîarda üzerinde

çeşitli bentler yapılmıştır. Bunların ilki Seddü'l-Arda veya Seddü'l-Arad'dır. 315 m. uzunluğundaki bentten yalnız 15 metrelik bir bölüm kalmıştır. Bent 5,5 m. yüksekliğinde olup, taban genişliği 8 m., tepe genişliği ise 4,6 metredir. Bu bent de taşlarla yapılmış ve harç kullanılmıştır. Yapılış tarihi hicrî VIII. yüzyıl sonlarıdır. 3. Seddü'l-Lusb. Vâdîarda üzerindeki ikinci bent olan Seddü'l-Lusb birinciden 3 km. kuzeybatıdadır. 85 m. uzunluğunda, 5,5 m. yüksekliğinde ve 2,5 m. tepe genişliğinde olup ortasındaki 5 metrelik bölümün dışında kalan yerleri sağlamdır. Planda "Z" şeklinde yerleştirilmiştir. Bent harçsız taş duvar olarak yapılmıştır. Kademesiz biçimde yukarı doğru incelmektedir; gölü

dolmuştur. Burada bulunan seramik parçalarından bu bendin İslâm'ın ilk devrinde yapıldığı anlaşılmaktadır. 4. Seddü'd-Dervîş. Vâdîarda üzerindeki en büyük benttir. Uzunluğu 150 m., yüksekliği 10 m. ve taban genişliği 11,5 metredir. İki ayrı harçsız taş duvarın arası küçük taşlar ve kil ile doldurularak yapılmıştır. Su tarafındaki duvar altı defa, her 1,5-1,7 metrede 20 santimetrelik kademeler teşkil ederek incelmektedir. Göl dolmuş vaziyettedir. Kitâbesindeki kûfî yazı okunamamakta ise de İslâmî devirde yapıldığı kesindir. 5. Seddü Sa'b. Vâdîarda üzerindeki dördüncü benttir. Uzunluğu 150 m., yüksekliği 2 m., genişliği 4 metredir. Harçsız duvar olarak yapılmıştır; halen çok küçük bir bölümü durmaktadır. Tabandaki kanalın bir dolu savak mı, yoksa bir sulama kanalı mı olduğu belli değildir. Doğu tarafındaki kitâbe okunamaz haldedir; İslâmî devirde yapılmıştır. 6. Seddü's-Seysid (Sâysid). Tâif'in 10 km. kuzeydoğusundaki bir vadi üzerinde olup uzunluğu 58 m., yüksekliği 8,5 m. ve tepe genişliği 4 metredir; sağlam olarak durmaktadır. Baraj gövdesi dış tarafta daha iri taşlardan yapılmıştır ve gittikçe daralan altı kademeden teşekkül etmektedir. Kademeler arasında 25 cm. fark vardır. 500.000 m^3'lük hazne hacmi tamamen dolmuştur. Muâviye zamanında 58 (677-78) yılında Abdullah b. Sahr tarafından yaptırılmıştır. 7. Seddü's-Semellekî. Tâif'in 20 km. güneyinde Vâdîliyye üzerinde bulunmaktadır. 200 m. uzunluğunda, 10 m. yüksekliğinde ve 10 m. tepe genişliğindedir. Su tarafında yapılan 7 m. derinliğindeki sondaj ile temel seviyesine erişilememiştir. Hava tarafı kademeli olarak incelmektedir. Su tarafı iri taşlarla harçla örülmüş ve yine harçla sıvanmıştır. Hazne hacmi 500.000 m^3'tür ve hemen hemen tamamen dolmuştur. Üzerindeki kûfî kitâbe okunamamakta, fakat VII. yüzyılın sonunda yapıldığı kanaatine varılmaktadır. 8. Seddü'l-Kusaybe. Aynı vadideki üç bentten biridir. Harçsız duvar olarak kademeli yapılmıştır; uzunluğu 85 m., yüksekliği 11,5 m., tepe genişliği 4 m. ve taban genişliği 7 metredir. Yanlardaki bölümü ayaklar vasıtasıyla takviye edilmiştir. Buna rağmen kesit kalınlığı yeterli olmadığından ortadaki 13 metrelik bir bölümü yıkılmıştır. Bendin kuzeyi 2 m. genişlik ve 2 m. yükseklikteki 16 m. uzunluğunda bir duvarla takviye edilmiştir. 9. Seddü's-Selâme. Bu vadideki ikinci benttir. Uzunluğu 50 m., yüksekliği 5,2 m. ve tepe genişliği 2,7 m. olup bu bölgedeki küçük bentlerdendir. Büyük bir bölümü yıkılmış ve baraj gölü tamamen dolmuştur. Bende sonradan bazı eklemeler yapılmıştır. Harçsız duvar olarak inşa edilmiş, araları ince malzeme ile doldurulmuştur. 10. Seddü Ümmi'l-Bakara. Vâdîliyye'deki üçüncü benttir. Seddü'l-

Kusaybe’nin doğusunda 1 km. uzaklıktadır. Uzunluğu 63 m., yüksekliği 5,2 m., tepe yüksekliği 4,2 metredir. Bu bent de talveg bölümünden yıkılmıştır. Harçsız duvar şeklinde inşa edilmiştir; feyezan kontrolü ve sulama amacı ile yapıldığı sanılmaktadır. 11. Seddü’l-Akreb. 113 m. uzunluğunda, 4 m. yüksekliğinde ve 5 m. genişliğinde olan bu bent de harçsız duvar şeklinde ve arasına ince malzeme doldurularak yapılmıştır. Bentte yan cenah duvarları ve sulama tertibatı mevcuttur. 0,8x0,5 m²’lik bir kuyu üzerinden dört seviyeden su alınabilmektedir. Barajın gölü tamamen dolmuş fakat kendisi yıkılmamıştır. 12. Seddü’s-Sidâd. Uzunluğu 110 m., yüksekliği 4 m., tepe genişliği 2,8 m., taban genişliği ise 9,5 metredir. Harçsız duvar olarak yapılmış, araya ince malzeme doldurulmuştur. Hava tarafı iki kademede inceltilmiş, yan taraflarda kırık hatlarla gösterilen cenah duvarları yapılmıştır. Orta bölümü yıkılmış, baraj gölü dolmuştur. Mevcut kitâbelerden yapılış tarihinin II. (VIII.) yüzyıl içinde olduğu anlaşılmaktadır. 13. Seddü Dâmâ. Tâif’in 170 km. güneydoğusunda Vâdîdâmâ üzerindedir. Etrafı yüksek dağlarla çevrilidir. Uzunluğu 140 m., yüksekliği 10 m., tepe genişliği 5 m., taban genişliği 7,5 metredir. Harçsız duvar olarak inşa edilmiş ve taşların arası ince malzeme ile doldurulmuştur. Hava tarafı duvarı beş kademe ile inceltilmiştir. Kademeler 0,5-1,7 metrede 0,20 m. azaltılarak devam etmektedir. Su tarafı küçük bloklarla, hava tarafı büyük bloklarla örülmüştür. Sonradan bendin tepesine küçük bir duvar yapılmıştır. Orta bölümü tamamen yıkıktır.

Türkiye’deki Bentler. Türkiye sınırları içerisinde müslümanlar tarafından yapılan bentleri Osmanlılar’dan önce ve Osmanlı devri olmak üzere iki ayrı bölümde incelemek mümkündür. Osmanlılar’dan önce yapılmış olanlar hakkındaki bilgilerimiz çok eksiktir.

A) Osmanlılar’dan Önce Yapılan Bentler. 1. Anadolu Selçuklu Bentleri. Anadolu Selçukluları, Dânişmendliler, Mengücükoğulları ve Artukoğulları devirlerinde çok önemli yapılar inşa edilmiş olmasına rağmen bent kalıntılarına rastlanmamaktadır. Hasankeyf ve Malabadi köprüleri gibi serbest açıklıkları 40 metreye erişebilen köprüleri yapan Artukoğulları’nın bent yaptıkları hakkında bilgimiz yoktur. Ancak Konya civarında iki bendin mevcut olduğuna dair tesbit yapıldığı ve bazı kayıtların bulunduğu ileri sürülmektedir. Bu iddiaya göre Alâeddin Keykubad, Başarakavak köyünden çıkarak Fındıklı ve Telkilik pınarlarının

da katılması ile çoğalan suyu toplayıp Konya'ya götürmek için bugünkü Altınapa Barajı'nın gölü içerisindeki bölgede bir bent ile bugün Sille Barajı gölü içerisinde kalan diğer bir bent yaptırmıştır. 2. Van'da Urartular zamanından kalan bentler arasında Faruk Bendi ayrı bir karakter taşıdığından bu bendin Selçuklular veya Osmanlılar zamanında yeniden yapılmış olması ihtimali kuvvetlidir. Nitekim temeldeki ahşap ızgaralardan alınan örnekler üzerinde yapılan c-14 deneyleri 1800 tarihini vermiştir.

B) Osmanlılar Devrinde Yapılan Bentler. Osmanlılar devrinde bugünkü Türkiye sınırları içerisinde yapılan bentlerin en önemlileri İstanbul'dadır. Bunlardan III. Ahmed tarafından Cebeköy deresi üzerinde yaptırılan iki bent tamamen yıkılmış olup bugüne yalnız temelleri kalmıştır. İstanbul'da Kanûnî devrinden 1900'e kadar yapılan dokuz bent sağlam olarak durmakta ve bugün dahi şehre su vermektedir.

1. İstanbul'un kuzeyindeki Belgrat ormanları içerisinde Kırkçeşme sistemine ait dört bent vardır. a) Büyük Bent. İlk yapılışı Geç Roma devrindedir (muhtemelen 390). Kırkçeşme tesisleri yapılırken Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1554-1563 yılları arasında yeniden yaptırılmış veya tamir ettirilmiştir. Yıkılması üzerine 1724'te III. Ahmed tarafından yeniden yaptırılmış, 1748'de I. Mahmud bendi tamir ettirip yükseltmiştir. 1900'de II. Abdülhamid zamanında bir kademe daha ilâve edilerek yükseltilmiş ve hazne hacmi arttırılmıştır. b) Karanlık Bent. II. Osman tarafından 1620'de inşa ettirilmiştir. c) Ayvat Bendi. 1765 yılında III. Mustafa tarafından yaptırılmıştır. d) Kirazlı Bent. 1818'de II. Mahmud tarafından inşa ettirilmiştir.

2. Taksim sistemi içerisindeki üç bent ise Bahçeköy'dedir. a) Topuzlu Bent. 1750'de I. Abdülhamid tarafından yaptırılmış, 1786'da Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından yükseltilmiştir. b) Vâlide Bendi. III. Ahmed'in annesi Mihrişah Sultan tarafından 1796'da inşa ettirilmiştir. c) Sultan Mahmud Bendi. 1839'da II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır.

3. I. Elmalı Bendi. Anadolu tarafının suyunu temin amacıyla 1891-1893 yılları arasında II. Abdülhamid tarafından yaptırılmıştır.

4. Şamlar Bendi. Küçükçekmece'nin kuzeyinde, Şamlar köyünün üst

tarafında Baruthâne'nin su ihtiyacını karşılamak amacıyla 1828'de II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır.

Diğer Bazı Önemli Bentler.

Pakistan'da Yapılan Bent. İndus nehrinin kolları üzerinde Haydarâbâd civarında içme suyu temini amacı ile yaptırılan Hüseyin Bendi 1575'te inşa edilmiştir. Bu bent bir toprak barajdır. Yüksekliği toprak bentlere göre çok büyük olup 23 m., tepe uzunluğu da 1600 metredir.

Kudüs'te Yapılan Bentler. 1. Kudüs'ün 10 km. kadar güneyinde Beytülahm'de XIII. yüzyılda yapılan Süleyman Bendi bir toprak barajdır. Boyutları hakkındaki bilgiler eksiktir. Kudüs'ün içme suyunu temin etmek amacıyla inşa edilmiştir. 2. Kudüs'te Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan (1536) Sultan Bendi içme suyu amacıyla kurulmuştur. Harçlı kâgir bentlerdendir; boyutları hakkındaki bilgiler eksiktir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn-i Belhî, Farsnâme, Şîraz 1343 hş./1964, s. 161-162, 210-211; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 13-90, 101-127, 277, 382-489; N. Smith, A History of Dams, New Jersey 1972, s. 76-81, 90-101; Majeed Khan-Ali al-Mughannam, "Ancient Dams in the Ta'if Area 1981 (1401)", Atlâl, VI/3, Riyad 1982, s. 125-135; V. Shtyilla, Monumentet, 1, Tirana 1978, s. 151-162; Mehdi Halıcı, "Konyada İlk Yapılan Bend" Yeni Meram Gazetesi, 8.6.1982; 11.6.1982; 12.7.1982; H. Fahlbusch, "Alte Talsperren im Gebiet Königreich Saudi Arabien", Historische Talsperren, Stuttgart 1987, s. 199-221; F. Hartung, "Die Geschichte der alten Staumaer bei Assuan", a.e., s. 445-464; a.mlf. - Gh. R. Kuros, "Historische Talsperren in Iran", a.e., s. 221-275; Kâzım Çeçen, "Seldschukische und Osmanische Talsperren", a.e., s. 275-297; a.mlf., Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 1-240; José A. Fernandez Ordonêez, Catálogo de moventa Presas y Azudes Espanoles anteriores a 1900 Bibliotece Cehopu, Madrid 1984; Sâmî Hamas es-Sakkār,

“Seddü Muʿâviye fi’t-Tâʾif”, ed-Dâre, XI/2, Riyad 1985, s. 23-44; Dihhudâ, Lugatnâme, XVIII, 208; XXI, 316.

Kâzım Çeçen

BENTEM

Cava adasının kuzeybatısında eski bir İslâm devleti ve devletin merkezi olan şehir.

Önceleri Bentem, Cava adasının iç bölgesinde hüküm süren Hindû-Budist Pajajaran Devleti'ne bağlı bir idareci tarafından yönetiliyordu. Bu durum, Cava'nın kuzey sahillerinde bulunan Demak İslâm Devleti'ne bağlı bir asker ve yönetici olan Sunan Gunung Jati'nin (ö. 1552) Batı Cava'da ticarî ve stratejik bir merkez kurmak için harekete geçmesine kadar devam etti. Şeyh İbn Mevlânâ diye de tanınan Jati 1522'de Bentem'den Pajajaran Devleti'nin yöneticisini kovarak bölgeyi ele geçirdi. Onun ölümüne kadar Bentem Demak Sultanlığı'na bağlı kaldı. Ardından tahta geçen oğlu Hassanüddin (1552-1570) Demak Sultanlığı'ndan ayrılarak Bentem'i bağımsız bir devlet haline getirdi. Hassanüddin zamanında Bentem'in sınırları, Güney Sumatra'da kara biber üretiminin yapıldığı Lumbang bölgesine kadar genişledi. Bundan dolayı Bentem şehri bir kara biber deposu haline geldi ve Cava adasının ihracat limanlarından biri oldu. Bentem'in ikinci hükümdarı Pangeran Yûsuf (1570-1580) Pajajaran'ı ele geçirip Cava'daki son Hindû-Budist devletini yıktı ve ülkesinin sınırlarını daha da genişletti. Bu devletin ortadan kalkmasıyla İslâmiyet Cava'nın iç bölgelerine kadar yayıldı.

1511'de Malaka'nın, Portekizliler tarafından alınmasından sonra Asyalılar için ticarî önemini yitirmesi üzerine Bentem başlıca ticaret merkezi haline geldi. Bu durum Avrupalı sömürgeci devletlerin dikkatini çekti ve ülke önce Portekizliler, ardından Hollandalılar tarafından işgal edilmek istendi. Karşılarında güçlü bir devlet ve baharatla diğer mahallî mahsullerin satıldığı zengin bir pazar bulan Hollandalılar, 1603'te burada Vereenigde Oast Indische Compagnie'nin ilk dâimî ticaret merkezini açtılar. 1619'da Cava adasında Bataia (Cakarta) şehrini kuran Hollandalılar buradan bütün adayı hâkimiyetleri altına almaya teşebbüs edince Bentem Devleti onlara karşı ciddi şekilde direnmeye başladı. Bu yüzden Vereenigde Oast Indische Compagnie ile aralarında 1633-1639'da bir dizi çatışma meydana geldi; 1645'te de ilişkileri düzenlemek için bir antlaşma imzalandı. Bu antlaşmayı

imzalayan Pangeran Ratu (Ebü'l-Mefâhir Mahmud Abdülkadir, 1596-1651), 1638'de hac için gittiği Mekke'de Osmanlı Devleti'nden resmen "sultan" unvanını taşıma izni aldı; böylece Ratu Cava'da bu unvanı kullanan ilk yönetici oldu.

Ratu'dan sonra başa geçen Ebü'l-Feth Agung (1651-1683), 1656'da Hollandalılar'la tekrar bir çatışmaya girdiyse de

1659'da yeni bir barış yaptı. Sultan Ebü'l-Feth Agung döneminde Bentem Devleti altın çağını yaşadı. Agung Osmanlılar'ın idaresinde bulunan Mekke ile devamlı temas halinde idi. Ülkesini Hollandalılar'a karşı koruyabilmek için güçlü bir donanma kurdu. Diğer İslâm devletleriyle sıkı ticarî ilişkilere girdi ve böylece Hollanda'nın bölgedeki hâkimiyetini tehdit etmeye başladı. Agung'un bir planı da Osmanlı Devleti ve İngiltere ile bir pakt kurup Hollanda'ya karşı daha aktif bir tavır almaktı. Ancak bütün planlar oğlu Prens Hacı ile arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle bozuldu. Saray, bu anlaşmazlıkta Hollanda'nın desteğini sağlamaya çalışan Prens Hacı'nın baş kaldırmasıyla (1682-1687) ikiye ayrıldı. Agung bu durum karşısında ülkeyi terketti ve oğlu Prens Hacı sultan oldu. Ancak babasına karşı verdiği mücadele sırasında kendilerinden yardım istemesini fırsat bilen Hollandalılar Bentem Sultanlığı'nı kendi idarelerine bağladılar (1682). Bentem Sultanlığı bundan sonra uzun bir müddet Hollanda hâkimiyetinde kaldı. XVIII. yüzyılın ortalarında Sultan Zeynel Arifin (1733-1748), bir saray entrikası sonunda karısı Ratu Şerife ile iş birliği yapan Hollandalılar tarafından tutuklanıp sürgüne gönderildi. Fakat arkasından Ratu Şerife yönetimine karşı huzursuzluklar baş gösterdi ve 1750'de bir din âliminin başlattığı ayaklanma, ancak Hollandalılar tarafından Ratu Şerife'nin yönetimden uzaklaştırılmasıyla bastırılabildi. Ülkeyi 1813'te İngilizler ele geçirdilerse de 1816'da tekrar Hollanda'ya verdiler. 1836'dan itibaren Hollanda sömürgeciliğine karşı birçok ayaklanma meydana geldi. 1840 ayaklanmasının ardından son Bentem sultanını kovan Hollandalılar, ülkeyi doğrudan yönettikleri bir sömürge haline getirdiler (1843). II. Dünya Savaşı'nda Japon işgaline kadar Hollandalılar'ın sömürgesi olan Bentem, Japonlar'ın çekilmesinden sonra (1945) bağımsızlığını ilân eden Endonezya'nın sınırları içinde kaldı.

Cakarta'nın rekabeti karşısında gittikçe önemini kaybeden Bentem, bugün

Batı Cava eyaletinde küçük bir yerleşim merkezidir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru alüvyonlarla dolmaya başlamış olan limanı bugün şehir merkezinden birkaç kilometre uzaktadır.

Bentem'de halen harabe halinde bulunan birkaç mimari esere rastlanır. İlk Bentem hükümdarı Hassanüddin zamanında inşa edilen iki cami ile yine aynı döneme ait Beyaz Minare ve 1680'de yapılmış olan Bakuwanan Sarayı bunların en önemlileridir.

BİBLİYOGRAFYA

İkhtisar Keadaan Politik Hindia-Belanda Tahun 1839-1848 (ed. S. Kartodirdjo), Jakarta 1973, s. XV-XVI; Şahid Hüseyn Rezaki, Endonisya, Lahor 1974, s. 54-55; L. E. Williams, South-East Asia A History, New York 1976, s. 74-76; Theodore G. Th. Pigeaud - H. J. De Graaf, Islamic States in Java, 1500-1700, The Hogue 1976, s. 12-13; Java (ed. P. Hutton), Singapore 1978, s. 133-136; J. D. Legge, Indonesia, Sydney 1980, s. 55, 74, 79, 83; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, Hong Kong 1981, s. 27-28, 34-35, 75-76; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, London 1981, s. 231, 301, 325-330, 347-349; Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, s. 325, 328; History of India, VII, 9, 70, 106, 110-111, 153-154; H. de Graaf, "Onsekizinci Yüzyıla Kadar Güneydoğu Asya'da İslâm" (trc. Hürrem Yılmaz), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 35, 36, 40, 41; A. W. Nieuwenhuis, "Bantam", İA, II, 304-306.

Rıza Kurtuluş

BENÛRÎ

البنوري

Ebû Abdillâh Muizzüddîn Âdem b. İsmâîl el-Hüseynî el-Benûrî (ö. 1053/1643)

İmâm-ı Rabbânî'nin halifelerinden, Müceddidiyye tarikatını Hindistan ve Hicaz'da yayan mutasavvıf.

Hindistan'ın Roh şehrinde doğdu. Baba tarafından seyyid* olup anne tarafından Afgan asıllıdır. Gençliğinde Pencap'ta Serhend şehrine yakın Benûr kasabasına yerleşti. İlk mürşidi, İmâm-ı Rabbânî'nin halifelerinden olan Hacı Hızır Han Afganî'dir. Afganî, mânevî terbiyesini tamamlaması için onu Serhend'e İmâm-ı Rabbânî'nin yanına gönderdi. Daha önce kemal derecesine eriştiğini sanan Benûrî yanıldığını anladı ve İmâm-ı Rabbânî'nin gayretleri sayesinde birkaç ay içerisinde sülûk*ünü tamamladı. Şeyhinden icâzet ve hilâfetnâme alıp tarikatını yayma göreviyle Benûr'a döndü. Pencap'a yerleşen Afganlılar arasında 100.000 kadar mürid topladığı kaydedilir.

Müridlerinden Muhammed Emîn Bedahşî'nin yazdığı Menâkıbü'l-hazarât (yazma bir nüshası Londra India Office Kütüphanesi'ndedir, bk. Ethé, nr. 652) adlı eserde Benûrî'nin Hint Padişahı Şah Cihan'ı birkaç defa zehirlenmekten kurtardığı yazılıyorsa da bu husus devrin resmî tarihlerinde teyit edilmemektedir. Benûrî 1642'de yanına büyük bir mürid topluluğu alarak İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Hâce Ma'sûm'un muhalefetine rağmen Şah Cihan'ın bulunduğu Lahor'a gitti. Şah Cihan bir isyan çıkmasından korkarak Benûrî'nin şehirden uzaklaşmasını emredince Hindistan'dan ayrıldı. Mekke'ye gidip hac farîzasını yerine getirdi. İmâm-ı Rabbânî'nin bazı mektuplarını Farsça'dan Arapça'ya tercüme ederek onun görüşlerini Mekke ve Medine'de yaymaya başladı. Fakat bazı ulemânın sert muhalefetiyle karşılaştı. Bir tartışma sırasında, İmâm-ı Rabbânî'nin Kâbe'nin hakikatinin "Hakîkat-i Muhammediyye"ye üstün olduğuna dair düşüncesine Şeyh Ahmed el-Kuşâşî'nin karşı çıktığı ve Benûrî'nin ona hak

verdiği söylenmektedir. Muhammed Emîn Bedahşî'ye göre Şah Cihan onu Hindistan'a dönmeye davet ettiyse de Hz. Peygamber'in mânevî bir işaretine uyarak ömrünün sonuna kadar Hicaz'da kaldı. Şevval 1053'te (Aralık 1643) vefat etti. Medine'de Bakī' Mezarlığı'na gömüldü.

Müridlerini kısa zamanda "fenâ-i kalb" mertebesine eriştirdiği, zikir telkininde "el-ahseniyye" denilen kendine mahsus bir usul takip ettiği ve dünyaya fazla rağbet edenlere gayet sert davrandığı rivayet edilen Benûrî'ye Âdemiyye veya Ahseniyye adı verilen bir tarikat nisbet edilmektedir. En meşhur halifesi, Şah Veliyyullah-ı Dihlevî'nin babası Şah Abdürrahim'in mürşidi Hâfız Seyyid Abdullah Ekberâbâdî'dir.

Benûrî, İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini henüz neşredilmeyen Hulâsatü'l-maʿârif (yazma bir nüshası Râmpûr Rızâ [Raza] Kütüphanesi'nde), Nikâtü'l-esrâr (yazma bir nüshası Bankipûr Kütüphanesi'nde) ve Kelimâtü'l-maʿârif adlı üç eserde anlatmıştır. Benûrî ile birlikte Hicaz'a giden Bedahşî mürşidine gelen vâridâtı Netâʾicü'l-Haremeyn adlı eserinde kaydetmiştir. Bu eserin bir nüshası Pencap Umumi Kütüphanesi'ndedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin Serhendî, Hazarâtü'l-kuds (nşr. Mevlânâ Mahbûb-ı İlâhî), Lahor 1971, s. 383-385; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 1-2; Muhammed Hâşim Keşmî, Zübdetü'l-makāmât, Kanpûr 1307, s. 389; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 100b; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâʾiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 190; Muhammed Manzûr Nu'mânî, Tezkire-i İmâm-ı Rabbânî Müceddidi Elf-i Sânî, Leknev, ts., s. 323-324; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, nr. 652; Muhammed er-Rehâvî, el-Envârü'l-kudsiyye, Kahire 1344, s. 201-202; Athar Abbas Rizvī, Muslim Revivalist Movements in Northern India, Agra 1965, s. 384-386; a.mlf., A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 15, 24, 172, 222, 338-339; Mevlânâ Seyyid Züvvâr, Hazreti Müceddidi Elf-i Sânî, Karaçi 1983, s. 724-730; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-İmâmü's-Serhendî, Küveyt 1983, s. 310-

311; A. S. Bazmee Ansari, “Banūrī”, EI² (İng.), I, 1022-1023; a.mlf., “Benûrî”, UDMİ, IV, 992-994.

Hamid Algar

BENÜ'l-AHYÂF

(بنو الأخياف)

Ana bir kardeşler anlamında kullanılan bir İslâm miras hukuku terimi.

(bk. KARDEŞ)

BENÜ'l-ALLÂT

(بنو العلاّت)

Baba bir kardeşler anlamında kullanılan bir İslâm miras hukuku terimi.

(bk. KARDEŞ)

BENÜ’l-A‘YÂN

(بنو الأعيان)

Ana baba bir kardeşler anlamında kullanılan bir İslâm miras hukuku terimi.

(bk. KARDEŞ)

BENZERT

(بنزرت)

Tunus’un kuzeyinde bir liman şehri ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

Kuruluşu Fenikeliler zamanına kadar inen şehre Kartaca ve Roma devirlerinde Hippo Diarrhytus deniliyordu. Daha sonra Hippona Zaryton’a dönüşen isim Arapça’ya Ben Zerte (Benzert) olarak geçti ve sonradan Avrupalılar’ca Bizerte denildi. Şehrin nüfusu 94.509’dur (1984). Benzert’in merkez olduğu idarî bölgenin nüfusu ise 394.670’tir. Şehir, güneyinde bulunan Benzert gölünü denize bağlayan tabii kanalların zamanla kumlarla dolması üzerine XIX. yüzyılda önemini kaybetmiş, ancak Fransızlar’ın yeni bir kanal açmasıyla eski canlılığını tekrar kazanmıştır. Bol yağmur alan Benzert ve civarı Kuzey Afrika’nın en verimli yerlerinden biridir.

Benzert sahildeki Satfura bölgesinin merkezi idi ve önceleri müslümanlar bu limana Mersa’l-kubbe (kubbe limanı) diyorlardı. Coğrafyacı Bekrî (ö. 1094) Benzert’i çarşıları, büyük camisi, hamamları, bahçeleri, taştan yapılmış surları ve balık ticaretiyle tanımlar. İdrîsî de (ö. 1165) şehirde oldukça canlı bir ticaret hayatının bulunduğunu bildirir. Batılılar’ın Leo (Leon) Africanus dedikleri Arap coğrafyacısı Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî (ö. 1554), XVI. yüzyılın başlarında balıkçılık ve ziraatla uğraşanlar sebebiyle Benzert gölü civarında meskûn bölgelerin arttığından bahseder. Pîrî Reis (ö. 1552) ise şehrin Tunus’a bağlı olduğunu söyler ve denizcilik bakımından önemi üzerinde durur.

Benzert’in müslümanlar tarafından fethi, Emevîler’in Mısır valisi Muâviye b. Hudeyc tarafından gerçekleştirildi (41/661). Aslen Yemen Arap ailelerinden olan Verdoğulları XI. yüzyılın ortalarında Hilâlîler’in hücumlarına karşı Benzert’i müdafaa etmişlerdir. Şehir bundan sonra

Muvahhidler'in bölgeye girişine kadar Verdoğulları'nın yönetiminde imar faaliyetlerine ve iktisadî, kültürel gelişmelere sahne olmuştur. XIII. yüzyılda Müstansır el-Hafsî, Benzert'in etrafındaki ormanların büyük bir kısmını kestirerek kendisine av sahası açtırdı ve burada saraylarla bahçeler yaptırdı. Hafsîler'in koyduğu ağır vergilerden dolayı fakir düşen Benzert ve Tunus halkı Osmanlı idaresini mukavemet göstermeksizin kabul etti. Benzert Osmanlılar devrinde ilk defa Barbaros Hayreddin Paşa tarafından fethedilmiş (1534), bir ara İspanyollar'ın eline geçmişse de 1557'de Kaptanıderyâ Piyâle Paşa tarafından tekrar Osmanlı hâkimiyetine dahil edilmiştir. Bu tarihten itibaren önemli bir Türk deniz üssü haline gelen Benzert, XVII-XVIII. yüzyıllar boyunca Garp Ocakları döneminde de önemini korudu. Bu sebeple zaman zaman Malta şövalyelerinin, Fransızlar'ın ve Venedikliler'in saldırılarına mâruz kaldı; 1785'te Venedikliler tarafından tamamen tahrip edildi.

Fransızlar'ın Benzert ile ilgili emelleri, özellikle 1768 yılında Tunus Beyi Ali Bey zamanında kendilerine sahillerde mercan avlama ve ticaret merkezi açma izninin verilmesiyle ortaya çıktı. Fakat iki yıl sonra bölge halkı Fransızlar'ı Re'siesved ve Benzert'ten kovdu. Fransa Tunus bölgesini işgale başladığı zaman Bâbıâli'nin diplomatik müdahalelerine rağmen işgal edilen merkezlerin başında Benzert geliyordu (1881). Fransızlar Benzert'i askerî bir üs olarak kullanmayacaklarını taahhüt etmelerine rağmen ilk yıl ağır yük taşıyan gemiler için sığınak haline getirdiler; ertesi yıl ise burayı gerçek bir askerî üsse çevirdiler ve şehir birkaç yıl içinde bir Fransız deniz üssü ve ticaret limanı şekline dönüştü. Ancak iktisadî önemi bulunan Tunus şehrine yakın olması sebebiyle ticarî bakımdan

pek fazla gelişememiş, daha çok taş kömürü, mazot ve diğer sanayi yakıtlarının yükleme, boşaltma işlerinde kullanılmıştır. Burası da diğer Tunus limanları gibi II. Dünya Savaşı'ndan çok zarar gördü ve 1942 yılında Almanlar'ın, ertesi yıl da müttefiklerin işgaline uğradı.

Tunus 1956'da istiklâline kavuştuğu halde Benzert Fransız işgalinde kalmaya devam etti; çünkü Fransızlar kurdukları askerî tesisleri terketmek istemiyorlardı. Avrupa'yı müdafaa etmek için bu üssün ellerinde bulunmasının zaruretine inanan De Gaulle kira ödemeyi teklif ettiyse de Tunuslular bunu reddettiler ve diğerleri gibi bu üssün de tahliyesini

istediler. Fransa'nın Cezayir Hürriyet Cephesi ile savaşa girmesi üzerine Tunus hükümeti de Benzert'i kurtarmak için teşebbüse geçti ve gösterdiği anlaşma gayretlerinin devamlı olarak başarısızlıkla sonuçlanması üzerine 1961 yılında silâhlı çatışmaya girişti. İki yıl sonra da Fransız işgal kuvvetleri bu büyük askerî üssü Tunus Deniz Kuvvetleri'ne terketmek zorunda kaldılar. Benzert daha sonra ticarî bir limana dönüşmüştür.

Şehirde bir çimento fabrikası, petrol rafinerisi ve askerî bir tersane vardır. Demir cevheri, fosfat, mahallî ocaklardan eritilerek çıkartılan kurşun belli başlı sanayi ürünlerindendir. Tunus ve Taberka'ya karayolları ve demiryoluyla bağlantısı bulunan Benzert'te bir de havaalanı açılmıştır. Tabiat güzelliklerine sahip bir turizm bölgesi haline gelen şehrin çevresinde pek çok turistik tesis bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Mesâlik, s. 56, 58, 83; İdrîsî, Sıfatü'l-magrib, s. 114-115; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 499-500; Ruaynî, el-Müʾnis (nşr. Muhammed Şemmâm), Tunus 1387/1967, s. 173; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 125; Dımaşkı, Nuhbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-bahr (nşr. A. F. Mehren), Leipzig 1893, s. 116, 223; Géographie d'Aboulféda, II, 196; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 104; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 648-649; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, I, 110; Froger, Ports Maritimes de la Tunisie, Paris 1931; Danişmend, Kronoloji, II, 308; Charles-André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord, Paris 1952, s. 2, 74, 257-258, 300; L'Africain, Description de l'Afrique, Paris 1957, s. 375; Abdurrahman Çaycı, el-Mesʾeletü't-Tûnisiyye ve's-siyâsetü'l-ʿOsmâniyye (trc. Abdülcelîl et-Temîmî), Tunus 1973, s. 87, 94, 97, 126, 137; The Middle East And North Africa, London 1985, s. 743; K. J. Perkins, Tunisia, Colorado 1986, bk. İndeks; D. V. Mc. Kûy, "The French in Tunisia", Geographical Review, XXXV (1945), s. 268-390; G. Yver, "Bizerte", İA, II, 664-666; G. Marçais, "Banzart", EI² (İng.), I, 1023-1024.

İbrâhim Harekât

BER

(البرّ)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

"itaatkâr, sadakatli, vefakâr ve iyilik sever olmak" anlamındaki birr kökünden sıfattır. Bâr da aynı mânaya gelmekle birlikte berrin muhtevasının daha zengin olduğu ve süreklilik arzettiği kabul edilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de üç âyette (Meryem 19/14, 32; et-Tûr 52/28) tekil, yedi âyette de (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/193, 198; el-İnsân 76/5) çoğul (ebrâr, berere) olmak üzere on âyette geçen ber, bir yerde Allah'a nisbet edilmekte (aş. bk.), diğer iki âyetteki tekil kullanılışta ise Hz. Îsâ'nın annesine olan itaatini ifade etmektedir. Çoğul sigalarından biri (berere, Abese 80/16) ilâhî vahyi kaydeden melekleri, diğer sigalar da Allah'a sevgiyle itaat eden kulları nitelendirmektedir. Kulun "ber" diye nitelendirilmesi, kelimenin kökünü oluşturan ve Kur'ân-ı Kerîm'de muhtevası etraflıca açıklanan (bk. el-Bakara 2/177) "birr"in ifade ettiği özellikleri taşımasına bağlıdır. Söz konusu âyette bu özellikler iman esaslarını benimsemek, en değerli serveti akraba, yetim, fakir, yolda kalmış, yardım talep etmiş kimseler ve kölelerin hürriyetlerine kavuşturulması için harcamak, ibadetleri yerine getirmek, sözünde durmak ve güçlüklere karşı sabırlı olmak şeklinde sıralanmıştır (bk. BİRR). Ber çeşitli hadislerde hem sözlük mânaları hem de Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanılışlarıyla yer almıştır.

Allah'ın isimlerinden biri olan ber başlıca iki anlam taşır: 1. "Yaratıklarına karşı rahmet, mağfiret, lutuf ve ihsanı bol olan" demektir ki rahîm, gafûr, râzık, mün'im gibi isimlerle bağlantılı olmasının yanı sıra vâsi' ismiyle de yakın anlamlıdır. Buna göre ber Allah'ın bütün yaratıklarına ve kullarına rızık vermesi, onlara rahmetle muamele etmesi, müttaki ve itaatkâr olanlara

kat kat sevap yazması, iyilik ve itaatte bulunmayı düşünmekle birlikte niyetlerini gerçekleştiremeyenleri bile mükâfatlandırması, buna karşılık âsileri sadece işledikleri günahlar kadar cezalandırması, kötülük yapmaya niyet ettikleri halde bundan vaz geçenleri ise cezalandırmaması şeklinde açıklanmıştır (Bağdâdî, vr. 66ª; Beyhakī, s. 92). Bu muhtevadaki ber kavramı yalnız Allah hakkında kullanılabilir. Fahreddin er-Râzî ber isminin kapsamına giren ilâhî ihsanın dinî ve dünyevî olmak üzere iki kısımda düşünülebileceğini belirtir. Allah'ın, kullarını iman ve itaat etmeleri için yaratıp bunu gerçekleştirenlere kat kat sevap vermesi dinî; kullarına sağlık, âfiyet, kuvvet, servet, evlât gibi sayılamayacak kadar çok nimetler bahşetmesi de dünyevî anlamda bir ihsandır (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 335-336). 2. Ber "verdiği haberde doğru olan, asla yalan söylemeyen" anlamına da gelir. Yalan söylemek Allah hakkında imkânsız olduğu için sözlerinde ve haberlerinde doğru (sâdık) kavramına en çok lâyık olan O'dur. Ber ismi bu son mânaya göre Allah'ın zâtî sıfatlarıyla, birinci mânaya göre ise fiilî sıfatlarıyla ilgili bir isimdir. Bazı sûfîler de Allah'ın ber ismine "ibadet ederek kendisine yönelen kullarına tevfik ve hidayetiyle muâmele eden" mânası vermişlerdir (Bağdâdî, vr. 66ª).

Kur'ân-ı Kerîm'de rahîm* ismiyle birlikte zikredildiği (et-Tûr 52/28) dikkate alındığında berre verilen birinci mânanın daha uygun olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "brr" md.; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, "birr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "brr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "brr" md.; Wensinck, Muʿcem, "brr" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "brr" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "brr" md.; Buhârî, "Tevhîd", 24; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10, "Fiten" 16; Tirmizî, "Daʿavât", 82; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve's-sıfât, vr. 65b-66b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve's-sıfât, s. 91-93; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 150-174; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, V, 215; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (Sa'd), s. 335-336; Teftâzânî, Şerhu'l-ʿAkāʾidi'n-

Nesefiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1407/1987, s. 101-102; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, İstanbul 1984, s. 108.

Suat Yıldırım

BER

(البرّ)

Sâlih mümin anlamına gelen bir terim.

“İtaatkâr, sadakatli, vefakâr ve iyilik sever olmak” anlamındaki birr kökünden sıfattır (yukarıdaki BER maddesine de bakınız). Kelâm literatüründe daha çok “büyük günah işleyen” anlamındaki âsi ve fâcirin zıddı olarak kullanılır ve iman ile amel arasındaki münasebet, buna bağlı olarak mürtekib-i kebîre, imâmet gibi tartışmalı meselelerde söz

konusu edilir. Nitekim Ehl-i sünnet kelâm kaynaklarında, “Ber olsun fâcir olsun, her müminin arkasında namaz kılmak câizdir”; “İster ber ister fâcir olsun, iman ile ölen herkesin cenaze namazı kılınır” şeklindeki ifadelere sık sık rastlanır (bk. Şerhu’l-ʿAkīdeti’t-Tahâviyye, II, 529-537). Bu hükümler Hz. Peygamber’in konuyla ilgili bazı hadislerine dayanır (bu hadislerin kaynakları için bk. Aclûnî, II, 32; Süyûtî, s. 43-44). İman ile ameli birbirinden ayrı, ancak birbirini tamamlayan iki unsur olarak değerlendiren Ehl-i sünnet âlimleri, bu konuda kendilerinden farklı düşünen Hâricîler ve Muʿtezile gibi diğer bazı itikadî fırkalara söz konusu hadislerle cevap vermiş ve böylece ber gibi fâcirin de inanç ilkelerini benimsemesi şartıyla mümin sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Fıkıh kaynaklarında da ber ile fâcir yan yana zikredilerek özellikle namaz ve imâmet konuları ele alınırken söz konusu hadisler tekrarlanmakta, bu hususta seleften nakledilen ve fâsık veya fâcirin ardında namaz kılmayı doğru bulmayan diğer bazı rivayetlerdeki yasaklamalar kerahete hamledilerek ber olsun fâcir olsun her müminin arkasında namaz kılmanın câiz olduğu sonucuna varılmaktadır (bk. İbnü’l-Hümâm, I, 247-248).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “brr” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kāmûsü’l-muhît, “brr” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “brr” md.; Wensinck, Muʿcem, “brr” md.; Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, II, 529-537; Teftâzânî, Şerhu’l-ʿAkāʾid, s. 186; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1315-18, I, 247-248; Süyûtî, Tahrîcü ehâdîsi Şerhi’l-ʿAkāʾid (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Riyad, ts. (Dârü’r-Rüşd), s. 43-44; Ali el-Kārî, Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber, Kahire 1327, s. 65-66; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, II, 32.

Metin Yurdagür

BERÂ b. ÂZİB

(البراء بن عازب)

Ebû Umâre el-Berâ’ b. Âzib b. el-Hâris el-Ensârî (ö. 71/690 [?])

Hadis rivayetiyle meşhur sahâbî.

Medine’nin Evs kabilesindendir. İlk İslâmî bilgileri hicretten önce Hz. Peygamber’in muallim olarak Medine’ye gönderdiği Mus‘ab b. Umeyr’den öğrendi. Bedir Savaşı’na katılma isteği, yaşı küçük olduğu için Hz. Peygamber tarafından kabul edilmedi. On beş yaşlarında iken iştirak ettiği Uhud’dan itibaren bütün savaşlarda bulundu. Bizzat Hz. Peygamber’le birlikte on dört (veya on sekiz) savaşa katıldı. Bazı seriyyelerde de görev aldı. Bilhassa Huneyn’de büyük yararlık gösterdi. Hâlid b. Velîd kumandasında gönderilen ordu ile Yemen taraflarına gitti.

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de cihaddan geri durmayan Berâ Rey ve Tüster’in fethine katıldı. Hz. Ali’nin maiyetinde Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarına iştirak etti. Bu arada Kûfe’ye yerleşen Berâ hayatını cihad etmek, hadis ve fıkıh dersleri vermekle geçirdi. Hz. Peygamber başta olmak üzere babası Âzib, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Bilâl-i Habeşî ve dayısı Ebû Bürde b. Niyâr’dan hadis rivayet etti. Kendisinden de ashaptan Abdullah b. Yezîd el-Hatmî, Ebû Cühayfe es-Süvâî, tâbiîlerden Adî b. Sâbit, Sa‘d b. Ubeyd ve Ebû İshak es-Sebîî ve daha birçokları hadis aldılar.

Rivayet ettiği hadislerin toplamı 305 olup bunlardan yirmi ikisi Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim’de müştereken, on beşi yalnızca Buhârî’de, altısı da yalnızca Müslim’de yer almaktadır. Rivayetlerinin büyük bir bölümü Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (IV, 280-304) bulunmaktadır.

Berâ b. Âzib 71 (690) veya 72 (691) yılında seksen küsur yaşlarında iken

Kûfe’de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, I, 21, 216; II, 449, 453, 589; III, 902; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 364-368, ayrıca bk. II, 376; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 205-206; Nevevî, Tehzîb, I, 132-133; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 194-196; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 278-279; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 7778; K. V. Zetterstéen, “al-Barāʾ b. ʿĀzib”, EI² (İng.), I, 1025.

İsmail L. Çakan

BERÂ b. MÂLİK

(البراء بن مالك)

el-Berâ’ b. Mâlik b. Nadr el-Hazrecî (ö. 20/641)

Cesaret ve kahramanlığı ile meşhur sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâr oğulları sülâlesine mensup olup meşhur sahâbî Enes b. Mâlik’in kardeşidir. Bazı kaynaklarda baba bir kardeş oldukları belirtilmektedir. Hudeybiye’de Resûlullah’a biat edenler arasında o da vardı. Bedir Gazvesi dışındaki bütün gazvelerde Hz. Peygamber’in yanında yer aldı. Müseylimetülkezzâb üzerine Hz. Ebû Bekir’in gönderdiği orduya katıldı. Müseylime askerleriyle beraber, her yönden tahkim edilmiş ve içerisinde cereyan eden çetin savaş sebebiyle sonraları “hadîkatü’l-mevt” (ölüm bahçesi) denilen bir mevkide mevzilenmişti. Buraya hiçbir yerden girme imkânı bulunmadığından Berâ mızraklar ucunda havaya kaldırılan bir kalkan içinde içeriye fırlatılmasını ısrarla istedi. Bu şekilde oraya girdikten sonra etrafını kuşatan düşman askerleriyle çarpışa çarpışa giriş kapısına kadar ulaştı ve müslümanların içeri girmesini sağladı. Ancak seksenden fazla yara aldı. Tedavisiyle bizzat Hâlid b. Velîd’in bir ay kadar meşgul olması sonucu iyileşebildi.

Berâ Hz. Ömer devrinde İran’ın Fars bölgesindeki fetihlere katıldı. Olağan üstü cesaretinin müslümanların hayatını tehlikeye sokabileceğini düşünen Hz. Ömer hiçbir savaşta Berâ’ı kumandan tayin etmemiş, hatta sırf bu sebeple kumandanlarına gönderdiği bir mektupta ona bu tür bir görev verilmemesini hatırlatmıştı.

Hz. Peygamber bir hadisinde Berâ’ın mânevî değerine işaret ederek şöyle buyurmuştur: “Saçı başı dağınık olduğu, eski elbiseler giydiği için kendisine önem verilmeyen öyle kimseler vardır ki şöyle olsun diye dua etseler Allah isteklerini geri çevirmez. Berâ b. Mâlik de bunlardandır”

(Tirmizî, “Menâkıb”, 55). Nitekim savaşlarda zor durumda kalan müslümanlar ona başvurarak Allah Teâlâ’dan zafer niyaz etmesini isterlerdi. Tüster muhâsarasında da müslümanların aynı isteğiyle karşılaşınca onlara zafer, kendine şehidlik niyazında bulundu; neticede kale düştü, Berâ da şehid oldu. Muhtelif savaşlarda düşmanla yaptığı teke tek vuruşmalarda yüz meşhur muharibi öldürmesiyle de ünlüdür. Sesi çok güzel olduğu için Hz. Peygamber’in seferlerinde zaman zaman, süratli gitmeleri için nağmelerle develeri coştururdu.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Menâkıb”, 55; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 388; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 137-139; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 290, 294; IV, 84-86; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, I, 624-626; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 206-207; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 195-198; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 143-144; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 119; Abdülkayyûm, “Berâʾ b. Mâlik”, UDMİ, IV/1, s. 254-255.

Ahmet Önkal

BERÂ b. MA‘RÛR

(البراء بن معرور)

Ebû Bişr el-Berâ’ b. Ma‘rûr b. Sahr el-Hazrecî (ö. 622)

İkinci Akabe Biatı’nda Hz. Peygamber’e ilk biat eden sahâbî.

Medine’deki Hazrec kabilesinin Selime koluna mensuptur. Annesi Rebâb bint Nu‘man, Evs kabilesinin reisi ve büyük sahabî Sa‘d b. Muâz’ın halasıdır. 622 yılının hac mevsiminde Hz. Peygamber’i Medine’ye davet etmek üzere gizlice Mekke’ye gelen heyetin arasında Berâ da vardı. Geceleyin Akabe’de yapılan görüşmede Hz. Peygamber onlardan, kendisini tıpkı aile fertlerini himaye ettikleri gibi korumak üzere söz isteyip kendilerini biata çağırdığı zaman bu şartları seve seve kabul ettiğini heyecanla belirterek ilk biat eden o oldu. Medineli müslümanları temsil etmek üzere orada seçilen on iki nakib arasında yer aldı. Müslümanların Kudüs’e doğru namaz kıldığı günlerde, Kâbe varken bir başka yöne doğru namaz kılmayı içine sindiremedi ve Kâbe’ye yönelerek namaz kılmaya başladı. Ancak müslümanların itirazı üzerine durumu Hz. Peygamber’e arzetti. Kendisine bir müddet daha bu uygulamaya devam etmesi emredilince tekrar Kudüs’e yönelerek namaz kıldı. Hz. Peygamber’in hicretinden bir ay önce vefat edeceğini hissedip naaşının Mekke’ye dönük olarak defnedilmesini vasiyet etti. Bir diğer vasiyeti de mallarının üçe taksim edilerek birinin Hz. Peygamber’e verilmesi, birinin Allah yolunda harcanması, birinin de çocuklarına bırakılması idi. Berâ Resulullah’ın Medine’ye varmasından bir ay önce vefat etti. Hz. Peygamber Medine’ye hicret edip de Berâ’ın vefatını öğrenince kabrine gidip cenaze namazını kıldı ve ona dua etti. Kendisine verilmesini vasiyet ettiği malları da Berâ’ın vârislerine iade etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 439-440, 442, 443, 447; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 618-620, VIII, 315; Müsned, III, 460-462; Belâzürî, Ensâb, I, 271; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 360-364; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 136-137; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 207-208; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 267-268; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 144; K. V. Zetterstéen, “Berâ”, İA, II, 521; a.mlf., “al-Barāʾ b. Maʿrūr”, EI² (Fr.), I, 1057; a.mlf.-idâre, “el-Berâʾ b. Maʿrûr”, UDMİ, IV/1, s. 255-256.

Ahmet Önkal

BERÂAT-i İSTİHLÂL

(براعة الاستهلال)

Bir esere konusuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir üslûpla başlamak anlamında edebiyat terimi.

Berâat “üstün olmak, üstün gelmek”, istihlâl ise “çocuğun doğduğu anda çıkardığı ses, başlamak, yeni ayın görünmesi ve yağmurun yağması” gibi anlamlara gelir. Bir terim olarak berâat-i istihlâl, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatıdır. Bu sanata berâat-i matla‘, hüsn-i ibtidâ, hüsn-i iftitâh gibi isimler de verilir. Maksada işaret eden kelime ve deyimlerin nazım ve nesrin ortasında yer almasına ise telmih denir. Berâat-i istihlâlde bir münasebet bularak maksada geçmeye tahallus, herhangi bir münasebet düşürülmeden yapılan geçişe ise iktidab adı verilir. Bu sanata çok değer veren eski müellifler hamdele* ve salvele*de veya devrin hükümdarını öven kısımlarda eserin konusuna işaret eden kelime ve deyimlere özellikle yer verirler.

Bazı dil ve edebiyat âlimleri bu ve benzeri edebî sanatlara nesir ve nazımda ayrı bir önem vermişlerdir. Her konunun kendine has ve muhtevasına uygun bir girişi olması gerektiğini söyleyen Câhiz’e göre, “anlatılmak istenen şeye delâlet etmeyen, niyet ve maksadı ortaya koymayan sözde hayır yoktur” (el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 116). İstihlâl tabirini terim mânasına en yakın anlamda ilk kullananlardan Ebü’l-Hasan el-Cürcânî’ye göre de, “usta bir şair istihlâl, tahallus ve hâtimesini güzelleştirmek için gayret gösterir” (el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih, s. 48).

Özellikle Arap dili ve edebiyatı için lisanî ve edebî güzelliklerin en mükemmel örneklerinin yer aldığı Kur’ân-ı Kerîm’de bu sanata örnek

olarak Fâtiha sûresi gösterilmektedir. Zira mushafta ilk sûre olan Fâtiha'da Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasını teşkil eden konulara veciz bir şekilde işaret edilmiştir. Ayrıca diğer birçok sûrenin ilk âyetleri de bu sanatın en güzel örneklerini ihtiva etmektedir (bk. Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, III, 364-365).

Arap edebiyatında olduğu gibi Fars ve Türk edebiyatlarında da çokça kullanılan berâat-i istihlâl sanatına Türk edebiyatında en çok manzum eserlerin mukaddimelerinde rastlanır. Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn mukaddimesi, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ının "Der Sebeb-i Te'lîf" bölümü (Hüsn ü Aşk, 57-60), Tezkire-i Latîfî'nin dîbâcesi, Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme mukaddimesi tanınmış örnekler arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "el-berâʿa" md.; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 116; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl - Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1966 → Beyrut, ts., s. 48; Reşîdüddin el-Vatvat, Hadâʾiku's-sihr fî dekāʾiki'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1308, s. 30; Hatîb el-Kazvînî, Telhîsü'l-miftâh, İstanbul 1312, s. 167; a.mlf., el-Îzâḥ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 594; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga, Beyrut 1982, III, 364-365; Safiyyüddin el-Hillî, Şerhu'l-Kâfiye el-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1983, s. 57-59; Süyûtî, ʿUkūdü'l-cümân, Kahire 1305, s. 152; Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk (nşr. Abdulbâki Gölpınarlı), İstanbul 1968, s. 57-60; Mehmed Nüzhet, Mugni'l-küttâb, İstanbul 1286, s. 125-126; Abdurrahman Süreyyâ, Mîzânü'l-belâga, İstanbul 1303, s. 382-383; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 378-379; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1326, s. 183; Tahirü'lMevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 26-27; Ahmed Matlûb, Mustalahâtü'l-belâgiyye, Bağdad 1983, I, 388-393; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 293-294.

Nasrullah Hacımüftüoğlu

BERÂE SÛRESİ

(bk. TEVBE SÛRESİ)

BERÂET

(البرائة)

İlk üç halifeden ve ashap çoğunluğundan uzaklaşma anlamında Şiîler’ce benimsenen bir ilke.

(bk. TEBERRÎ)

BERÂET

(البرائة)

Kişinin hukukî veya cezaî sorumluluğunun olmaması veya ortadan kalkması anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “borçtan kurtulma, bir şeyden veya bir kimseden uzak kalıp onunla ilişkiyi kesme” mânalarına gelen berâet, aynı kökten türeyen ve değişik konularda

özel anlamlar kazanmış bulunan diğer bazı kelimelerle de terim olarak sıkı bir anlam birliği içindedir (bk. İBRÂ, İSTİBRÂ, MÜBÂREE).

Kur’ân-ı Kerîm’de berâet kelimesi iki yerde geçer. Bunlardan birinde (elKamer 54/43) “suçsuzluk, kurtuluş belgesi” anlamında kullanılmıştır. Sûreye ismini verdiği diğerinde ise (el-Berâe [et-Tevbe] 9/1) kelimenin mânası tartışmalıdır. Sûrenin ilk âyetlerinde müşriklere güven içinde bulunacakları dört aylık bir süre tanınması kelimenin “af ve kurtuluş” anlamında kullanılmasını mümkün kılsa bile daha sonraki âyetlerde bu sürenin bitiminde müşriklerle münasebetin tamamen savaş hali olacağının belirtilmesi, kelimenin “müşriklerle her türlü ilişkiyi kesme; onlardan uzak durma anlamında kullanıldığı görüşünün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Nitekim berâetin bir türevi olan berî kelimesi de Kur’an’da daha çok bu mânada kullanılmıştır (meselâ bk. el-Enfâl 6/19; el-Haşr 59/16).

Hadislerde de berâet umumiyetle “günahtan kurtulma, bir işten veya bir zümreden uzak olma” anlamlarında kullanılmıştır. Bu arada kişinin “berâe yemini” etmesi (eğer sözünde yalancı çıkarsa İslâm’dan uzak olmasını dilemesi) yasaklanmıştır (bk. Ebû Dâvûd, “Eymân”, 9; Nesâî, “Eymân”, 7).

İslâm hukukunun umumi prensiplerinden biri de kişinin borçsuzluğunun ve suçsuzluğunun asıl olması ilkesidir. Bu, İslâm hukuk usulündeki, “Eşyada aslolan ibâhadır” kaidesinin ve “istishâbü’l-hâl” delilinin hukuka genel bir prensip olarak yansımasından ibarettir. Bundan dolayı berâet-i asliyye, kelâmda ve usûl-i fıkıhta “kişinin, şâri‘in (kanun koyucu, Allah) hükmü olmadan mükellef tutulmaması”, ceza hukukunda “suç ve cezada kanunîliğin ve kişinin suçsuzluğunun asıl olması”, borçlar hukukunda da “kişinin aksine bir delil bulununcaya kadar borçsuzluğunun esas olması” anlamına gelir. “Berâet-i zimmet asıldır” (Mecelle, md. 8) şeklinde ifade edilen küllî kaide de bilhassa bu son anlamdadır.

Özel borç ilişkilerinde ise berâet “kişinin mevcut bir borçtan kurtulması” demek olup bu da alacaklının ibrâsı, borçlunun veya kefilinin borcu ifası, borç ya da tazmin sebebinin ortadan kalkması veya giderilmesi gibi hukukî işlemlerle sağlanabilir.

Alışverişte “satıcının satılan maldaki ayıptan sorumlu tutulmaması” demek olan berâet şartı (bey‘ bi’l-berâe/bey‘u’l-berâe) genelde geçerli olmakla birlikte bu şartın hangi tür ayıpları kapsayacağı ve hukukî sonuçları tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre böyle bir şart satıcıyı, gerek malda önceden mevcut olup da bilmediği veya bilip de gizlediği ayıplardan (ayb-ı kadîm), gerekse akitten sonra müşterinin malı almasına kadarki sürede ortaya çıkacak ayıplardan (ayb-ı hâdis) sorumlu olmaktan kurtarır. Çünkü ibrâ temlik değil ıskattır. Diğer Hanefî âlimleriyle İmam Mâlik ve Şâfiî’ye göre berâet şartı sadece mevcut ayba şâmil olup ileride ortaya çıkacak aybı kapsamaz. Çünkü ortada olmayan şeyden (ma‘dûm) ibrâ düşünülemez. Ayrıca Mâlikîler, Şâfiîler ve bazı Hanbelî âlimleri alışverişte berâet şartının, satıcının bilip de gizlediği ayıplar için geçerli olmayacağını kabul ederler. Onlar bununla akitleşme serbestliğinin suistimalini engelleyerek karşılıklı gerçek rızânın oluşumuna imkân tanımak ve böylece ilgili tarafı beklenmedik zarar, hile ve haksızlıktan korumak istemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Mekāyîsü’l-luga, “brˀe” md.; Kāmus Tercümesi, “brˀe” md.; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 9; Nesâî, “Eymân”, 7; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah v.dğr.), Dımaşk 1384-85/1964-65, II, 868 vd.; İbn Hazm, el-İhkâm, Beyrut 1983, s. 152 vd.; Kâsânî, Bedâˀiʿ, V, 277-278; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 204-207; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XV, 216; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1969, IV, 135; Âmidî, el-İhkâm, I, 76-89; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-nezâˀir, Kahire 1387/1959, s. 53; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-nazâˀir (nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 64; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1386/1967, IV, 36-39; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, Kahire 1383/1964, II, 332-333; Mecelle, md. 8; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, I, 48-50; Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ankara 1948, s. 171-172; Ahmed ez-Zerkā, Şerhu’l-kavâʿidi’l-fıkhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 59-68; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî fî üslûbihi’l-cedîd, Beyrut, ts., I, 349-352; Mv.F, I, 142-170; VIII, 51-54; R. Brunschvig, “Barāˀa”, EI² (İng.), I, 1026-1027.

Ali Bardakoğlu

BERÂHİME

(bk. BRAHMANİZM)

BERÂMİKE

(bk. BERMEKÎLER)

BERÂSÂ

(براثا)

Bağdat'ın batı yakasında eski bir yerleşim merkezi.

İslâmiyyet'ten önce de mevcut olan bu küçük kasaba Kerh'in kuzeybatı, Muhavvel'in güneydoğusunda Kerhâyâ Kanalı'nın yakınında kurulmuştur. Bağdat'ın kurulduğu tarihlerde şehrin batı yakasından bir hurmalık ve Künâse (el-Makberetü'l-kadîme) adlı bir mezarlıkla ayrılan Berâsâ zamanla tamamen Bağdat'a karışmıştır.

Rivayete göre, Hz. Ali'nin Hâricîler'in isyanını bastırmak üzere Nehrevan'a giderken abdest alıp namaz kıldığı yerde inşa edildiği için Şiîler arasında kutsal bir mahiyet kazanan Berâsâ Camii uzun zaman bu vasfını korumuştur. Ancak Şiîler'in özellikle cuma günleri burada toplanıp ashâb-ı kirâm aleyhinde konuşmaları yüzünden Sünnîler'in sert tepkisine sebep olmuş ve Halife Muktedir devrinde (908-932) Şiîler isyan için hazırlık yapmakla itham edilerek Abbâsî birlikleri tarafından kuşatılmış ve bir kısmı hapsedilerek cezalandırılmışlardır. Bu olay üzerine mescid de tahrip edilmiştir. Daha sonraki yıllarda umumi istek üzerine Râdî-Billâh (934-940) Emîrü'l-ümerâ Beckem'e caminin tekrar inşa edilerek Sünnîler'e tahsis edilmesine izin verdi. Bunun üzerine cami daha geniş bir plan üzerine yeniden yapıldı ve etrafı sağlam duvarlarla çevrildi. İnşaat Halife Müttakī devrinde tamamlanmış ve 12 Cemâziyelevvel 329 (12 Şubat 941) Cuma günü halifenin de katıldığı büyük bir merasimle ibadete açılmıştır. Berâsâ Camii bu tarihten itibaren Bağdat'ta cuma namazı kılınan dört büyük camiden biri olmuştur.

Eserini bu tarihten yaklaşık on yıl sonra (340/951) telif eden İstahrî, Berâsâ Camii'ni cuma namazı kılınan camiler arasında zikretmediği halde İbn

Havkal eserinde (telifi 367/978) cuma namazı kılınan dört büyük cami arasında Berâsâ Camii'ni de sayar. Hatîb el-Bağdâdî Bağdat'tan ayrıldığı 451 (1059) yılına kadar Berâsâ Camii'nde cuma namazı kılındığını ve bu tarihten sonra ise artık kılınmadığını söyler. Yâkūt el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) verdiği bilgilerden VII. (XIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde caminin yıkıldığı ve sadece duvarlarının ayakta kaldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 16; Ebû Bekir es-Sûlî, Ahbârü'r-Râdî-Billâh ve'l-Muttakī-Lillâh (nşr. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (nşr. de Goeje), s. 84; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, I, 241; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 111; V, 159-160; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 117-118; Yâkūt, Mu'cemü'l-büldân, I, 362-364; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 312; XII, 26; G. Le Strange, Baghdad During the Abbāsid Caliphate, Oxford 1924, s. 153-156; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 32; M. Streck, "Berâsâ", İA, II, 523; G. Awad, "Barāthā", EI² (İng.), I, 1038.

Abdülkerim Özaydın

BERAT

(برات)

Bir tayini, bir vazife veya muafiyetin verildiğini gösteren, üzerinde padişahın tuğrası bulunan belge.

Bir adı da nişan olan ve ilk devirlerde biti ve misal de denilen berat, bir memuriyete tayin, bir gelirden tahsis, bir şeyin kullanılma hakkı, bir imtiyaz veya muafiyetin verildiğini gösteren ve padişahın tuğrasını taşıyan belge olup ancak tuğranın sahibi olan padişahın saltanatı süresince geçerliydi. Beratın yeni tahta çıkan padişah zamanında da geçerliliğini koruyabilmesi için "tecdid" olduğu belirtilen yenisi verilirdi. Bir bölgede tahrir* yapıldığında da beratlar yenilenirdi. Bundan başka beratın kaybı halinde "zâyi"den olduğuna işaret edilen yenisi verilirdi. Berat sahibinin ölümü veya sahip olduğu şeyden feragat (kasr-ı yed) etmesi hallerinde ise münhal kalan vazife veya memuriyet ehil olan bir başkasına tevcih edilirdi. Bir önceki şahsa verilen berat geri geldiğinde ise derkenar* olarak defter kayıtlarına işlenirdi (BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 40, 244, 433 vb.).

Beratların hangi sebeple verildiği belirtildiği gibi cinsi de gösterilirdi: Vezâret (menşur), beylerbeyilik, timar, mukataa, iltizam, ferâşet, imâmet, vazife, muafiyet beratı vb. Kırım hanları, Eflak ve Boğdan voyvodaları tayinlerinde, yabancı devlet konsoloslarının Osmanlı topraklarındaki vazifelerinin kabul edildiğini belirtmek üzere, elçilik ve konsolosluklarda tercümanlık yapacak olanlarla Osmanlı tebaası olup Avrupa tüccarı ve hayriye tüccarı adıyla özel statüde ticaret yapacak olanlara da berat verilirdi.

Berat muayyen rükünlerden meydana gelir: Kısa veya uzun, fakat bütün belgelerde bulunan Allah'a hamd, bazan Hz. Peygamber ve dört halifenin

de adlarının anılıp şefaatlerinin istendiği dua rüknü ile başlar, altında padişahın tuğrası bulunurdu. Önemli olanlarında tuğranın sağ, sol veya üstünde yer alabilen ve padişah hattı olan “mûcibince amel oluna” veya benzeri bir ibare bulunur ki bu tip beratlara “unvanına hatt-ı hümâyun keşîde edilmiş berat” denir (BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 433). Belgenin berat olduğu, bundan sonraki “nişân-ı şerîf-i âlîşân...” veya “sebeb-i tahrîr-i tevkī‘-i...” sözleriyle başlayan ve az çok farklılık gösteren şekillerde devam eden formülden kolayca anlaşılabileceği gibi, “emir-hüküm” kısmına geçilmeden önce ekseriya “bu/işbu berât-ı hümâyunu verdim ve buyurdum ki” ibaresi de belgenin berat olduğunu ortaya koyar.

Beratlarda düzenleniş sebebi, kimin arzıyla, ne münasebetle verildiği, gerekiyorsa kalem kayıtlarına yapılan müracaatlar “nakil-iblâğ” rüknünde belirtilir. Berat verilen şahsın eşkâli de bu kısımda mutlaka yer alır. Daha sonra vazife beratlarında günlük miktar, iltizam* beratlarında eski bedel ile yapılacak zam gibi beratın cinsine göre verilen şey yazılır. Timar* beratlarında ise tahsis edilen miktarın hangi köylerin ne kadarlık gelirlerinden meydana geleceği tek tek gösterilerek siyâkat yazısıyla ve bir öbek halinde yazılmış olan kısım “nakil-iblâğ”dan “emir-hükm”e geçişte “verdim” ve “buyurdum ki” kelimeleri arasında bulunur.

Muafiyet beratlarında olduğu gibi devletin verdiği şeyler karşılığında istedikleri “emir-hüküm” kısmında sıralanır. “Tekit”te ise bir kere daha hatırlatma yapılır ve sonunda Arapça olarak ve yazı ile tarih konur. Maliye beratlarında “tarihci kalemi” tarafından atılan tarihlerde

daima ucu ince açılmış bir kalem kullanılmıştır ki bu husus maliye beratlarını diğerlerinden ayıran özelliklerdendir. Sol alt köşede ise “mahalli tahrir” olarak adlandırılan beratın yazıldığı yer görülür. “Be-makām-ı Kostantiniyye”, “be-sahrâ-yı Sofya” gibi.

Beratların arka yüzlerinde de birtakım yazı ve işaretler vardır. Bazan konu ile ilgili hüccet sûreti yer alır. Arka yüzde bulunması dolayısıyla “hüccet-i zahriyye” denilen bu sûretler, ön yüzdeki yazı doğrultusunda ve ön yüzün sağ yarısının arkasına gelecek şekilde yazılmışlardır. Berat resmi miktarı, tarih ve diğer paraflar ise kâğıt, ön yüz iç tarafta kalmak üzere alttan üste doğru katlanarak ve ön yüzdeki yazının ters istikametinde yazılmıştır.

Beratların cinslerine göre verildikleri kalemler de farklıdır. En büyük kısmını maliye kalemlerinden verilenler teşkil eder. Timar, tercümanlık, Avrupa tüccarı beratı vb. Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden verilenler bunlar arasındadır. Kazaskerler tarafından verilen beratlar ise askerî berat olarak adlandırılır. Bu kalemlerden birinden verilmesi gerekirken yanlışlıkla diğerinden alınmış olanlar makbul sayılmazdı (BA, Anadolu Ahkâm Defteri, nr. XIV, 128/1; XV, 125/4).

Beratların kalemlerine göre cinslerini tayinde arka yüzlerindeki işaretler rehberlik eder. Maliye beratlarında sayıları bir ilâ üç arasında değişen defterdar imzaları bulunur. Bunlar XVII. yüzyıl sonlarına kadar hepsi de bir "S" harfi resmedercesine sağdan sola dönen kuyrukları bulunan imzalar olup berat kâğıdının boydan orta yerinde, enden ise ortanın sol tarafına doğru yer alırlar. XVII. yüzyıl sonlarından itibaren kâğıdın üst kısmının ortasında olmak üzere ve daima iki imza görülür. Üsttekinin kuyruğu ya yoktur veya helezonî bir biçim almıştır. Alttaki şeklini bir süre korumuş, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren ise kuyruk yine soldan sağa doğru, fakat imzanın isim kısmına birleşmeden, eskisine göre daha fazla bir meyil ve kavis yaparak sola doğru döndürülmüştür. Verildiği maliye kaleminin ismi ise birinci tiplerde sol üst köşede berat resmi ve tarihin yanında, ikinci tiplerde başdefterdar imzasının sağ tarafındadır. Ayrıca kâtip parafı, bazan da sah* yazısına rastlanır.

Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden verilen beratlarda XVI. yüzyılda sadece küçük bir paraf varken (TSMA, nr. E 5403/10) daha sonra sol üst köşeye yerleştirilen reîsü'l-küttâbın imzası çok geniş kenarlı bir şapkayı andırır. İmzanın sol taraftaki uzantısı bazan yukarıya doğru kıvrılır (TSMA, nr. E 508), bazan da "sere"nin (imza sahibinin adının yazıldığı kısım) tepesinden ayrı bir çizgi sağ yukarıya doğru kavis yapar (BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 244). Hemen aynı hizada sağda kâtibin ismi, timar beratlarında ise kâğıdın orta yerine doğru Arapça ve yazıyla yazılmış tarih bulunur.

Askerî beratlardaki imzalar da Dîvân-ı Hümâyun beratlarındakini andırır. Ancak bunlarda imzanın sol üst tarafında bir "sah" mührü vardır. Bir kısmında ise bu noktadan çizilen köşegenin diğer ucunda ve ters istikamette olmak üzere "askerî berattır, maliyeye kaydolunmuştur" (TSMA, nr. E

5402/2, 3, 4; E 5405/2, 3) gibi bir kayda rastlanır.

Bir berat cinsi olan mülknâmelerin erken tarihlilerinde altta, tıpkı hüccetlerde veya vakfiyelerde olduğu gibi şahitler kayıtlıdır. Bu özellikleri dolayısıyla da diğer beratlardan ilk bakışta ayrılabilirler.

Beratların kâğıt cins ve ebatlarıyla yazılarının cinsleri, verilen şahsın mevkiine ve beratın önemine göre farklılık gösterir. Sadrazam, vezirler, Mekke şerifleri, Kırım hanları ve ailesi, Enderun mensupları vb. kimselere verilen berat ve mülknâmeler âbâdî kâğıda, kale neferleri, emekliler ve benzerlerinin beratları İstanbul kâğıdına yazılırdı (BA, D.BŞMKGB dosyalarında çeşitli mevkideki şahıslar için yazılacak beratlara ne cins kâğıt kullanılacağına dair pek çok örnek vardır). Beratların yazıları da yine verilen şahsın mevkiine uygun olarak divanîden celîdivanîye doğru değişirdi. Yüksek mevkidekilere verilenlerde değişik renklerdeki mürekkepler yanında altın da kullanılırdı. İmparatorluğun son devirlerinde beratların çoğu madalya ve nişan gibi hususlara inhisar ederken işi kolaylaştırmak üzere matbu berat metinleri hazırlanmaya başlanmış ve sadece gerekli yerleri doldurularak sahiplerine verilir olmuştur.

Bir beratın verilebilmesi için ilk müracaat ya bizzat berat isteyen şahsın arzuhali veya belli seviyedeki bir görevlinin arzıyla olurdu. Bu talep üzerine ilgili kalemlerdeki kayıtlar, arz veya arzuhale derkenar edilir; istenilenin verilmesinin uygun bulunması halinde sadrazamın son kararı olan buyruldu ve sah konulup ruûsa kaydolunur; daha sonra berat tezkiresi yazılarak beratın hazırlanacağı kaleme gönderilirdi. Kalemlerde yazılıp hazırlanan beratların arkasına bu sırada kâtip adları ve kalem rumuzları konulup resimleri tesbit edilir; beratın ait olduğu kaleme göre defterdarlar, reîsülküttâb veya kazaskerler tarafından imzalandıktan sonra nişancı tarafından tuğrası çekilip sahibine teslim edilmek üzere kâğıt eminine yollanırdı. Beratlar sahiplerine, mevkilerine göre ya sadece “kubur” denilen silindir biçimindeki kutular içinde (BA, Cevdet-Saray, nr. 2457) veya kuburlar atlas keselere konarak (BA, Cevdet-Saray, nr. 1448, 2449) verilirdi.

“Berât-ı hümâyun” veya “berât-ı şerif” adlarıyla anılan padişah beratlarından başka bir de beylerbeyi beratı vardır ki bunlar, yıllık geliri

6000 akçeyi geçmemek şartıyla beylerbeyilerin tevcih ettikleri timar beratlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 40, 244, 433; BA, Cevdet-Saray, nr. 1448, 2449, 2457; BA, Anadolu Ahkâm Defteri, nr. XIII; XIV, 128/1; XV, 125/4; BA, D.BŞM-KGB; TSMA, nr. E 508; E 5402/2, 3, 4; E 5403/10; E 5405/2, 3; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. XIIXIII; Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 85-87; Y. İhsan Genç, Osmanlılarda Beratlar (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Ktp., Tarih, nr. 320; "Osmanlı Kānûnnâmeleri", MTM, I/3 (1331), s. 515; Halil İnalcık, "Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", Osm.Ar., I (1980), s. 1-14; L. Fekete, "Berāt", EI² (İng.), I, 1170-1171; a.mlf., "Berât", UDMİ, IV, 262-264.

Mübahat S. Kütükoğlu

BERAT

Arnavutluk'un güneyinde Osmanlı mimari eserleriyle ünlü bir şehir.

Adriya denizine dökülen Semen (Semeni) nehrinin Osum (Usumi) kolu üzerinde ve Tomorrit dağının batı eteklerinde XIII. yüzyılda kurulmuş olan şehrin yerinde daha önce Yunanlılar'ın Antipatreia, Bizanslılar'ın Pulcheiropolis adını verdikleri eski bir yerleşim merkezinin bulunduğu sanılmaktadır. Şehrin üstündeki dağın tepesinde XIX. yüzyıla kadar stratejik önemini korumuş olan bir kale yer alır. Havası ağırca ise de etrafında bağ ve bahçeler çoktur.

Ortaçağ'da önceleri Bizans'ın, daha sonra sırasıyla Epir Despotluğu'nun, Güney İtalya'daki Angoular'ın, tekrar Bizanslılar'ın, Sırplar'ın ve son olarak da küçük bir Arnavut prensliğinin yönetimine giren Berat'ın Osmanlılar tarafından fethi, 1417'de Avlonya ile birlikte Adriyatik sahillerinin ele geçirilmesi sırasında gerçekleşti. Evrenosoğlu Îsâ Bey'in kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri, Napoli Krallığı'ndan aldığı yardımla güç kazanan İskender Bey'i Berat şehri önünde mağlûp etmişti (26 Temmuz 1455). II. Bayezid Arnavutluk seferi (1492) sırasında burayı ziyaret etmiş ve bir İslâm şehri görünümü alması için bazı mimari eserlerin ve bu arada kendi adını taşıyacak olan caminin yapılmasını emretmiştir.

Fetih sonrası 1431-1432'de yapılan ilk tesbitlere göre 1000 kadar nüfusu bulunan Berat Rumeli eyaletinin Avlonya sancağının merkezi haline getirildi ve Sırplar'ın buraya Belgrad demelerinden dolayı Arnavut Belgradı adıyla da anılmaya başladı. XVI. yüzyılın başlarında yapılan bir sayıma göre şehirde 561 hâne bulunması, o dönemdeki nüfusunun 3000 civarında olduğunu göstermektedir. Bu nüfusla Berat'ın yalnız Arnavutluk'un değil bütün Balkanlar'ın en önemli merkezleri arasında yer aldığı söylenebilir. XVI. yüzyılın sonlarında nüfusu 6000'i geçiyordu ve bunun 2500 kadarını hıristiyan ve yahudiler teşkil ediyordu. XVII. yüzyılda nüfusu daha da arttı. Burası hakkında oldukça ayrıntılı ve ilginç bilgiler veren Evliya Çelebi, asıl şehir kısmında (büyük varoş) 5000 evin bulunduğunu, ayrıca İç Kale, Aşağı Kale ve diğer kesimlerde de evlerin yer aldığını belirtir. Bu rakamlar

mübalağalı olmakla birlikte şehrin nüfusunun XVI. yüzyıla nisbetle daha da kalabalıklaşmış olduğunu gösterir. XVIII. yüzyılda ise şehirde sanat ve ticaretin oldukça geliştiği ve hâne sayısının 3000 olduğu bilinmektedir. Bundan da şehrin 15.000 kadar bir nüfusa sahip bulunduğu ve bazı kaynaklardaki iddiaların aksine, mimari eserlerinin de gösterdiği gibi Osmanlı yönetimi süresince devamlı surette gelişme kaydettiği ortaya çıkmaktadır.

Evliya Çelebi'ye göre Berat yerleşme yeri olarak dört parçaya ayrılmış durumdaydı. İç Kale kesimi surlarla çevrili olup içinde 40-50 ev, Bayezid Han Camii, cephane, ambarlar ve su sarnıçları bulunmaktaydı. Bunun dışındaki Büyük Hisar kesiminde ise 200 kadar ev ve bir harap cami, biri mâmur sekiz kilise yer almaktaydı. Buranın güney tarafındaki kayalığın altında, nehir kıyısındaki Aşağı Hisar kesiminde 70-80 ev, 80 dükkân, çarşılar, asıl şehir kısmını teşkil eden Büyük Varoş'ta mahalleler, birçok cami ve mescid bulunuyordu. Evliya Çelebi, şehrin onu hıristiyanlara, biri yahudilere, on dokuzu müslümanlara ait otuz mahalleye ayrıldığını, bunlar arasında en meşhur ve kalabalık olanlarının Murad Çelipa, Uzgurlu, Hünkâr, Vakıf, Baba Kadı, Paşmakçılar, Akmescid, Eskipazar, Güngörmez olduğunu yazar. Ayrıca aralarında Sultan Bayezid, Uzgurlu, Gazi Murad Paşa, Hünkâr veya Fethiye, Çelebi Hüseyin camilerinin bulunduğu on üç cami, on yedi mescidin, bir bedesten 700 kadar dükkân, beş medrese, iki hamamın, birçok sıbyan mektebinin yer aldığını da kaydeder. Nehrin karşı tarafında bulunan Koru Varoş'un ise 200 evlik bir yerleşme yeri olduğunu belirtir.

Önceleri Avlonya sancak beyinin oturduğu Berat şehri daha sonraki dönemlerde Yanya vilâyetine bağlı aynı adlı sancağın merkezi olmuştur. Bu sancak güneyde Ergiri sancağı, batıda Adriyatik denizi, kuzeyde İşkodra vilâyetinin Draç ve Manastır vilâyetinin İlbasan (Elbasan) sancakları, doğuda da Manastır vilâyetinin Görice sancağıyla çevrili idi ve beş kaza ile dört nahiye ve 600 köyden oluşuyordu. Nüfusunun çoğunluğu müslüman, dörtte bir kadarı da hıristiyan Arnavutlar'dan meydana geliyor ve şehirde bir Ortodoks piskoposu oturuyordu. Berat esnafı Fâtih'in verdiği bir fermana dayanarak XVIII. yüzyıla kadar özel bir statüye sahip olmuş ve seferlere katılma, bölgeyi düşman hücumlarına karşı koruma hizmetine karşılık vergiden muaf tutulmuştur. Berat Kalesi Tepedelenli Ali Paşa'nın

(ö. 1822) isyanı sırasında önemli roller oynamış ve Tepedelenli ancak bu kaleyi Avlonya Mutasarrıfı İbrâhim Paşa'nın elinden aldıktan sonra bütün Toskalık'a hâkim olabilmiştir.

Berat, Balkan Savaşı sırasında Osmanlı hâkimiyetinden ayrılarak bağımsızlığını ilân eden Arnavutluk'un sınırları içinde kaldı (1912). I. Dünya Savaşı'ndan önce Avusturyalılar, savaşın sonunda da İtalyanlar tarafından işgal edilen şehir 1938 Nisanında tekrar İtalyanlar'ın eline geçti ve 1941 Ocağında İtalyanlar'la Arnavutlar arasında cereyan eden şiddetli çarpışmalara sahne oldu. Bugün 30.000'in üzerinde olan nüfusu ile Arnavutluk'un orta büyüklükteki şehirlerinden biridir.

Birçok defa onarım görmüş Ortaçağ'dan kalma kalesi ve Osmanlı mimari eserleriyle ünlü olan şehir 1965'te Ergiri Kasrı (Gjirocaster) ile birlikte Arnavutluk Kültür Bakanlığı tarafından müzeşehir haline getirme programına alınmış ve çalışmaların yürütülmesi amacıyla bir enstitü kurulmuştur. Bugün bu enstitü tarafından restore ettirilen eski evlerle sokakların orijinal halleri içinde korunmalarına çalışılmaktadır. Berat'taki Osmanlı yapılarının başlıcaları şunlardır: II. Bayezid Külliyesi (II. Bayezid zamanı);

Feridun Bey Ânıt mezarı (1324/1906); Hacı Sinan Medresesi; Şeyh Hasan Tekkesi (Halvetiye Tekkesi, II. Bayezid zamanı); Kurşunlu Camii (1530-1540); Avlonyalı İbrâhim Paşa Camii (XIX. yüzyıl); Süleyman Paşa Camii (Bekâr Camii, 1243/1827-28); İç Kale Bayezid Camii, Hünkâr Camii (Fethiye Camii, 1417'deki fetihten hemen sonra); Berat Köprüsü (1780'de yapılmış olan bu köprü, şehrin Osum ırmağının sol kıyısında kalan hıristiyan mahallesi Goritza ile ırmağın sağ kıyısındaki müslüman mahallelerini birbirine bağlar).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 688-700; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 60; Ali Cevâd, Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrâfiyâ Lugatı, İstanbul

1313-17, I, 159-160; Danişmend, Kronoloji, I, 275-276; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arnavid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 55-74; R. I. Lawless, "Berat and Gjirocaster: Two Museum Towns of Albania", Islam in the Balkans, Edinburgh 1979, s. 917; N. Todorov, La ville balkanique aux XV-XIX siecles, Bucarest 1980, s. 92; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 390-395; Tuncer Baykara, Anadolunun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 139; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania 1385-1912, İstanbul 1990, s. 48-82; G. Sratsimiri, "Aspects de l'architecture de Berat", Studia Albanica, sy. 1, Tirana 1966, s. 159-172; A. Bace, "La ville fortifiée de Berat", Monumentet, sy. 2, Tirana 1971, s. 59-62; G. Samimi, "Etude et restauration d'une habitation type de Berat", a.e., sy. 5-6, Tirana 1973, s. 174-175; M. Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 263-290; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 767-808; TA, VI, 143; "Berat", ABr., III, 621.

Muhteşem Giray

BERAT GECESİ

Şâban ayının on beşinci gecesi.

Berat Arapça berâe-berâet kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Berâet, “iki şey arasında ilişki olmaması; kişinin bir yükümlülükten kurtulması veya yükümlülüğünün bulunmaması” anlamına gelir. Şâbanın on beşinci gecesinde müslümanların Allah’ın affı ve bağışlaması ile günah yükünden kurtulacağı umularak bu geceye Berat gecesi denmiştir. Berat gecesi için Arapça eserlerde “şâbanın ortasındaki gece”, “mübarek gece”, “rahmet gecesi” ve “sak (الصك=belge) gecesi” mânalarına gelen terkipler kullanılmaktadır.

Berat gecesi müslümanlarca kutsal sayılmış, bu gecenin diğer gecelerden farklı bir şekilde geçirilmesi, bu gecede daha fazla ibadet edilmesi âdet halini almıştır. Hz. Peygamber’in, “Allah Teâlâ -rahmetiyle- şâbanın on beşinci gecesi dünya semasında tecelli eder ve Kelb kabilesi koyunlarının kılları sayısından daha fazla kişiyi bağışlar” buyurduğu rivayet edilmiştir (Tirmizî, “Savm”, 39; İbn Mâce, “İkāme”, 191). Diğer bir rivayete göre de Hz. Peygamber, “Şâbanın ortasında gece ibadet ediniz, gündüz oruç tutunuz. Allah o gece güneşin batmasıyla dünya semasında tecelli eder ve fecir doğana kadar, ‘Yok mu benden af isteyen onu affedeyim, yok mu benden rızık isteyen ona rızık vereyim, yok mu bir musibete uğrayan ona âfiyet vereyim, yok mu şöyle, yok mu böyle!’ der” buyurmuştur (İbn Mâce, “İkāme”, 191). Ancak eserlerinde bu hadislere yer veren Tirmizî ve İbn Mâce, bunların sened* yönünden zayıf olduğuna da işaret etmektedirler. Bir kısım âlimlerin, kıblenin Kudüs’teki Mescidi Aksâ’dan Mekke’deki Kâbe istikametine çevrilmesinin hicretin ikinci yılında Berat gecesinde vuku bulduğunu kabul etmeleri de geceye ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Bu rivayetlerle, Hz. Peygamber’in şâban ayına ve özellikle bu ayın on beşinci gecesine ayrı bir önem vererek onu ihya ettiğine dair diğer rivayetleri göz önüne alan bazı âlimler bu geceyi namaz kılarak, Kur’an okuyarak ve dua ederek geçirmenin sevaba vesile olacağını, bu geceye mahsus olmak üzere belli bazı ibadet ve kutlama şekilleri ihdas edip âdet

haline getirmenin ise dinde yeri bulunmadığını söylemişlerdir. Kaynakların belirttiğine göre Berat gecesine ait özel bir namaz yoktur. Gazzâlî, bu gece her rek‘atında Fâtiha’dan sonra on bir İhlâs okunmak suretiyle kılınacak yüz rek‘at veya her rek‘atında Fâtiha’dan sonra yüz İhlâs okunan on rek‘at namazın çok sevap olduğuna dair bir rivayet naklettiği halde (İhyâʾ, I, 203), İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’deki hadisleri tenkide tâbi tutan Zeynüddin el-Irâkı (a.e., I, 203, dipnot 1) ile Nevevî bunun aslının olmadığını söylemişlerdir. Bu namazın bir bid‘at olduğunu kaydeden Nevevî, bu konuda Kūtü’l-kulûb ve İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de geçen rivayete aldanılmaması gerektiğini söylemekte (el-Mecmuʿ, IV, 56), Ali el-Kārî de bu rivayetin uydurma olduğunu belirterek Berat gecesi namazının 400 (1010) yılından sonra Kudüs’te ortaya çıktığını kaydetmektedir (el-Esrârü’l-merfûʿa, s. 462). Bu namazın ilk defa 448 (1056) yılında Kudüs’te Mescidi Aksâ’da kılındığına ve zamanla yaygınlık kazanarak sünnet gibi telakki edildiğine dair bir rivayet de nakledilmektedir (Ali Mahfûz, s. 288). Ancak Fâkihî’nin (ö. 272/885’ten sonra) Mekkeliler’in bu geceyi Mescidi Harâm’da ihya ettiklerine ve bazılarının 100 rek‘atlı bir namaz kıldığına dair rivayeti (bk. Ahbâru Mekke, III, 84) dikkate alınırsa bu namazın daha önceden de kılındığını söylemek mümkündür.

Duhân sûresinde (44/3) Kur’an’ın “mübarek bir gecede” nâzil olduğu ifade edilmektedir. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre burada işaret edilen gece Kadir gecesidir. Çünkü diğer âyetlerde Kur’an’ın ramazan ayında (el-Bakara 2/185) ve Kadir gecesinde (el-Kadr 97/1) indirildiği belirtilmektedir. İkrime b. Ebû Cehil’in de dahil olduğu bir grup âlim ise Duhân sûresindeki âyetle Berat gecesine işaret edildiği kanaatindedirler. Bu takdirde Kur’an’ın tamamının Berat gecesi levh-i mahfûzdan dünya semasına indiği, Kadir gecesinde de âyetlerin peyderpey inmeye başladığı şeklinde bir yorum ortaya çıkmaktadır. Nitekim bazı müfessirler bu görüşü benimsemişlerdir (bk. Elmalılı, V, 4293-4295).

Berat gecesinin fazileti ve ihyası ile ilgili müstakil risâleler yazılmıştır (meselâ bk. Keşfü’z-zunûn, II, 1591-1592; Îzâhu’l-meknûn, I, 108; İslâm dünyasında Berat gecesinin kutlanışıyla ilgili olarak bk. KANDİL).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “İkāme”, 191; Tirmizî, “Savm”, 39; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 84-87; İbn Vaddâh, el-Bidaʿ ve’n-nehy ʿanhâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1400/1980, s. 46; Gazzâlî, İhyâʾ, I, 203; Zeynüddin el-Irâkı, el-Mugnî (Gazzâlî, İhyâʾ kenarında), I, 203, dipnot 1; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 499-500; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, XXVIII, 237-238; Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 56; Kurtubî, Tefsîr, XVI, 126; İbn Kesîr, Tefsîr, VII, 232; İbnü’l-Hâc, el-Medhal, [baskı yeri yok] 1401/1981 (Dârü’l-Hayret), I, 299-313; Aynî, ʿUmdetüʾl-kārî, Kahire 1392/1972, IX, 150; Keşfü’z-zunûn, II, 1591-1592; Î̂zâhu’l-meknûn, I, 108; Ali el-Kārî, el-Esrârü’l-merfûʿa fi’l-ahbâri’l-mevzûʿa (nşr. Ali es-Sebbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 461-462; a.mlf., “et-Tibyân fîmâ yeteʿallak bi-leyleti’l-kadr ve leyleti’nnısf min şaʿbân” (nşr. M. Seyyid Nidâ), Edvâʾü’ş-şerîʿa, IX, Riyad 1398, s. 372-378; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ, Kahire, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), s. 286-288; Elmalılı, Hak Dini, V, 4293-4295; Hasan Hüsnü Erdem, Berat Gecesi Hakkında Bir Tedkik, Ankara 1959, s. 3-11; M. Zâhid el-Kevserî, Makālât, Humus 1388, s. 60-64; Abdurrahman el-Cezîrî, “es-Sünne: leyletü’n-nısf min şaʿbân”, Mecelletü’l-Ezher, I/1, Kahire 1940, s. 586-591.

Halit Ünal

BERATLI

(bk. AVRUPA TÜCCARI)

BERÂZİÎ

(البراذعي)

Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kāsım b. Süleymân el-Ezdî el-Kayrevânî el-Berâziî (ö. 430/1039'dan sonra)

Mâlikî fakihi.

İbnü'l-Berâziî ve Berâdiî diye de bilinmektedir. İbn Ebû Zeyd ve Ebü'l-Hasan el-Kābisî'den ders okudu. Kayrevan'ın önde gelen âlimlerinden olduğu halde devlet adamları ile iyi geçinmesi ve yakın ilişki içinde bulunması sebebiyle bu şehirdeki diğer âlimler tarafından pek tutulmamış ve görüşlerine itibar edilmemiştir. Hatta bunlar tarafından, kitaplarının okunmaması konusunda bir fetva verildiği de söylenir. Buna rağmen et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene adlı ünlü eseri bazılarınca bundan istisna edilmiştir.

Yapılan tenkitler yüzünden Kayrevan'da tutunamayan Berâziî Sicilya'ya giderek orada yerleşmiştir. Bağdâdî 400 (1010) dolaylarında vefat ettiğini söylüyorsa da bazı kaynaklarda 430'da (1039) hayatta olduğuna dair bilgiler nakledilmektedir.

Eserleri. 1. et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene. Müellif 372'de (982) telif ettiği bu eserinde, Mâlikî mezhebinin temel fıkıh kitabı el-Müdevvenetü'l-kübrâ'yı özetlemiştir. Metot olarak İbn Ebû Zeyd'in el-Müdevvene'yi ihtisarındaki usulünü takip etmiş, ancak onun yaptığı ilâveleri eserine almamıştır. et-Tehzîb o dönemde çok rağbet görmüş, Mağrib ve Endülüs'te devamlı başvurulan önemli bir kaynak olmuştur. Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî, et-Tehzîb'i tenkit sadedinde en-Nüket ve'l-furûk li-mesâ᾿ili'l-Müdevvene adıyla bir eser telif ederek el-Müdevvene'de olmadığı halde et-Tehzîb'de kullanılan kelimelerin meydana getirdiği mâna farklılıklarına işaret etmiştir. Kādî İyâz ise Berâziî'nin bunları İbn Ebû

Zeyd’den aynen naklettiğini söyleyerek onu savunur. Ebü’l-Kāsım İbn Nâcî et-Tehzîb üzerine Tehzîb li-mesâʾili’t-Tehzîb adıyla bir şerh yazmıştır. Ebû Mehdî Îsâ el-Vânûgı bu şerh için bir hâşiye kaleme almış, Muhammed b. Ebü’l-Kāsım el-Bicâî el-Meşezzâlî de hâşiyeye bir tekmile yazmıştır. et-Tehzîb’in, müellifi meçhul bir şerhi de Fas’ta bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 302). İbn Atâullah el-İskenderî ise Berâziî’nin et-Tehzîb’ini ihtisar etmiştir. et-Tehzîb’in Paris, Fas ve Zeytûniye’de yazma nüshaları vardır (Brockelmann, GAL, I, 188; Suppl., I, 302). 2. et-Temhîd li-mesâʾili’l-Müdevvene. İbn Ebû Zeyd’in el-Müdevvene üzerine yazdığı en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ile Muhtasarü’l-Müdevvene adlı eserlerini tanıtmaktadır. 3. İhtisârü’l-Vâdıha. 4. Kitabü’ş-Şerh ve’t-temâmât (son üç eser için bk. Mahfûz, I, 103).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 708-709; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 523; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müzheb, I, 349-350; İbn Nâcî, Meʿâlimü’l-îmân, III, 183; Makkarî, Nefhu’t-tîb, V, 276; Keşfü’z-zunûn, II, 1644; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 347-348; Brockelmann, GAL, I, 188; Suppl., I, 302; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 359-360; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 106; Sezgin, GAS, I, 483, 484; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî fî târîhi’l-fıkhi’l-İslâmî, Medine 1396-97/1976-77, II, 209; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I, 102-104.

Ali Şafak

BERBEHÂRÎ

(البربهاري)

Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî (ö. 329/940-41)

Hanbelî âlimi.

Doğum tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak doksan altı, yetmiş yedi veya yetmiş altı yaşında iken öldüğünü bildiren rivayetlere bakarak 233 (848), 252 (866) veya 253 (867) yılında doğduğu söylenebilir. “Baharatçı” mânasındaki Berbehârî nisbesiyle meşhur oldu (İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 133). Akaid, fıkıh, ahlâk ve âdâb ilimlerini Ahmed b. Hanbel’in talebesi Ebû Bekir el-Mervezî’den okudu. Bir taraftan da Hanbelî âlimler üzerinde etkili olan meşhur sûfî Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin sohbetlerine katıldı. Mu‘tezile’ye karşı Selef akîdesini savundu. 309-329 (921-941) yılları arasında Bağdat’ta meydana gelen ayaklanmalarda ateşli vaazlarıyla halk üzerinde müessir oldu. “Rabbin seni yakında bir mākam-ı mahmûda ulaştıracaktır” (el-İsrâ 17/79) meâlindeki âyet-i kerîmede geçen mākam-ı mahmûd*un ne olabileceği konusundaki tartışmalar yüzünden Berbehârî taraftarlarıyla muhalifleri arasında Bağdat’ta çıkan karışıklıklarda (929) Berbehârî’nin bu husustaki fikirlerinin önemli rolü olmuştur. Âlimlerin büyük çoğunluğu “mākam-ı mahmûd”u âhirette Hz. Peygamber’e tanınacak şefaat yetkisi mânasında anladığı halde Berbehârî bunu maddî bir makam kabul ediyor ve, “Allah âhirette Hz. Muhammed’i arşın üzerinde kendi yanında oturtacaktır” diyordu. Abbâsî Halifesi Kāhir-Billâh devrinde (932-934) tahrikler sonucu vezir İbn Mukle Berbehârî’yi yakalatmaya çalıştıysa da muvaffak olamadı. Halifenin hâcib*i Ali b. Buleyk de Berbehârî hakkında soruşturma yaparak onu idareye karşı isyan tertip etmekle suçladı ve pek çok talebesini Basra’ya sürdü. Halife Râdî-Billâh döneminde (934-940) kaçıp saklandığı yerden ayrılarak Bağdat’a dönen Berbehârî eski itibarını tekrar kazandı. 935 yılında, “Hanbelî fitnesi” adı verilen ve içki satan dükkânların yağmalandığı, müzik aletlerinin kırıldığı

olaylarda parmağı bulunduğu gerekçesiyle yakalanmaya çalışıldıysa da o yine saklanmayı başardı. Bir müddet sakin duran taraftarları Emîr Beckem zamanında tekrar

harekete geçtiler. Yakalanması için devamlı takip edilen ve zâhidâne bir yaşayışla geçirdiği ömrünün son yıllarında bir câriye ile evlenen Berbehârî, Türk asıllı kumandan Tüzün'ün (bir rivayete göre Boran'ın) kız kardeşinin evinde geçirdiği bir kanama sonucu öldü.

Yaşadığı devirde Selef akîdesinin imamı kabul edilmiş, zâhidâne bir hayat benimsediği için geç evlenmiş, hatta babasından kalan 70.000 dirhem mirası da almamıştır. Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetler konusunda o en güvenilir râvi olarak kabul edilmiştir. Şîa propagandacılarına, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarına karşı şiddetli bir mücadele vermiş, kelâm metoduna karşı son derece katı bir tutum takip etmişti. Berbehârî'yi Bağdat'ta ziyaret eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, ona kelâm metodunun etkili bir silâh olduğunu, kendisinin bu metodu kullanarak hıristiyanları, Mecûsîler'i ve Mu'tezile'yi reddettiğini anlatmaya çalışmışsa da o en doğru yolun Ahmed b. Hanbel'in yolu olduğunu, başkasını tanımadığını ifade etmiş, bunun üzerine Eş'arî, Selef akîdesine uygun olarak yazdığı el-İbâne adlı risâlesini kendisine takdim etmiş, fakat o bu eseri bile tasvip etmemiştir (Tabakātü'l-Hanâbile, II, 18).

İtikadî görüşleri, bid'atların reddedilmesi ve Kur'an ile Sünnet'e dönülmesi esasına dayanır. Ona göre küçük olsun büyük olsun bütün bid'atlar terkedilmelidir. Çünkü bid'at insanın dinden çıkmasına yol açar. Gerek itikad gerekse amelde dinin aslını, ilk üç halife, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn devrindeki uygulamalarda aramak gerekir. Meselâ Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes, Fudayl b. İyâz, Abdullah b. Mübârek, Bişr b. Hâris dinin bu ilk şeklini bilen ve uygulayan örnek insanlardır. Akıl Allah'ın zâtını ve sıfatlarını tanımakta yeterli değilse de Allah'ın insana lutfettiği bir nimet olup ebedî saadete ulaşmak için zaruridir. Ancak akıl, Kur'an ve Sünnet'ten hiçbir delile dayanmaksızın, akaid sahasında keyfî olarak yapılacak te'viller için vasıta kılınamaz. İlâhî sıfatlar konusunda yapılacak şey, Allah ve Resulü'nün bildirdiklerine aynen inanıp bu hususta soru sormayı terketmektir. Arş, kürsî, sûr, kalem, levh, cennet ve cehennem zeval bulmayacak şeylerdir. İmâmet Kureyş kabilesi mensuplarının hakkı olmakla

birlikte, Allah’a itaatsizliğin dışında idareye karşı çıkılamayacağından, hangi soydan olursa olsun mevcut yönetimlere isyan etmek câiz değildir. Kitap ve Sünnet sınırları içinde yapılan tasavvufî izahların reddi gerekli değildir.

Berbehârî, çağdaşı olan Hanbelîler üzerinde etkili olmuş ve görüşlerini benimseyenlere Berbehâriyye adı verilmiştir. Ebû Bahr Muhammed b. Hasan el-Berbehârî, bu gruba bağlı olan önemli kişilerden biridir. Makdisî, Berbehâriyye’yi Haşviyye’nin kolları arasında zikreder (el-Bed᾿ ve’t-târîh, V, 150). İbn Batta eserlerinde onun akîdesinden alıntılar yapmış ve tesirlerini Hanbelî tabakat âlimi İbn Ebû Ya‘lâ ve talebelerine kadar taşımıştır. Berbehârî’nin pek çok eser yazdığı naklediliyorsa da bunlardan sadece Şerhu Kitâbi’s-Sünne’si günümüze kadar gelmiştir. İbn Ebû Ya‘lâ’nın Tabakātü’l-Hanâbile’sinde naklettiği (II, 18-45) bu eser, Ahmed Gulâm Halîl (ö. 275/888-89) tarafından derlenen Kitâbü’s-Sünne üzerine yapılmış bir çalışma mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, el-Bed᾿ ve’t-târîh, V, 150; Tabakātü’l-Hanâbile, II, 18-45; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 133; a.mlf., el-Kâmil, VIII, 307-308, 378; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾿, XV, 90; Safedî, el-Vâfî, XII, 146-147; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 162, 181-182, 201; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 297, 319-323; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş᾿etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1966, s. 638; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 70, 370, 382; H. Laoust, “al-Barbahārī”, EI^2 (İng.), I, 1039-1040.

Ahmet Saim Kılavuz

BERBEHÂRİYYE

(البربهاريّة)

Hanbelî âlimlerinden Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî’nin (ö. 329/940-41) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. BERBEHÂRÎ)

BERBERÂ

(بربرا)

Somali'nin kuzeyinde liman şehri ve aynı adı taşıyan idarî birimin merkezi.

Aden körfezinin güney sahilinde 10º 26´ kuzey paraleliyle 45º 02´ doğu meridyeninin kesiştiği noktada kurulmuştur. Şehrin adı o yörede yaşayan Berberâ, Berbâre yahut Berâbi denilen topluluktan gelmekte ve bulunduğu bölge de bu adla anılmaktadır; aynı şekilde Aden körfezine de Bahrü Berberâ yahut Halîcü'l-Berberî adı verilmiştir (İA, II, 524). İslâm coğrafyacıları Berberâ ve burada yaşayan Berberâlar üzerinde durmuşlardır. Yâkūt (ö. 1229), Aden körfezinin güney sahilinde yaşayanlara izâfeten şehre Berberâ adının verildiğini, burada diğer yerlerde bulunmayan vahşi av hayvanlarının yaşadığını, halkın siyahî ve avcılıkta maharet sahibi olduklarını ve zehirli ok kullandıklarını söyler. İbn Saîd el-Mağribî (ö. 1286), Berberâ'nın Berâber ülkesinin merkezi ve ahalisinin de çoğunlukla müslüman olduğunu belirtir. Ebü'l-Fidâ da (ö. 1331) aynı bilgileri tekrarlar; İbn Battûta (ö. 1355) ise Berberâlar'ın Şâfiî mezhebine bağlı olduklarını haber verir.

Ortaçağ'da mâmur bir şehir olan Berberâ'nın önemi, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Batı ülkelerinin, Kuzeydoğu Afrika'nın Avrupa-Uzakdoğu ticaretinde oynadığı rolden dolayı bu bölgeyle ilgilenmeye başlamaları üzerine artmıştır. Aynı yıllarda burada ekimden marta kadar devam eden bir pazarın kurulması da şehrin önemini bölgede ve milletlerarası ticarette öne çıkarmıştır. Afrika'nın içlerinden gelen kervanlar fildişi, deve tüyü, altın, canlı hayvan, deri gibi ticaret eşyaları getirerek bunları Basra körfezi, Hindistan ve Arap yarımadasından gelenlerin getirdikleri kumaş ve çeşitli ürünlerle değiştirirlerdi. Şehrin coğrafî mevkii bu pazarın gelişmesinde etken olmuştur. Seyyahların verdikleri bilgilere göre XIX. yüzyılın ikinci

yarısında Berberâ 7500-8000 nüfuslu, fakir, birkaç bin çadır ve kulübeden müteşekkil bir yerdi. 1920'lerde nüfusu 20.000'e, günümüzde ise yaklaşık 65.000'e çıkmıştır. Halkını yerlilerle Arabistan yarımadasından buraya gelen göçmenler meydana getirmekte, nüfusu pazar dolayısıyla ekim ve mart ayları arasında artmaktadır. Halk ticaret, balıkçılık ve hizmet sektörlerinde çalışmaktadır.

Somali'nin beş büyük şehrinden biri olan Berberâ, stratejik konumu ve ticaretteki yeri dolayısıyla büyük bir öneme sahiptir. Sovyetler Birliği 1975'te burada bir hava üssü kurmuşsa da üs Etiyopya-Somali savaşından sonra boşaltılmış ve burayı 1980'den itibaren Amerika Birleşik Devletleri kullanmaya başlamıştır. Berberâ'daki liman ve hava alanı ülkenin iç ve dış ticaretinde önemli rol oynamaktadır. Şehir karayoluyla da ülkenin iç bölgelerindeki Hargeysa ve Burco'ya bağlanmış durumdadır. İklimi sıcak ve rutubetli olduğundan yaz aylarında

nüfusun önemli bir kısmı iç kesimlerdeki serin ve yüksek yerlere çıkar. Berberâ aynı zamanda Sâlihiyye ve Kādiriyye tarikatlarının bölgedeki merkezlerinden biridir ve burada Abdülkādir-i Geylânî'nin bir makamı bulunmaktadır.

Berberâ'nın tarihiyle ilgili fazla bilgi yoktur. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Arabistan yarımadasından buraya gelen müslümanlar İslâm dininin bölgede yayılmasında rol oynamışlardır. Halk arasında, şehrin doğusundaki bir mezarlıkta bulunan üç ayrı seyyid* kabrinin buranın kurucularına ait olduğu rivayeti yaygındır. Arabistan'dan bölgeye yönelen müslümanların göçü sonunda Zeyla'da ve Makdişu'da müslüman sultanlıklar kuruldu. Bunlardan Adel-Zeyla' Sultanlığı XIII. yüzyılda genişleyerek Berberâ'yı ve Harar'ı sınırlarına dahil edip Harar'ı merkez haline getirdi. XIV. yüzyılda gücünün zirvesine erişen bu İslâm devleti, İmam Ahmed el-Mücâhid'in (1506-1543) idaresi sırasında Habeşistan Krallığı'na cihad açarak Müslümanlığın bölgede yayılmasına hizmet etti. Habeşler'in yardıma çağırması üzerine bölgeye gelen Portekizliler 1528'de Berberâ'yı yağmaladılar. Daha sonra bölgede ilerleyişini sürdüren İmam Ahmed, Portekizliler'den yardım alan Habeşler'e yenilince (1541) Osmanlılar'dan yardım istedi ve isteğinin kabulü üzerine onlarla bir ittifak yaptı. 1542'de Yemen Beylerbeyi Mustafa Paşa kumandasında bir ordunun İmam

Ahmed'in yardımına gönderilmesiyle Portekizliler ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve böylece Osmanlı Devleti bu bölge ile ilgilenmeye başlamış oldu. Fakat devamlılık göstermeyen bu ilgi, İmam Ahmed'in ertesi yıl Habeşistan-Portekiz müttefik gücüne yenilmesi ve öldürülmesi üzerine kesildi ve Portekizliler'in yardımıyla bölgeyi ele geçiren Habeşler Berberâ'ya da hâkim oldular.

Bölgedeki karışıklıklar ve çatışmalar şehrin önemini ve gücünü zayıflattı. XVII. yüzyılda Zeyla‘ ile birlikte Moha şeriflerine bağlanan Berberâ, 1827'de ilk İngiliz-Somali antlaşması imzalanıncaya kadar önemi iyice azalarak unutuldu. XIX. yüzyılın ilk yarısında Aden körfezi sahillerine gelen Avrupalılar'ın bölgede soyulmaları üzerine adı yeniden duyuldu. 1840'ta İngiltere Zeyla‘ idarecisi ile, Doğu Hindistan Şirketi'ne ait gemilerin Berberâ sahillerinde demirleme haklarını garanti altına alan bir antlaşma imzaladı. Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla bölgedeki önemi artan Kızıldeniz ve Aden körfezinin rakip bir devletin eline geçmesini istemeyen İngiltere Mısır'ı teşvik ederek Berberâ'yı işgal ettirdi (1875). Daha önce Hidiv İsmâil Paşa'nın isteği üzerine Kızıldeniz sahilindeki Sevâkin (Suakin), Massava ve Zeyla‘ ile birlikte Berberâ'nın idaresi Osmanlı Devleti tarafından bir fermanla Mısır'a bırakılmıştı (1865). Mısır'a verilen bu yerlerin devlet arazisinden olduğu belirtilerek emniyet ve gümrük işleri için muhafız ve memurlar görevlendirilmiş ve İngiltere'nin burada yerleşmesine kadar devam eden bir idare teşkil edilmişti. Fakat Osmanlı Devleti buradaki görevlilerle ne ilgilenebilmiş ne de yardım gönderebilmiştir. Mısır'ın Berberâ'yı uzun zaman elinde tutması mümkün olmadı. 1877'de İngiltere ile Mısır arasında yapılan bir antlaşmaya göre Berberâ serbest liman haline getirildi ve böylece İngiltere burada Osmanlılar'ın hâkimiyet iddiasını kabul etmiş oldu. Fakat mehdî hadisesini fırsat bilen İngiltere Zeyla‘ ile beraber Berberâ'yı da işgal etti ve buradaki kabilelerle anlaşmalar yaparak şehre yerleşti (1884); bölgede Berberâ merkez olmak üzere İngiliz Somalisi adıyla bir himaye idaresi kurdu (1887). Sâlihiyye tarikatı şeyhi Muhammed Abdülhasan Berberâ'da İngilizler'e karşı cihad başlattıysa da başarılı olamadı. 1941'e kadar İngiliz Somalisi'nin merkezi olarak kalan Berberâ, bu idarenin 1 Temmuz 1960 tarihinde İtalyan Somalisi ile birleştirilip Somali Cumhuriyeti'nin kurulması üzerine bu devletin sınırları içerisinde yer aldı.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, I, 369-370; III, 164-165; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 276; Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299-1300, II, 83; Géographie d'Aboulféda, II, 232; Kāmûsü'l-aᶜlâm, II, 1273-1274; G. Ferrand, Relations de Voyages et Textes Géographiques Arabes, Persans et Turks Relatifs a l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe Siècles, Paris 1913 → Frankfurt 1986, s. 321, 322, 323, 394; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 22-30, 150, 152-158; "Berbera", EAm., III, 568; TA, VI, 152; R. Hartmann, "Berberâ", İA, II, 524-525; I. M. Lewis, "Berberā", EI² (Fr.), I, 1207-1208; a.mlf., "Berbera", EBr., III, 498.

Davut Dursun

BERBERÎLER

Tarihin eski devirlerinden itibaren Berka'dan Atlantik sahillerine ve güneyde Nijer nehri kıvrımına kadar uzanan Kuzey Afrika'da yaşayan bir kavim.

I. TARİH

II. SOSYAL HAYAT

III. DİN

IV. DİL

I. TARİH

Berberî adı eski Yunan kaynaklarında Barbaroi, Latin kaynaklarında Barbari (barbar) olarak geçmektedir. Yunan ve Latin dünyasının dışında oldukları için burada yaşayan halk bu adla anılmıştır. Romalılar Kuzey Afrika'yı işgalleri sırasında ciddi bir mukavemetle karşılaşmışlar, hâkimiyetlerini ve medeniyetlerini kabul etmemekte direnen bölge halkına Barbaros demişlerdir. Araplar bu bölgeye geldiklerinde Bizanslılar'dan duydukları Barbaros kelimesini Berber olarak telaffuz etmişler ve kelimenin bu şekli yaygınlık kazanmıştır. Bununla beraber bazı Arap kaynakları kelimenin aslını efsanevî bilgilerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Ancak bu açıklamaların etimolojik bakımdan gerçekle bir ilgisi yoktur.

Berberîler'in menşeini ve anayurtlarını kesin olarak tesbit edebilmek için gerekli kaynak malzemesi henüz mevcut değildir. Berberî dilinin aslı hâlâ ilim âlemince tartışılmaktadır. Diğer taraftan gerek arkeolojik kalıntılar gerekse eski Yunan, Latin ve Arap kaynakları bu hususta birbirine uymayan bilgiler vermektedirler. Antik müelliflerin bir kısmı Berberîler'in Kuzey Afrika'nın yerli halkı olduğunu, diğer bir kısmı doğudan

geldiklerini, üçüncü bir grup anayurtlarının Ege bölgesi olduğunu ileri sürerler. Arap kaynakları ise Berberîler'in Yemen'den veya Ken'an ülkesinden (Filistin ve Lübnan sahilleri) Hz. Dâvûd'un Kral Câlût'u öldürmesinden sonra Kuzey Afrika'ya gittiklerini kaydederler. Çağdaş ilim adamları da bu farklı kaynak malzemesi karşısında kesin bir hükme varamamaktadırlar.

Berberîler'in Kuzey Afrika'da ne zaman ortaya çıktıklarını veya buraya ne zaman geldiklerini kesin olarak tesbit etmek de mümkün değildir. Ancak kaynakların verdiği bilgilerden bu hadisenin milâttan önce I. binyılın başlarında olduğu tahmin edilmektedir. Berka'dan Atlas Okyanusu'na kadar bütün Kuzey Afrika'ya yayılmış olan Berberîler'i Eskiçağ kaynakları farklı isimler halinde vermektedirler. Bunlardan Berka ve Trablus arasında oturanlara Nesâmûn ve Psîl, Büyük Sahrâ'da göçebe bir hayat sürenlere Geramânt, Tunus sahillerinde yaşayanlara Mâkîl ve Mâksî, Doğu Mağrib'de oturanlara Müsûlân ve Numidyalı, güneyde çöl sınırında ve yüksek yaylalarda bulunanlara Getul, Orta ve Uzak Mağrib'de olanlara ise Mevr (Maures) adı verilmektedir. Coğrafî şartların da tesiriyle çeşitli kabilelere ayrılan Berberîler bir araya gelip bir güç oluşturamadıkları için dışarıdan gelen istilâlara engel olamamışlardır. Nitekim milâttan önce I. binyılda sahil boyunda Fenike kolonilerine ve Kartaca Devleti'nin kurulmasına karşı koyamamışlardır. Aynı durum, milâttan önce IV. yüzyılda başlayan Yunan kolonilerinin kurulması için de söz konusudur. Milâttan önce III. yüzyılın ortalarından itibaren ülkenin batı taraflarında bazı krallıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlardan Numidya Krallığı, Roma Cumhuriyeti'nin desteğiyle bugünkü Cezayir ve Tunus'ta yaşayan Berberîler'i hâkimiyeti altına almıştır. Ancak bu devlet uzun ömürlü olmamış ve milâttan önce 46 yılında yıkılmıştır. Bundan sonra Roma Kuzey Afrika'ya tam mânasıyla yerleşmeye başlamış ve bölge eyalet olarak Roma'ya bağlanmıştır.

Berberîler üzerindeki Roma hâkimiyeti beş asır kadar devam etmiştir. Bu süre zarfında sahil şehirlerinde yaşayan Berberîler'in Latin kültürünü benimsemelerine rağmen iç kısımlarda dağlarda, yaylalarda ve çölde yaşayanlar kendi kültürlerini devam ettirmişlerdir. Roma bunlardan bir miktar vergi ve asker almakla yetiniyordu. Roma'nın nüfuz sahası dışındaki Berberîler kabile hayatı yaşıyorlardı. Hâkimiyet altında bulunanlar da

zaman zaman bağımsızlıklarını kazanmak için isyan etmişler, kısa süreli başarılar kazanmışlar, fakat Roma hâkimiyetinden kurtulamamışlardır. Roma İmparatorluğu'nun III. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başlaması bu isyanları daha da arttırmış, ancak kabileler ortak düşmana karşı birlikte hareket edemedikleri için istenilen sonuç elde edilememiştir. Bununla birlikte bu mücadeleler Kuzey Afrika'da Roma'nın gücünün zayıflamasına sebep olmuştur.

Avrupa'da ortaya çıkan Kavimler göçü neticesinde İspanya üzerinden Afrika'ya geçen Vandallar, V. yüzyılın ortalarına doğru Kral Geiserich idaresinde başşehir Kartaca olmak üzere bir devlet kurdular. Geiserich Berberîler'le mücadeleye girme yerine onlarla iyi geçinmeyi tercih etti ve onlardan asker olarak faydalanma yoluna gitti. Vandallar daha ziyade bugünkü Cezayir'de hâkimiyet kurmuşlardı. Batıda Moritanya, Kabiliya, Avrâs, doğuda Trablus bölgelerindeki Berberî kabileleri bağımsızlıklarını devam ettirdiler. Vandallar'ın Kuzey Afrika'daki hâkimiyetleri bir asır kadar sürmüştür. Bizans İmparatoru Iustinianos'un kumandanlarından Belisarios birkaç aylık bir mücadeleden sonra 534 yılı başlarında Vandal Devleti'ne son vermiştir.

Berberîler Bizans hâkimiyetine karşı da şiddetle mukavemet gösterdiler. Bizans Kuzey Afrikası'nın idarî merkezi Kartaca idi. Bizans valilerinin halka zulmederek ağır vergiler toplamaları yüzünden çiftçiler topraklarını terketmiş, ticaretle uğraşanlar dükkânlarını kapatmışlardı. Bu arada soygunlar çoğalmış ve neticede büyük isyanlar çıkmıştır. Sahil şeridi dışında kalan Berberî kabileleri bağımsızlıklarını korudukları gibi Bizans kuvvetleriyle de amansız bir mücadeleye girdiler. Belisarius'un ayrılmasından sonra Iustinianos tarafından gönderilen yeni vali Solomon Berberîler'le çetin savaşlar yapmak zorunda kaldı. Bu sırada Numidya'daki Berberîler isyan etti. İlk çarpışmalarda Bizans kuvvetleri ağır kayıplar verdiler. Fakat Kayrevan'ın batısında Mamma'daki savaşta Berberîler ağır bir yenilgiye uğradılar (535). Ancak bu yenilgi Berberîler'i yıldırmadı. Tekrar harekete geçerek bazı başarılar kazandılar. Hatta Belisarius geri dönmek zorunda kaldı ve Solomon valilikten alındı. Yeni Bizans valileri de bir varlık gösteremeyince Solomon tekrar vali tayin edildi. Solomon bu ikinci valiliği sırasında Avrâs bölgesi üzerine bir sefer yaparak Yabdas idaresindeki Berberîler'le mücadeleye girişti ve onları mağlûp ederek

bugünkü Fas'a kadar ilerledi. Fakat kısa bir süre sonra Trablus ve çevresinde oturan Levâte kabilesine karşı yaptığı bir seferde öldürüldü (546). Valinin öldürülmesi Bizans'ın durumunu çok zorlaştırdı. Bizans İmparatoru Iustinianos bu tehlikeli durumu düzeltmek için imparatorluğun doğu sınırında büyük başarılar kazanmış olan Ioannes Troglita'yı buraya vali tayin etti. Ioannes önce Levâteliler'in ilerlemesini diğer Berberî kabilelerinin yardımı ile durdurdu ve iki yıllık çetin bir mücadeleden sonra Berberî tehlikesini bertaraf ederek sükûneti sağladı. Ancak bütün Berberîler Bizans'ın hâkimiyeti altına girmemiştir.

İslâm fethinden önce Berberîler üç büyük grup halinde Berka'dan Atlas Okyanusu'na kadar yayılmışlardı. 1. Doğuda Trablus, Berka, Cerîd ve Avrâs bölgelerinde Levâteliler (Hevvâre, Avrîga, Nefzâve, Evrebe); 2. Batıda Orta ve Uzak Mağrib'de Sanhâceliler, Küçük Kabiliye'de Kütâmeliler, Büyük Kabiliye'de Zuvâveliler, Kabiliye ile Şelif arasında Cezayir sahillerinde Zenâteliler, Şelif'ten Mülûye'ye kadar uzanan sahada İfrenliler, Rif'te Gomâreliler, Fas'ın Atlantik sahillerinde Masmûdeliler, Büyük Atlaslar'da Cezûle, Güney Fas'ta Lemtalılar, Batı Sahrâ'da Sanhâceliler; 3. Trablus'tan Cebeliamur'a kadar yaylaların sınır boylarına, Orta ve Uzak Mağrib'e kadar yayılan Zenâteliler.

İslâm fetihlerinin başladığı yıllarda Kuzey Afrika'nın sahil kısımları Kartaca merkez olmak üzere Bizans'ın hâkimiyetinde bulunuyordu. Ancak sahil şeridinde bile Bizans idaresi güçlü değildi. Berberîler'se bütün ülkeye yayılmış halde idiler. Siyasî teşekkülleri kabilelerle sınırlıydı. Bu durum müslüman fâtihlerin işini oldukça kolaylaştırmıştır.

Berberîler'le müslümanlar arasındaki ilk münasebetler Hz. Ömer devrinde başlamıştır. Mısır fâtihi Amr b. Âs Ağustos 642 tarihinde bir kuvveti Berka'ya gönderdi. Bu kuvvet önce sahili takip etmiş, daha sonra güneye yönelerek Fizan'a kadar ilerlemiş, buradan kuzeybatıya doğru giderek Cebelinefûse'ye ulaşmıştır. Berberîler tarafından ciddi bir mukavemetle karşılaşmayan Amr İfrîkıyye'ye (Tunus) sefer yapmak istemiş, ancak Hz. Ömer buna müsaade etmemiştir.

Müslümanlar Berberîler'e karşı Hz. Osman'ın halifeliği zamanında ciddi bir şekilde mücadeleye girdiler. Hz. Osman, Amr b. Âs'ın azlinden sonra

Mısır valiliğine tayin ettiği süt kardeşi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh’e Kuzey Afrika’ya sefer yapması için emir verdi. Bizans’ın Kuzey Afrika valisi iken merkezle bağlarını kopararak bağımsız hareket etmeye başlayan Gregorios müslüman kuvvetlerinin ilerlemesini durdurmak için Berberî kabileleriyle iş birliği yaptı. Gregorios’un kuvvetleri müstahkem Sübeytıla mevkiinde müslüman kuvvetlerini karşıladı. Abdullah b. Sa‘d birkaç gün ordusunu dinlendirdikten sonra hücuma geçti. İki ordu arasındaki savaş sonunda İslâm kaynaklarına göre Abdullah b. Zübeyr’in Gregorios’u savaş meydanında öldürmesi üzerine müslümanlar galip geldiler (647). Abdullah b. Sa‘d bu başarısına rağmen kuzeyden Bizans kuvvetlerinin saldırma ihtimali karşısında ordusunu tehlikeye atmamak için yapılan antlaşma teklifini kabul ederek Mısır’a döndü (648).

Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra başlayan iç mücadeleler fetihlerin, dolayısıyla Kuzey Afrika’daki askerî harekâtın durmasına sebep oldu. Bu durum Muâviye’nin halife olmasına kadar devam etti. Muâviye Mısır’a yeniden Amr b. Âs’ı vali tayin etti. Amr’ın bu ikinci valiliği sırasında Kuzey Afrika’ya yapılan akınlarda Muâviye b. Hudeyc ve Ukbe b. Nâfi‘ temayüz etmiştir. Halife Muâviye, Kuzey Afrika’nın fethinin daha kolay gerçekleştirilmesi için bir ordugâh şehrinin kurulması teklifini uygun bularak bu görevi Ukbe’ye verdi. Ukbe 670 yılında Mısır’ı Mağrib’e bağlayan yol üzerinde Kayrevan şehrini kurdu. Bu şehre doğudan getirilen Arap nüfus yerleştirildi. Yeni şehri hareket üssü yapan Ukbe sahildeki Bizanslılar ve iç kısımlardaki Berberîler üzerine akınlar yapmaya başladı. Ancak 675 yılında Mısır Valisi Muâviye b. Hudeyc’in ölümü üzerine Ukbe görevinden azledildi, hatta Kayrevan bile terkedildi. Yeni vali Ebü’l-Muhâcir Berberî kabileleriyle iş birliği yaparak bütün gücünü Bizans’la mücadeleye verdi. Ebü’l-Muhâcir’in 675 yılında mağlûp ettiği Evrebe kabilesi şeyhi Küseyle b. Lemzem ve maiyeti Hıristiyanlığı terkedip müslüman oldu, böylece bölgenin tarihinde yeni bir dönem başladı.

Bu sırada Ukbe b. Nâfi‘ Mısır’dan Dımaşk’a gelerek halifeye şikâyette bulundu, fakat İstanbul muhasarası bütün şiddetiyle devam ettiği için Muâviye Ukbe’yi yeni kuvvetlerle Kuzey Afrika’ya gönderemedi. Bu olaylar cereyan ederken Muâviye öldü, yerine geçen Yezîd Ukbe b. Nâfi‘i tekrar Kuzey Afrika’nın fethine memur etti. 682 yılında Mısır’a dönen Ukbe, Ebü’l-Muhâcir ve Küseyle’yi zincire vurdurdu. Önce terkedilmiş

olan Kayrevan'ı alarak tahkim etti. Kayrevan'dan Orta Mağrib'e doğru ilerleyerek Zab ve Tâhert'te karşılaştığı Berberî ve Bizans kuvvetlerini mağlûp etti. Daha sonra Atlaslar'ı geçerek Tanca'ya ulaştı. Buradan güneye dönerek müslümanlar için büyük tehlike teşkil eden Büyük Atlaslar ve Sûs Berberîleri üzerine yürüdü. Bunları itaat altına aldıktan sonra güneyde Anti Atlaslar ve batıda Okyanus'a kadar olan sahada başta Masmûde ve Lemtûne kabileleri olmak üzere bütün Berberîler hâkimiyet altına alındı.

Ukbe bu fetihleri sırasında hareket üssü olan Kayrevan'dan oldukça uzaklaşmıştı. Yanındaki kuvvetleri de aldığı ülkeleri itaat altında tutabilecek güçte değildi. Üstelik Ukbe'nin davranışlarından rahatsız olan Küseyle kaçmayı başarmış ve ülkesine dönerek Ukbe aleyhine harekete geçmişti. Geç de olsa tehlikeyi farkeden Ukbe ordusunu kısımlara ayırarak Kayrevan'a dönmeye karar verdi. Kendisi sahil yolunu değil güneyde çöl yolunu takip etti. Bugünkü Biskire'nin hemen yakınında Tehuda adı verilen yerde Küseyle'nin kuvvetleriyle karşılaştı. Yanında 300 kadar süvari kuvveti vardı. Berberîler'le kahramanca savaştı ve şehid düştü (683). Bu yer halk arasında Sidi Ukbe olarak bilinir ve ziyaret edilir.

Ukbe b. Nâfi'in şehid olması ve doğuda Emevî hânedanı arasında başlayan iktidar mücadeleleri Kuzey Afrika'yı kaderiyle başbaşa bırakmıştı. Berberî-Bizans ittifakı müslümanları Mısır sınırına kadar çekilmeye mecbur etmiş, sahil kısımları Bizans'ın, iç kısımlar Berberîler'in eline geçmişti. Kayrevan'ı zapteden Küseyle Avrâs bölgesindeki Berberî kabilelerini etrafında toplamaya başladı. Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân, Halife Abdülmelik b. Mervân'dan yardım istedi. Halife, Züheyr b. Kays kumandasındaki bir orduyu Mısır'a gönderdi. Berka üzerinden Tunus'a doğru harekete geçen Züheyr, Kayrevan yakınında Küseyle kumandasındaki Berberî-Bizans kuvvetlerini yenilgiye uğrattı, Küseyle de savaş meydanında hayatını kaybetti (69/688-89). Kayrevan tekrar müslümanların eline geçti. Züheyr bu başarıdan sonra kaybedilen toprakları tekrar ele geçirmek maksadıyla batıya doğru ilerlemeye başladı. Ancak Bizans kuvvetleri tarafından arkadan kuşatılma ihtimali karşısında geri dönmek zorunda kaldı. Bizans İmparatoru II. Iustinianos, Kuzey Afrika'da tekrar duruma hâkim olmak için İstanbul'dan bir donanma gönderdi. Sicilya'dan da takviye alan Bizans kuvvetleriyle yapılan savaşta müslümanlar yenildi ve Züheyr şehid düştü.

Müslümanların uğradığı bu son mağlûbiyet Berberîler'i yeniden harekete geçirdi. Avrâs bölgesindeki Berberî kabileleri Kâhine adı verilen bir kadının etrafında toplanmıştı. Halife Abdülmelik, Emevîler için ciddi bir tehlike oluşturan Abdullah b. Zübeyr bertaraf edildiği için Hassân b. Nu'mân el-Gassânî kumandasında kuvvetli bir orduyu Kuzey Afrika'ya gönderdi. Merkezden ilk defa bu kadar büyük bir ordu gönderiliyordu. Hassân'ın ilk hedefi Bizans'ın elinde bulunan Kartaca idi. İslâm donanması da bu sefere katılıyordu. Şehir fazla mukavemet etmeden teslim oldu. Kartaca'nın zaptından sonra Kâhine üzerine yürüyen Hassân Berberîler'le yaptığı savaşı kaybederek geri çekildi. Şehir tekrar Bizans'ın eline geçti. Hassân halifeden istediği takviye kuvvetlerini aldıktan sonra Kartaca'yı ve Bizans'ın eline geçen diğer şehirleri zaptetti (698). Bundan sonra sıra Kâhine idaresindeki Berberîler'e gelmişti. Bütün bölgeyi ele geçiren Kâhine, müslümanların burayı zaptetmelerini önlemek için kale ve müstahkem yerleri tahrip ettirdi. Ancak yaptığı tahribat ve sert idaresi Berberîler'in ondan kopmasına sebep oldu. Diğer taraftan bunu fırsat bilen Hassân Berberî kabilelerini tahrik ederek kurulan birliğin dağılmasını sağladı. Nihayet 702 yılında Hassân kesin hücuma geçti. Yapılan savaşta Berberîler mağlûp oldu. Kâhine savaş meydanında hayatını kaybetti. Onun ölümü Berberîler'in dağılmasına zemin hazırladı. Diğer taraftan Hassân'ın müsamahalı politikası yavaş yavaş Berberîler'in Müslümanlığı kabul etmelerini sağladı. Bu bölgedeki İslâm fetihlerinin diğerlerine göre daha uzun bir zaman almasının başlıca sebepleri bölgenin hilâfet merkezinden uzaklığı, tabiat şartları, Bizans'ın mukavemeti ve nihayet uzun zamandır yabancı hâkimiyetinde yaşayan Berberîler'in fâtihlere karşı ülkelerini canla başla savunmalarıdır.

Hassân b. Nu'mân'ın bu seferinden itibaren Berberîler İslâm devletinin tebaası olarak siyasî ve askerî olaylarda yer almaya başladılar. Zamanla bütün Berberîler bu yeni dini kabul ettiler. İslâmiyet'le birlikte Arap kültürü de bölgede yayılmaya başladı. Kur'an dilinin Arapça olması ve Arap kültürünün kendi kültürlerinden üstün bulunması Berberîler'in Araplaşmasında başlıca âmil olmuştur.

Berberîler'in Araplar'ın siyasî hâkimiyeti altına girmesi ve Müslümanlığı kabul ederek İslâm fetihlerine katılması, Araplar'la Berberîler arasında yapılan mücadelelerin sona ermesine yetmiyordu. Emevî hânedanının takip

etmekte olduğu Arapçı politika sebebiyle gayri Arap unsurlardan müslüman olsalar bile cizye alınması, devlet idaresinde söz sahibi olmalarına imkân verilmemesi ve onların âdeta ikinci sınıf tebaa muamelesi görmesi, doğuda İranlılar ve Türkler, batıda da Berberîler arasında Emevî hânedanına karşı çeşitli hoşnutsuzlukların doğmasına ve isyanların çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Berberîler Emevîler'in bu politikalarına karşı Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında (724-743) isyan hareketlerini başlatmışlar, çeşitli muhalif dinî ve siyasî gruplarla iş birliği yapmışlardır. Sufriyye Hâricîleri'ne mensup Tancalı bir Berberî olan Meysere 740 yılında büyük bir isyan başlattı ve kısa sürede Gumâre, Miknâse ve Bergavâta kabilelerini etrafına topladı. Ancak kısa bir müddet sonra Meysere iç çekişmeler sebebiyle öldürülünce Berberîler'in başına Hâlid b. Hamîd geçti. Berberîler 740'ta Şelif'te Arap ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılar. Bu durum bütün Mağrib'in ve hatta kısmen Endülüs'ün Berberîler'in hâkimiyetine girmesine sebep oldu. Bunun üzerine Halife Hişâm, Külsûm b. İyâz kumandasında büyük bir ordu gönderdi. İfrîkıyye ve Mağrib'deki kuvvetler de Külsûm'a katıldılar. Berberîler'in kumandanı Hâlid b. Hamîd Orta Mağrib'de Vâdîsebû'ya kadar çekildi. Nabdura mevkiinde yapılan savaşta Külsûm'un ordusu ağır bir yenilgiye uğradı. Külsûm savaş meydanında hayatını kaybetti. Bu mağlûbiyet Tunus'a kadar bütün Kuzey Afrika'nın Berberîler'in eline geçmesine sebep oldu. Kayrevan, Hâricîler'in Sufriyye koluna mensup olan Varfaccûma Berberîleri tarafından işgal edildi (756). Kısa bir süre sonra bu defa Hâricîler'in İbâzî koluna mensup olan Hevvâre Berberî kabilesi Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî kumandasında harekete geçerek Varfaccûmalılar'ı Kayrevan'dan çıkardı ve Trablus'tan Doğu Cezayir'e kadar uzanan sahada bir devlet kurdu.

Emevî hilâfetinin son yıllarında iç karışıklıklar sebebiyle devletin gücünün zayıflaması üzerine başlayan kopmalar Abbâsîler'in başa geçmesinden sonra da devam etmiştir. Kanlı bir ihtilâlden sonra idareyi ele geçiren Abbâsî hânedanı ülkenin batı vilâyetlerinde otoritesini kuramadı. Bu yıllarda Mısır'ın batısındaki bütün Kuzey Afrika ve Endülüs devletten kopmuştu. Halife Mansûr doğuda meşgul olduğundan batıya müdahale edemiyordu. Merkezî otoritenin zayıflaması ve hatta ortadan kalkması, Kuzey Afrika'da Berberî devletlerinin meydana çıkmasına zemin

hazırlamıştır. Burada dikkati çeken husus, ilk devletlerin Hâricî veya Şiî olan kimseler tarafından kurulmasıdır. Bu kurucuların bazılarının Arap asıllı oldukları bilinmektedir.

Kuzey Afrika'da ortaya çıkan devletlerin başında, Tâhert merkez olmak üzere kurulan Rüstemîler Devleti gelmektedir. İbâzî Hâricîleri'ne mensup olan Abdurrahman b. Rüstem doğudan kaçarak Batı Cezayir'deki gayri memnun Berberîler'i kolaylıkla etrafına toplayabilmiş ve iki asır kadar devam eden bir devlet kurmuştur. VIII-XI. yüzyıllar arasında İfrîkıyye'den Atlantik'e kadar uzanan sahada kurulan Berberî devletlerini şöylece sıralamak mümkündür: Sicilmâse ve çevresinde Midrârîler (772-977), Tilimsân'da (Tlemsen) Benî İfren, Rif'te Nakur Emirliği, Atlantik sahillerinde Bergavâta, Fas'ta İdrîsîler (788-985), Tunus'ta Ağlebîler (800-909), Doğu Cezayir'de Zîrîler (972-1148) ve Hammâdîler (1015-1152).

X. yüzyıldan itibaren kurulan devletlerin arasında İslâm dünyasında önemli roller oynayan büyük devletler vardır. Bunların başında, Mehdiyye'de kurulan ve Berberîler'in çoğunluğunu hâkimiyeti altına alan Fâtımîler (909-1171) gelmektedir. Berberîler arasında dinî duyguların galeyanı ile ortaya çıkan Murâbıtlar (1056-1147), Merâkeş merkez olmak üzere bir devlet kurdular. Sünnî görüşü benimseyen, Abbâsî halifelerinin İslâm dünyasının mânevî lideri olduğunu kabul eden Murâbıtlar, Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmını ve Endülüs'ü hâkimiyetlerine alarak bir asır kadar varlıklarını devam ettirdiler. Masmûde Berberîleri'ne mensup olan İbn Tûmert'in başlattığı tasavvufî ve reformcu dinî hareketi siyasî mahiyete dönüştüren Abdülmü'min el-Kûmî, Murâbıtlar'a son vererek Merâkeş'te Muvahhidler (1130-1269) adıyla bir devlet kurmuştur. Tunus'tan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan sahaya hâkim olan Muvahhidler bir asırdan fazla İslâm dünyasında siyasette, sanat ve fikir hayatında önemli roller oynamışlardır. Muvahhidler'in zayıfladığı ve ortadan kalktığı yıllarda Fas'ta Merînîler (1196-1465) ve Vattâsîler (1428-1549), Tilimsân'da Abdülvâdîler (1235-1550) ve Tunus'ta Hafsîler (1228-1574) gibi yeni Berberî devletleri ortaya çıkmıştır. Ancak bu devletler Murâbıtlar ve Muvahhidler gibi büyük roller oynamamışlardır.

VII. yüzyılın ortalarında Araplar'la münasebete geçen ve kısa bir süre sonra da onların siyasî hâkimiyetine giren Berberîler, İslâm dinini kabul ettikten

sonra Araplaşmaya başladılarsa da bu süratli olmadı. Berberîler asırlarca kültürlerini ve dolayısıyla varlıklarını koruyabildiler. Arap idaresine karşı çıkan isyanlar, bu isyanlar sonunda kurulan devletler bunu göstermektedir. Fakat süratle gelişen Arap-İslâm kültürü karşısında ilkel sayılabilecek Berberî kültürü dayanamadı. Şehirlerde, ovalarda ve köylerde yaşayan Berberîler Araplar'la karıştılar, dillerini, âdetlerini ve hatta eski isimlerini terkettiler. Çok küçük bir Berberî azınlığı dağlık bölgelerde ve Büyük Sahrâ'nın Siyah Afrika sınırlarında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüzde Moritanya, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Sudan, Nijer, Mali ve Yukarı Volta'da kendi dillerini konuşan ve geleneklerini sürdüren Berberîler'e çok küçük gruplar halinde rastlamak mümkündür.

II. SOSYAL HAYAT

Berberî toplumunun çekirdeğini aile teşkil eder. Aileler ortak bir meskeni paylaşan, aynı sofrada yemek yiyen ve aile reisinin kesin otoritesi altında yaşayan akrabalardan oluşur. Evlenen oğul babasının yanında kalmaya devam eder. Bu aile tipinde mâderşahî aile özelliklerine rastlanır ve erkek tek evlidir. Ancak günümüzde poligami yaygındır.

Özellikle Murâbıtlar döneminde halk sûfî kıyafetlerini taklit ederek sırtlarına bir abâ alıp başlarına da sarıklar sarmaya başlamışlardır. Çeşitli renklerde elbiseler giyilmekle beraber Abbâsîler'in etkisiyle siyah renk ağırlık kazanmıştır. Sanhâce kabilesi mensupları gözlerden başka her tarafı kapatan bir örtü (lisâm: nikāb) kullanırlardı ve bundan dolayı

"el-mülessimûn" adıyla meşhur olmuşlardı. Birbirlerini nikābsız tanıyamazlardı. Savaşta biri öldürülmüş ve nikābı da düşmüşse onu tanıyabilmek için nikābını yeniden takarlardı. Bu örtü sıcak ve soğuktan korunmak gayesiyle kullanıldığı gibi kadınlar bu sayede yüzlerini örterek düşmanlarıyla erkekler gibi savaşırlardı.

Bölgede çok çeşitli bayram ve törenler yapılırdı. Cenaze törenleri çok görkemli olur, özellikle mutasavvıfların cenazelerine kalabalık gruplar katılırdı. Dinî gün ve gecelerin dışında yapılan geleneksel tören ve bayramlar da vardı. Halk ordunun yaptığı gösterileri seyretmek için yollarda toplanırdı. Ayrıca cülûs merasimleri ve kazanılan zaferler de

törenlerle kutlanırdı.

Yerleşik veya göçebe hayatı yaşayan Berberîler kabileler halinde teşkilâtlanmıştır. Kabile mensupları, kabilenin kurucusu olan veya kabileye adını veren ortak bir atadan geldiklerine inanırlar. Her kabilede peygamber veya bir velînin soyundan geldiğine inanılan şerif unvanlı bir din adamı bulunur. Bunların kabileler üzerinde büyük bir nüfuzu vardır.

Şehirlerdeki Berberîler İspanyol ve Mağrib mimarisinin özelliklerini taşıyan evlerde, köylerdekiler de kulübe ve çadırlarda yaşarlar. Steplerdeki Berberîler ise keçi veya deve kılından yapılmış çadırlarda barınırlar.

III. DİN

Berberîler İslâm'dan önce çeşitli dinî inanışlara sahipti. Tarihten önceki dönemde Berberîler'in dinleriyle ilgili izlere Cilâlı Taş devrinden kalma taş oymalarında ve resimlerde rastlamak mümkündür. Hatta bazı figürlerden ve sert kayalardan yapılmış hayvan heykellerinden onların putperest oldukları söylenebilir. Ancak son 3000 yıldır Kuzey Afrika birçok istilâlara ve yabancı medeniyetlerin etkisine mâruz kaldığı için gerçek Berberî dinini ve bu dinin özelliklerini kesin hatlarıyla ortaya koymak mümkün değildir.

Tabiat olayları Berberî dininin odak noktasını teşkil eder. Tabiata tapınma, Berberî dininin temel özelliklerinden biri olarak modern döneme kadar devam etmiştir. Herodot ve İbn Haldûn Berberîler'in ay ve güneşe tapındıklarını söylerler. Klasik dönemde en çok ilgiyi çeken Satürn ilâhı olmuştur. Satürn figürlerinin her yerde bulunması da bunu göstermektedir. Kayalar, dağlar, mağaralar ve su kaynakları Berberîler için kutsal yerlerdir.

Putperest olan Berberîler daha çok koç, antilop ve boğaya tapmışlardır. Bazı kabileler arasında ise sihirbazlık yaygındı. Bunun en güzel örneği, büyük bir kabile olan Cerâve'ye bir kadın kâhinin hükmetmesiydi. Berberîler arasında Mecûsîliğe ve Yahudiliğe mensup olanlar da vardı. Bunlar Suriye'de yahudi hâkimiyeti altında yaşadıkları dönemde bu dini benimsemişlerdi. Hıristiyanlığın yayılma çağında Kuzey Afrika'da yerleşik bir hayat süren Berberîler bu dini kabul etmiştir. Mısırlı rahipler vasıtasıyla yayılan Hıristiyanlık iç kısımlara sokulamamış, ancak sahilde

tutunabilmiştir. Berberîler hâkim sınıfın yani Bizanslılar'ın mensup olduğu Hristiyanlığa pek fazla rağbet etmemişlerdir. Berberîler'in kendilerine has özellikleri Hıristiyanlık'larına da yansımıştır. Şekillerle ilgili mahallî kült çok güçlü ve yaygındı.

Kuzey Afrika'da fetihlerde bulunan Ukbe b. Nâfi', Ebü'l-Muhâcir ve Hassân b. Nu'mân Berberîler arasında İslâmiyet'in yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Daha sonra Mûsâ b. Nusayr davetçiler göndererek bu faaliyetleri devam ettirmiştir. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz tarafından Kuzey Afrika valiliğine tayin edilen İsmâil b. Ebü'l-Muhâcir zamanında Berberîler arasında İslâm esaslarının iyice yerleştiği anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdülazîz, tâbiînden Ebû Mes'ûd b. Sa'd ve Mes'ûd et-Tücîbî'yi de İslâmiyet'i yaymaları için Kuzey Afrika'ya göndermiştir. Bu bölgede görev yapan vali ve kumandanlar, müslüman olan Berberîler'in dinlerini öğrenecekleri birer mektep olarak telakki ettikleri mescidlerin yapımına büyük önem vermişlerdir. Fakihler de eğitim ve öğretim faaliyetlerini buradan yönlendirerek Berberîler'in İslâmiyet'i tanıyıp yaşamaları hususunda önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu gayretlerin sonucu olarak II. (VIII.) yüzyılda Berberîler'in hemen tamamı müslüman olmuştur. Daha sonraki yıllarda başta Hâricîlik olmak üzere çeşitli mezhep ve cereyanlara katılan Berberîler'in çoğu amelde Mâlikî mezhebini seçmiştir. Mâlikî mezhebi âdeta bölge halkının tabii mezhebi sayılmış, başka bir mezhebe girenler düşman telakki edilmiştir. Bu arada II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Suriye'den gelen Araplar ve Vâsıl b. Atâ'nın adamları tarafından Mu'tezile mezhebi yayılmaya başlamıştır. Hâricîliğe intisap eden Berberîler Mağrib'de pek çok isyan ve karışıklığa sebep olmuşlar, bu yüzden çok kan dökmüşlerdir.

Bu arada bölgede bazı yeni dinlerin zuhur ettiği de görülmektedir. Bunlardan ilki Bergavâta dini olup mensupları Yakuş adı verilen bir tanrıya tapıyor ve Sâlih adlı birini de peygamber olarak kabul ediyorlardı. Bu dinin en belirgin özelliği riyâzete önem vermesi ve bazı ahlâkî kuralları ısrarla takip etmesidir. Bir başka din de Hâ-mîm olup sabah ve akşam olmak üzere iki vakitte yerine getirilen ibadetleri vardı.

IV. DİL

Değişik lehçelerde konuşmakla beraber Berberîler’in ortak bir dile sahip oldukları muhakkaktır. Berberî dili, Sâmî dillerle irtibatı olan Kûşî veya Hâmî diller ailesindendir. Günlük ihtiyaçları ancak karşılayabilecek güçte olan Berberîce, düşünce ve kültürü ifade edecek bir yapıya sahip değildir. Kendine has bir ritmi olup uğultulu sesler çıkarılarak konuşulur. Berberîce Arapça’nın ifade zenginliği ve üstünlüğü karşısında uzun süre dayanamayıp silindi ve büyük ölçüde unutuldu. Kayrevan, Fas ve Merâkeş gibi şehirlerin kuruluşundan sonra doğudan gelen birçok ilim adamı burada Arapça dersler vererek bölgede Arapça’nın yerleşmesini sağladı. Ayrıca bu hocaların derslerine katılan Berberî öğrenciler de Arapça’nın Berberîler arasında yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır.

Müslüman olan Berberîler yeni dini anlayabilmek için Arapça öğrenmeyi zorunlu görmüşlerdir. Öte yandan birçok Berberî İslâm kültür ve medeniyetini kaynaklarından öğrenmek ve kendi kabileleri arasında bu kültür ve medeniyeti yaymak düşüncesiyle doğuya gitmiştir.

İslâm dünyasında Türk, İran sanatı gibi kendine has özellikleri olan bir Berberî sanatından söz etmek mümkün değildir. Berberî sanatı ancak İslâm-Arap sanatı çerçevesinde mütalaa edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr ve İfrîkıyye (nşr. Masse), Kahire 1914; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I-XII; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi’l-emsâr (nşr. Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 142-223; İbn Ebû Zer, el-Enîsü’l-mutrib, Rabat 1972; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib, I-IV; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI-VII; a.e.: Histoire des Berbères (trc. B. de Slane), Paris 1982, I-IV; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, I, 414-420; İbn Ebû Dînâr, el-Münis fî ahbâri İfrîkıyye ve Tûnis, Tunus 1286; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-56, I-IX, tür.yer.; Mefâhîru Berber, Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 1236; H. Fournel, Les Berbères, Paris 1875; S. P. Scott, History Moorish Empire in Europe, London 1904; Cherles Diehl, L’Afrique byzantine, Paris 1896; S. Gsell,

Histoire ancienne de l'Afrique du nord, Paris 1913-28; R. Basset, Recherches sur la réligion des Berbères, Paris 1910; a.mlf. - G. Yver, "Berberîler", İA, II, 525-534; W. Marçais, Comment l'Afrique du nord a été arabisée, Alger 1941; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge, Paris 1946; a.mlf., "La Berbérie du VIIe au XVIe siècle", Mélanges d'histoire et archéologie, Algiers 1957; A. Basset, "La langue berbère", Handbook of African Languages, Oxford 1952; Henri Terrasse, Histoire du Maroc, Paris 1949; Hasan Ahmed Mahmûd, Kıyâmü devleti'l-Murâbıtîn, Kahire 1956; a.mlf., el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs, Kahire 1980; Chejne, Muslim Spain, s. 69-96, 112-113, ayrıca bk. İndeks; Charles-André Julien, Histoire de l'Afrique du nord, Paris 1980, I, 49-62; İsmâil el-Arabî, Devletü'l-Edârise mülûkü Tilimsân ve Fâs ve Kurtuba, Beyrut 1403/1983; Muslim Peoples, I, 147-154; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 10, 13-25, 28-30, 40, 46, 47, 128, 133, ayrıca bk. İndeks; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987; R. Strothmann, "Berber und Ibāditen", Isl., XVII/3-4 (1928), s. 258-279; W. H. C. Frend, "The Revival of Berber Art", Antiquity, XVI (1942), s. 342-352; Tadeusz Lewicki, "Prophètes, Devins et magiciens Chez Les Berbères Médievaux", Folia Orientale, VII, Krakow 1966, s. 3-27; a.mlf., "Du nouveau sur la liste de tribus Berbères d'Ibn Hawkal", a.e., XIII (1971), s. 171-200; Abdülhalîm Üveys, "Dirâsât fî ecnâsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye (el-Berber)", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, III, Riyad 1979, s. 239-256; Ch. Pellat v.dğr., "Berbères", EI² (Fr.), I, 1208-1222.

Hakkı Dursun Yıldız

BERCESTE

(bk. MISRA-ı BERCESTE)

BERCEVÂN

(برجوان)

Ebü'l-Fütûh Üstâz Bercevân (ö. 390/1000)

Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh devrinde Mısır'da yönetime hâkim olan nüfuzlu bir devlet adamı.

Aslen köle olup etnik menşei belli değildir. İbn Hallikân onun zenci, Makrîzî ise Slav veya Sicilyalı olduğunu belirtir. İbnü'l-Kalânisî de ondan "ak hadım" olarak bahseder. Halife Azîz-Billâh'ın oğlu Ebû Ali Mansûr'a vasî ve mürebbi tayin edilen Bercevân halifenin ölümü üzerine kız kardeşi Sittülmülk'ün, amcasının oğlu Abdullah'ı hilâfet makamına getirmek istediğini öğrenince onu Kahire'de hapsetti ve on yaşındaki veliaht Ebû Ali Mansûr'u Hâkim-Biemrillâh unvanıyla halife ilân ederek halktan biat aldı (386/996).

Bercevân başlangıçta halifenin sadece vasîsi idi. Devlet yönetimi Berberîler'in lideri İbn Ammâr el-Kutâmî'nin elindeydi. Onun zamanında giderek güçlenen Berberîler'in halkın malına el uzatacak kadar ileri gitmeleri Türkler'i ve Mağrib'de Meşârıka adıyla bilinen Şiîler'i (İbnü'l-Esîr, IX, 231) olduğu kadar Mısır halkını da öfkelendirdi. Bu sebeple Dımaşk Valisi Mengü Tegin'e haber gönderip Mısır'ı ve halifeyi Berberîler'in tahakkümünden kurtarmasını istediler. Türkler'in, Deylemîler'in, Zencîler'in ve Araplar'ın desteğiyle Mısır üzerine yürüyen Mengü Tegin Askalân yakınlarında meydana gelen savaşta İbn Ammâr'ın Süleyman b. Ca'fer b. Fellâh kumandasında gönderdiği Berberî ordusuna mağlûp oldu. Ancak Bercevân kısa bir süre içinde toparlanıp gözden düşmüş bir Berberî kumandanı olan eski Trablus valisi Ceyş b. Samsâme'nin de desteğiyle İbn Ammâr'a karşı yeniden harekete geçti.

Onun Mısır dışında olduğu bir sırada Hadım Şükr ve Ceyş b. Samsâme ile birlikte yönetimi ele geçirmeye karar verdi. Bunu haber alan İbn Ammâr da karşı harekâta geçti. Ancak casusları vasıtasıyla bu gelişmeleri öğrenen Bercevân silâh depolarına girip Meşârıka'ya silâh ve para dağıttı. Yapılan savaşta İbn Ammâr'ı mağlûp etti ve başvezirliğe (vâsıta) tayin edildi (997). Devlet idaresini fiilen ele geçirip Berberîler'e karşı harekete geçti. Dımaşk'taki Berberî valisini azledip çok sayıda Kutâmeli askeri öldürdü ve Suriye'deki karışıklıklara son verdi. Filistin ve Sur'daki Arap âsileri bastırdı. Bizans'ın karadan ve denizden sürdürdüğü saldırıları durdurdu ve Bizans İmparatoru II. Basileios'a değerli hediyeler gönderip barış talebinde bulundu. Diplomatik müzakerelerden sonra Bizans İmparatorluğu'yla Fâtımî Halifeliği arasında on yıllık bir anlaşma imzalandı. Batıda ise Berka ve Trablus zaptedildi.

Bu başarılardan sonra zafer sarhoşluğu içinde Halife Hâkim-Biemrillâh'a karşı çok zorbaca davranmaya başlayan Bercevân onun atla gezintiye çıkmasına ve hediye vermesine bile müdahale ederek kendisine "kertenkele" diye hitap etmeye başladı. Bu küstah davranışı halifenin çok ağırına gitti ve ona karşı intikam duygularıyla dolmasına sebep oldu. Halifenin intikam hisleri Ebü'l-Fazl Reydân adlı memlük*ü tarafından da kamçılanıyordu. Birlikte Bercevân'a karşı komplo hazırladılar. Ava çıktıkları bir gün Bercevân'ın arkasından gelen Reydân bıçak darbeleriyle onu yere serdi. Bercevân'ın feryadını duyan halife ona, "Kertenkele büyüyüp ejderha oldu" diye haber gönderdi ve derhal öldürülmesini emretti (5 Nisan 1000). Bercevân'ın öldürülmesi Türkler'in ve halkın öfkesine sebep oldu. Halife sarayın kapısına çıkıp onun kendisine komplo hazırladığını ve ölümü hakettiğini söyleyerek halkı teskin etti.

Bercevân zevkine düşkün bir vezirdi. Evi şair ve mûsikişinasların buluşma yeri olmuştu. Öldürüldüğü zaman geride bıraktığı eşyaları görenler hayretler içinde kaldılar. Yerine Ebü'l-Alâ Fehd b. İbrâhim vezir tayin edilmekle beraber bütün yetkiler Hüseyin b. Cevher'in eline geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşķ (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, s. 74, 75, 76, 80, 81, 83, 90, 91, 92; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 118-122, 231; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 270-271; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 56-57; Makrîzî, el-Hıtat, II, 285; B. Lewis, Islam, London 1974, I, 47-48; a.mlf., "Bardjavān", EI² (İng.), I, 1041-1042; Kamal S. Salibi, Syria Under Islam, Beyrut 1977, s. 94-96; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'ddevleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 164, 165, 204, 205, 272, 273, 514, 555, 623, 624, 625; a.mlf., Târîhu'l-İslâm, Kahire 1984, III, 170; O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 124, 126, 130-132.

Abdülkerim Özaydın

BERCHEM, Max van

(ö. 1863-1921)

Arap epigrafyasının kurucusu İsviçreli şarkiyatçı.

Flaman asıllı olup ecdadı İsviçre'ye 1765'te gelmişti. İlk ve orta öğrenimini Cenevre'de yaptı. 1881'de o sıralarda Almanya'nın sınırları içinde olan Strasbourg'a giderek Arap dili üzerinde yüksek öğrenimine başladı; daha sonra öğrenimini Berlin ve Leipzig üniversitelerinde sürdürüp Arap dili yanında sanat tarihi derslerine de devam etti. 1886'da Leipzig Üniversitesi'nin felsefe fakültesinden La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes, Étude sur l'impôt du Kharag (Genève 1886) başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. Arapça kitâbeleri okuyup anlama hususunda bilgisini artırmak için mutlaka İslâm memleketlerinde incelemeler yapması gerektiği düşüncesiyle 1886-1887 kışında Mısır'a, ertesi yıl da daha doğuya giderek Kahire'den başka Filistin, Suriye ve Anadolu'ya kadar uzanan bir seyahat yaptı.

Max van Berchem 1888-1889 kışında Paris'te tanınmış Fransız şarkiyatçılarından Barbier de Meynard, Charles Schefer ve Ch. Clermont-Ganneau'nun yanlarında çalıştı; ertesi kışı ise tekrar Kahire'de geçirdi ve ilk yazılarını yayımlamaya başladı. 1892-1894 yılları arasında Mısır, Suriye ve Filistin'de, 1895'te de Kuzey Suriye'de dolaştı. Son Suriye seyahatinden sonra on sekiz yıl bir daha Doğu'ya gitmedi ve Avrupa'da ilim âlemiyle temaslarını sürdürerek çeşitli kongrelere ve ilmî toplantılara katıldı. 1913'te Paris'te İlimler Akademisi'ne üye seçildi. Aynı yılın sonlarında İstanbul'a gidip Kudüs'te yapmayı planladığı çalışmalar için Halil Ethem Eldem'in (ö. 1938) desteğini sağladı ve 1914 ilkbaharında çalışmalarına başlayarak eski yıllarda burada kaydettiği kitâbeleri yeniden inceledi. Yurduna döndüğünde I. Dünya Savaşı çıkmak üzereydi. Çeşitli ülkelerden dostlarının birbirlerine düşman duruma girmeleri onu son derece üzmüştü; bir mektubunda artık çalışma azmi kalmadığını bildirir.

Vaktiyle Berlin'deki İlimler Akademisi üyelerinin eski Grek ve Latin

kitâbelerinin kopyalarını derleyerek Corpus inscriptionum graecarum ve Corpus inscriptionum latinarum başlıkları altında büyük ciltler halinde yayımlamış olmaları ve Paris Akademisi üyelerinin de Corpus inscriptionum semiticarum başlığı altında Sâmî dillerde yazılmış kitâbeleri yayımlamaları, onu aynı çalışmayı Arapça kitâbeler için yapmaya yöneltmişti. Bunun için rastladığı bütün kitâbeleri sistemli biçimde toplamaya, bunların kopya ve fotoğraflarını almaya ve okuduğu metinler için gerek dil gerekse muhteva bakımından açıklamalar hazırlamaya girişmişti. Sanat tarihini çok sevdiğinden başlangıçta kitâbelerin ait oldukları yapıları da inceliyordu. Sonra bu çok geniş programdan vazgeçerek yalnız kitâbeler üzerinde çalışma yolunu tercih etti. Bu kitâbeleri Materiaux pour un corpus inscriptionum arabicarum başlığı altında yayımlaması, ilk derlemelerinin nihaî olmayıp büyük bir yayının hazırlığı durumunda olduğunu gösterir.

1888'de Mémoires de l'Institut égyptien'de (II, 605-619) "Une Mosquée du temps des Fatimites au Caire: Gāmi'el Goyûshi" ve aynı yıl Journal Asiatique'te (II, 440-470) "Le Château de Bânias" başlıklı makaleleri yayımlandı. M. van Berchem'in ilk kitâbe derlemeleri Kahire ve Kudüs'te gördükleri hakkında oldu. Kendisi İslâm ülkelerinde seyahatler yaparak kitâbe kopyaları alırken başkalarının topladıklarını da onların yayınları içinde işliyordu. C. Lehmann-Haupt'un 1907'de Göttingen'de basılan Materalien zur aelteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens başlıklı kitabının otuz beş sayfalık bir bölümünde Doğu Anadolu'dan Meyyâfârikīn (Silvan), Harput, Âmid (Diyarbakır), Bayburt, Siirt ve Salmas kitâbelerini resim ve tercümeleriyle tanıtmıştı. Anadolu'daki kitâbeleri derlemesinde ise İstanbul müzeleri müdürü Halil Ethem Bey ona yardımcı oldu. Sivas ve Divriği kitâbeleri 1910'da ikisinin imzası ile basıldı; fakat Konya kitâbeleri yayımlanamadı.

Max von Oppenheim'in 1899'da topladığı kitâbeleri de onun Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien adlı (Leipzig 1909) eserinde inceledi. Ünlü Avusturyalı sanat tarihçisi J. Strzygowski'nin, İngiliz Miss Gertrude L. Bell'in de katkısıyla 1910'da basılan Amida başlıklı büyük eserinde Diyarbakır'daki kitâbeleri ayrı bir bölüm halinde işledi. E. Herzfeld ile Fr. Sarre'nin 1907-1908 yıllarında yaptıkları inceleme gezisi sonunda 1911-1920'de yayımlanan Archaeologische Reise in Euphrat und

Tigrisgebiet adlı eserde bu seyahatte elde ettikleri kitâbeleri inceleyerek bunları bu dört ciltlik büyük eserin 1911'de Berlin'de basılan ilk cildinde yayımladı. Son olarak da Avusturyalı İslâm sanatı uzmanı E. Diez'in Asya'da yaptığı inceleme gezisinde bulduğu kitâbeleri, onun 1918'de basılan Churasanische Baudenkmaeler başlıklı kitabı için işledi. Diez 1921'de basılan diğer eserini van Berchem'in hâtırasına ithaf etmiş, ayrıca kitabın başında onun ilmî değerini belirten bir anma yazısına da yer vermiştir (bk. bibl.).

M. van Berchem, Kahire'de Fransız Arkeoloji Enstitüsü tarafından bastırılmakta olan Kudüs kitâbelerine dair kitabının provalarını görmek üzere 1920 Kasımında Mısır'a gittiğinde sağlığı iyice bozulmuş durumda idi. Creswell'in iddiasına göre, baskı hususunda enstitünün ileri sürdüğü bazı istekler van Berchem'in büyük bir üzüntüye kapılmasına sebep olmuş ve bu durumda İsviçre'ye dönmek üzere yola çıkmıştır. Yolda şiddetli bir zatürreye yakalanmış ve İsviçre'ye geldiğinden birkaç hafta sonra da 7 Mart 1921'de ölmüştür.

Hayatı boyunca serbest çalışan ve herhangi bir üniversitede görev almayan van Berchem, İslâm sanatı üzerinde araştırma yapan ilim adamlarının buldukları kitâbeleri büyük bir vukufla okuyup tercüme ederek onlara yardımcı olmuştur. Bundan dolayı dünyanın her köşesinden ona kitâbe fotoğrafları veya kopyaları gönderilerek yardımı istenmiştir. Yukarıda gösterilenler dışında, Rusya'da bulunan bazı İslâmî gümüş eşya üzerindeki yazıları Journal Asiatique'te (XIV [1909], s. 401-413), Busrâ'daki bazı kitâbeleri de E. Brünnov ile A. von Domaszewski'nin 1904-1909'da basılan Die Provincia Arabia adlı kitaplarının III. cildinde (s. 210-215) işledi. Ayrıca kitâbeler hususunda her isteyene yardımcı olan van Berchem'in bu husustaki yazışmaları da Cenevre'de muhafaza edilen arşivinde bulunmaktadır.

M. van Berchem'in hazırladığı Arapça kitâbeler külliyatının ilk kitabı Materiaux pour un corpus inscriptionum arabicarum, Première Partie: Egypte adıyla Kahire'deki Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nün yayınları arasında (XIX, 1) basıldı (Paris 1894) ve bunu 1896'da ikinci, 1900'de üçüncü, 1903'te de dördüncü bölümler takip etti. Aynı dizinin ikinci kısmı Deuxième Partie: Syrie du nord başlığı

ile önceki yayınlar serisi içinde (XXV, 1) basıldı (Kahire 1909); bu ciltte M. Sobernheim tarafından toplanan malzeme verilmişti. Bir yıl sonra çıkan Troisième Partie: Asie Mineure'de ise Halil Ethem Bey'in yardımıyla elde ettiği Sivas ve Divriği kitâbelerini işledi. Bu Anadolu fasikülünün devamı olarak ince bir fasikül daha basılmıştır (Kahire 1917). Dizinin ikinci kısmının Güney Suriye-Kudüs bölümü de van Berchem'in sağlığında basıldı (Kahire 1920, aynı seri, XLV, 1-2); bu ciltte yalnız levhalar halinde resimler bulunuyordu. Kudüs bölümünün metinleri van Berchem'in ölümünden sonra G. Wiet'in gayretiyle kalın birer cilt halinde yayımlandı (Kudüs I, Şehir, aynı seri, XLIII, 1-2, Kahire 1922-1923; Kudüs II, Harem-i Şerif, aynı seri, XLIV, 1-2, Kahire 1925-1927). Kudüs hakkındaki bu üç cildin indeksi ise ancak 1949'da yayımlanabilmiştir (aynı seri, XLV, 3).

Max van Berchem bir taraftan İslâmî kitâbeleri derleme işlerini Mısır-Suriye bölgesi üzerinde toplarken bir taraftan da daha uzak çevrelerle ilgilenmekten geri kalmıyordu. Olcaytu Han'ın bir kitâbesini Mélanges Hartwig Derenbourg'da (Paris 1909, s. 367-378), Çin'de Ts'ivanTcheou'daki Arapça kitâbeleri T'oung Pao'da (Leiden 1911, XII, 707-727) ve Nijerya'daki Arapça kitâbeleri de kendisine teslim edilen fotoğraf ve estampajlara dayanarak işledi (Comptes rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'te, Paris 1913, sy. 150-152). Van Berchem'in Anadolu ile ilgili iki yayını daha vardır. Bunlardan biri Zeitschrift für Assyriologie'de çıkan (XXVII [1912], s. 85-91) "Epigraphie des Danishmendides" başlıklı yazısı, diğeri ise Prusya İlimler Akademisi yayınları arasında basılan Die muslimischen Inschriften von Pergamon adlı yirmi üç sayfalık araştırmasıdır (Berlin 1912).

Berchem İslâmî kitâbe çalışmalarının dışında İsviçre'nin, özellikle Cenevre'nin tarihî yapıları üzerine de incelemeler yayımlamıştır. Suriye'de 1895 yılının Nisan-Haziran aylarında at üstünde ve çadırda geceleyerek İsviçreli mimar E. Fatio ile yaptığı gezinin seyahatnâmesi de Voyage en Syrie adıyla Kahire'de 1913-1915 yıllarında ve resimli iki cilt halinde Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nün yayınları arasında (XXXVII-XXXVIII) basılmıştır.

Max van Berchem'in Kudüs'te bir asır önce çektiği fotoğraflar, kızı Marguerite Gautier-van Berchem ile Solange Ory tarafından La Jérusalem

musulmane dans l'oeuvre de Max van Berchem adıyla basılmış (Lausanne 1978), ayrıca aynı yıl onun çeşitli dergi ve periyodiklerde dağılmış olan makaleleri de Opera Minora başlığı altında yayımlanmıştır (I-II, Genève 1978). İlmî çalışmalarının tamamının listesi ise ince dizgi ile on dokuz sayfalık bir bibliyografya oluşturmuştur. Van Berchem'in bırakmış olduğu bütün malzeme, fotoğraflar ve çeşitli ülkelerden ilim adamları ile yaptığı yazışmalar, Cenevre'de kendi adına kurulan vakıf tarafından muhafaza edilmektedir.

Max van Berchem daha 1890'larda kaleme aldığı bir yazısında İslâmî eserlerin bakımsızlık yüzünden harap olduğunu, bunların vakit kaybedilmeden fotoğraf ve kopyalarının alınması gerektiğini bütün dünya ilim adamlarına duyurmaya çalışmış ve bilhassa yayımladığı Corpus ile İslâm epigrafyasının kurucusu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

M. van Berchem, Opera Minora (nşr. A. Louca), Genève 1978, I, nâşirin girişi, s. VII-XV, XVII-XXXVI; J. Fück, "Max van Berchem", Die Asiatischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 290-292; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1965, II, 15-16; E. Herzfeld, "Max van Berchem", Isl., XII (1922), s. 206-213; A. Bossier, "Max van Berchem", Revue Archéologique (5. seri), XVII, Paris 1923, s. 148-154; E. Diez, "Max van Berchem", Persien-Islamische Baukunst in Churasan, Hagen-Darmstadt-Gotha 1923, s. 9-10; K. A. C. Creswell, "In Memoriam-Max van Berchem", JRAS (1963), s. 117-118; G. Wiet, "Max van Berchem (1863-1921), Créateur de l'épigraphie Arabe", Schweizerische Zeitschrift für Geschichte-Revue Suisse d'histoire, XIII, Svizzera 1963, s. 379-388; Semavi Eyice, "Max van Berchem, Opera Minora", TTK Belleten, XLV/178 (1981), s. 115-136; M. van Berchem arşivinin fototek kataloğu da ayrıca yayımlanmıştır; S. Ory, Catalogue de la photothèque, Archives Max van Berchem. Conservées a la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, I, Genève 1975.

Semavi Eyice

BERDÎCÎ

(البرديجي)

Ebû Bekr Ahmed b. Hârûn b. Ravh el-Berdîcî (ö. 301/914)

Hadis hâfızı.

Berzeî (البرذعي) ve Berdeî (البردعي) diye de bilinir. Azerbaycan'daki küçük yerleşim merkezlerinden biri olan Berdîc'den Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti. Ebû Saîd el-Eşec, Hârûn b. İshak, Rebî' b. Süleyman, ayrıca Şam, Haremeyn, Acem, Mısır, Irak ve Cezîre'deki âlimlerden ilim tahsil etti ve rivayette bulundu. Kendisinden de Ebû Ali b. Savvâf, Ebû Bekir eş-Şâfiî, Ebü'l-Kāsım et-Taberânî, Ali b. Lü'lü' el-Verrâk ve daha birçokları hadis rivayet etti. Yaklaşık yetmiş yaşlarında iken Bağdat'ta vefat etti. Hadis ilminde sika, me'mûn ve hâfız olarak değerlendirilen Berdîcî'nin şu iki eseri günümüze ulaşmıştır. 1. Tabakātü'l-esmâʾi'l-müfrede (Dımaşk 1987). 2. Cüzʾ fî men revâʿani'n-nebiyyi... mine'ssahâbe fi'l-kebâʾir (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 81/1, vr. 1ª-5ª).

BİBLİYOGRAFYA

Berdîcî, Tabakātü'l-esmâʾi'l-müfrede (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1987, s. 7-20; Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 194-195; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 379; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 135-136; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 746-747; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 122-124; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 234; Sezgin, GAS, I, 166-167.

İsmail L. Çakan

BERDÜ’l-ACÛZ

(برد العجوز)

Kış mevsiminin sonlarında görülen şiddetli soğuklar için kullanılan bir tabir.

Arapça’da “soğuk” anlamına gelen berd ile “yaşlı, ihtiyar kadın” anlamındaki acûz kelimelerinden meydana gelen bir terkip olup “yaşlı kadın soğuğu” demektir. Rûmî takvime göre genellikle 26 Şubat-4 Mart, milâdî takvime göre ise 11-17 Mart arasındaki günlerde görülen bu soğuklar, Türkiye’de halk arasında daha çok “kocakarı soğukları” adıyla anılır. Bir rivayete göre Âd kavmini helâk eden rüzgâr bu günlerde ortaya çıkmıştır. Arap folklorunda “eyyâmü’l-acûz” (yaşlı kadın günleri) denilen bu yedi günün adları şöyledir: Sın, sınnebr, vebr, el-âmir, el-mü’temir, el-mu‘allil, mutfi’l-cemr. Ancak bazı kaynaklar bu günlerin sayısını beşe indirirken bazıları da sekize çıkarmış, ayrıca “eyyâmü’l-acûz” yerine “eyyâmü’l-acüz” ([kışın] son günleri) tabiri de kullanılmıştır.

Arap kaynaklarına göre kâhin olan yaşlı bir Arap kadını kış mevsiminin sonlarında ortaya çıkan bu soğukları önceden haber verdiğinden ona nisbetle bu günler berdü’l-acûz diye adlandırılmıştır. Bir başka rivayete göre ise sekiz oğlu

olan yaşlı dul bir kadın oğullarından kendisini evlendirmelerini istemiş, onlar da, “Sekiz gece dışarıda kalmaya dayanabilirsen seni evlendiririz” demişler, kadın yedinci gece ölünce bu soğuklar ona nisbet edilmiştir. Vaktiyle bir kocakarının yedi keçisinin her birinin bu günlerde soğuktan ölmesi de adlandırmanın bir başka efsanevî kaynağıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "acz" md.; Türk Lugatı, I, 686; Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâʿ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1400/1980, s. 80; Mesʿûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 200; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 627; VI, 818; Semra Ertüre, "Takvimlerimizdeki Klimatolojik Verilerle İstanbul Meteorolojik Gözlem Bulguları Arasındaki İlişkiler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 22, İstanbul 1977, s. 169-170; Pakalın, I, 206-207; R. Ekrem Koçu, "Berdülacûz", İst.A, V, 2531-2532; "Berd", ML, II, 196; P. Galand-Pernet, "Ayyām al-Adjūz", EI^2 (Fr.), I, 816.

Abdülkadir Özcan

BEREFŞAN

(بر افشان)

Türk mûsikisi usullerinden.

Berefşan “şifa dağıtan” mânasına gelen Farsça bir kelimedir. Eldeki bilgilere göre en az 600 yıllık bir geçmişi bulunan, otuz iki zamanlı ve on dört vuruşlu bir büyük usuldür. İki yürük semâi ve çeşitli şekillerdeki beş sofyanın sıralanmasıyla meydana gelmiştir. Şematik gösterilişi şekildeki gibidir.

Büyük formdaki eserlerde çok defa kendi başına kullanılan bu usul, ayrıca 120 zamanlı zencir usulü ile değişik zamanlı darbeyn usullerinin bünyesinde de yer almaktadır. Otuz iki zamanlı hafif ve muhammes adlı diğer usullerden vuruş sayıları ile zayıf ve kuvvetli zamanlarının farklı oluşu bakımından da ayrılmaktadır. Çoğunlukla beste formunda, ayrıca bazı peşrev, kâr, tevşîh ve ilâhilerde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs-ı Türkî, s. 137, 282; Mehmed Hâşim, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1269, s. 11; Baron Rodolphe D’erlanger, La Musique Arabe, Paris 1959, VI, 118; Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 164; Ezgi, Türk Musikisi, II, 83-85; V, 286-287; Özkan, TMNU, s. 675-676; Rauf Yektâ, “La Musique Turque”, EMDC, V, 3052; Öztuna, TMA, I, 106.

Alâeddin Yavaşça

BEREHÛT

(برهوت)

Yemen'de Bi'riberehût adlı ünlü mağaranın bulunduğu vadi.

Belehût ve Bürhût da denilen vadi, Terîm kasabasının doğusundan başlayıp Kabru Hûd yerleşim merkezini de içine alarak güneye doğru uzanır ve Hadramut vadisiyle birleşir. Kabru Hûd'da bulunan büyük bir taş yığını Hz. Hûd'un mezarı olarak bilinmekte ve her yıl şâban ayında ziyaret edilmektedir. Güney Arabistan'ın en mukaddes yeri olan Kabru Hûd'a yapılan ziyaret münasebetiyle burada bir de büyük bir panayır kurulmaktadır.

Kabru Hûd'a yakın bir yerde bulunan Bi'riberehût (Berehût kuyusu) adlı mağaranın girişi, vadi tabanından 10 m. yükseklikte, boyu 10 m., eni en geniş yerinde 8 m. kadar olan bir yarık şeklindedir. Bölge sakinleri arasında yaygın olan ve eski Arap tarihçilerinin kitaplarında da yer alan, bu mağaranın kâfir ruhlarının hapsedildikleri ve eziyet gördükleri kuyu olduğu inancı, içeride hissedilen fena kokulu hafif bir dumandan kaynaklanmaktadır. Önceleri, eski Yunan ve Roma kaynaklarında da cehennem zebânilerinin oturdukları yer olarak tanıtılan Bi'riberehût'un içinde kükürt yanan volkanik menşeli bir mağara olduğu sanılırken sonradan yer altı sularının kimyasal maddeleri eritmesi neticesinde meydana gelmiş bir kireç taşı mağarası olduğu anlaşılmıştır.

Berehût bu bölgeden olan Küleyb b. Esed b. Küleyb el-Berehûtî adlı sahâbî ile de ün kazanmıştır. Bu sahâbî, annesinin ördüğü hırkayı yanına alarak Hz. Peygamber'e gelmiş ve hırkayı ona takdim ederek huzurunda bir kaside okumuştur. Resûlullah'ın yüzünü okşayarak onu taltif etmesi Küleyb ailesi

için daima bir iftihar vesilesi olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 350; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ‘), Riyad 1397/1977, s. 270; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 25; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 405-406; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 306; Abdülkādir b. Abdullah el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-Sâfir ʿan ahbâri’l-karni’l-ʿâşir, Beyrut 1405/1985, s. 64; Himyerî, er-Ravzü’l-miʿtâr, s. 86; R. B. Serjeant, Studies in Arabian History and Civilisation, London 1981, s. 134-135; D. van der Meulen, “A Journey in Hadramaut”, MW, XXII/4 (1937), s. 390; J. Schleifer, “Berehût”, İA, II, 535; G. Rentz, “Barhūt”, EI², I, 1045.

DİA

BEREKÂT

(بركات)

Mekke emirliği yapmış olan birkaç şahsın adı.

Bu adı taşıyan ilk şerif, Katâde ailesine mensup Berekât b. Hasan b. Aclân'dır. Kendisi 1406'dan itibaren babası ile birlikte Mekke emirliği yaptı. 1426'da babasının ölümünden sonra kardeşleriyle beraber Mekke'de hüküm sürdü. O sırada Mısır Memlük sultanı bulunan Baybars ile iyi münasebetler kurdu. Hatta kardeşlerinin kendisine karşı olan muhalefetlerini onun yardımı ile bertaraf ederek 1447'den 1455'e kadar Mekke'nin mutlak hâkimi oldu. Ayrıca iktidarı sırasında Memlükler'e karşı oldukça usta bir siyaset güttü ve Sultan Çakmak'ın buraya bir garnizon göndermesine ses çıkarmadı. Ondan sonra yerine oğlu Muhammed (1455-1497) geçti. Ailenin bu adı taşıyan ikinci ferdi ise onun oğlu Berekât b. Muhammed olup 1473'ten beri babası ile müştereken Mekke emirliği yapmakta idi. II. Berekât babasının ölümünden sonra Mekke emirliğini kardeşleriyle beraber yürüttü. Ancak emirliğinin ilk devreleri onlarla devamlı mücadele ve iç karışıklıklar içinde geçti. Hatta 1503'te zincire vurularak Kahire'ye gönderildiyse de 1504'te yeniden

Mekke'ye dönerek duruma hâkim oldu. Hayatta kalan son kardeşi Kayıtbay'ın 1512'de ölümünden sonra emirliğini oğlu Şerîf Ebû Nümey ile birlikte sürdürdü. Memlük Sultanı Kansu Gavri ile dostça geçindi. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı alması üzerine Osmanlı hâkimiyetini tanıyarak on iki yaşındaki oğlu Ebû Nümeyy'i Mekke'nin anahtarları ve bazı hediyelerle birlikte Kahire'de bulunan Yavuz Sultan Selim'e gönderdi. 3 Temmuz 1517'de Kahire'ye gelen Nümey babasının hediyelerini Osmanlı padişahına sunarak bağlılık arzetti. Yavuz da ona emirlik beratı ve hil'at gönderdi. Ayrıca Haremeyn ahalisine dağıtılmak üzere 200.000 altın ile bol miktarda

zahire yolladı, Mekke emîrine de tahsisat bağladı. II. Berekât 1525'te ölünce yerine oğlu Ebû Nümey geçti.

Ebû Nümey'den sonra onun soyundan gelen üç kol Mekke'de şeriflik için birbirleriyle mücadeleye giriştiler. Bu kollar Ebû Nümeyy'in oğullarının ismine izâfeten Zevi Zeyd, Zevi Abdullah ve Zevi Berekât adlarını taşımaktadır. Bunlardan sonuncu kola ismini veren Ebû Nümey oğlu Berekât şeriflik yapmamıştır. Bu koldan gelen ve aynı adı taşıyan ilk emîr Berekât b. Muhammed b. İbrâhim'dir. III. Berekât Osmanlı hükümetinin de desteğiyle Zevi Zeyd nüfuzuna karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıkarıldı ve Şam Valisi Sarı Hüseyin Paşa vasıtasıyla Şerîf Sa'd'ın yerine Mekke emîri oldu (Nisan 1672). Onun emirlik devresi sakin geçti. Kendisi Osmanlılar'a sadık, cömert bir kişi olup hac yolunun emniyetine büyük önem vermiştir. Nisan 1682'de ölümünden sonra yerine oğlu Şerîf Saîd (1682-1687) geçti. Bu aileye mensup emîrler bundan sonra bir asır daha Mekke tarihinde önemli roller oynadılar. Bunlardan pek çok hadiseye karışmış olan Şerîf Yahyâ'nın (1719-1720 ve 1722-1724) oğlu Berekât'ın (IV. Berekât) çok kısa bir süre için şerifliğinden bahsedilirse de bu babası Yahyâ'nın bir siyasî manevrası olup şerifliği Osmanlılar'ca onaylanmadan onunla birlikte Mekke'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Yine bu aileye mensup olan Berekât'ın kardeşinin oğlu Abdullah ise Osmanlılar'a baş kaldıran Bulutkapan Ali Bey'in adamı Ebû Zeheb vasıtasıyla sahte bir fermanla Mekke'ye emîr tayin edilmiştir (1770). Ancak onun da emirliği üç ay kadar sürmüş, Osmanlılar'ın desteğindeki Şerîf Ahmed'in baskısı ile Mısır'a kaçmıştır. Ali Bey isyanının bastırılmasından sonra yakalanarak önce Eğriboz'a, daha sonra Edirne'ye gönderilmiş, buradan tekrar Mısır'a kaçmıştır. Ancak ardından yeniden Eğriboz'da ikamete mecbur edilmiş, daha sonra Bursa, Sakız ve Limni'ye yollanmış, nihayet son gönderildiği İzmir'de ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyas, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 190; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 439; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 371; Evliya

Çelebi, Seyahatnâme, IX, 717, 721; Silâhdar, Târih, I, 577; Die Chroniken der Stadt Mekka (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1857-61, II, 230, 249; III, 344; C. S. Hurgronje, Mekka, Hague 1888-89, I, 98, 101-104, 119, 125; Ahmed b. Zeynî, Hulâsâtü'l-kelâm fî beyâni ümerâ'i'l-beledi'l-harâm, Kahire 1305, s. 50 vd.; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 73-75, 83; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 72, 92, 99, 111-113; "Berekât", İA, II, 536; G. Rentz, "Barakāt", EI² (İng.), I, 1032-1033; a.mlf., "Berekât", UDMİ, IV, 430-432.

Feridun Emecen

BEREKE bint SA‘LEBE

(bk. ÜMMÜ EYMEN)

BEREKET

(البركة)

Çeşitli dinlerde dua, âyin ve ibadetlerle elde edilmeye çalışılan bolluk, genişlik, hayır ve saadet anlamlarında dinî bir tabir.

Bereket kelimesinin masdarı olan bürûkün asıl anlamı “devenin bir yerde çöküp durması, orada kalıp beklemesi”dir. Bu mânaya bağlı olarak iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arzedişine bereket denilmiştir. Söz konusu şey maddî ise mevcudiyetini sürdürmek yani tükenmemek anlamında bolluk, mânevî ise yine aynı anlamda saadet kelimeleriyle ifade edilmiştir.

Bereket kavramıyla insan, hayvan ve daha sonraları zaman zaman aşırı bir şekilde çoğalan tarla mahsulleri arasında ilgi kurulması en eski kültürlerden itibaren bütün topluluklarda görülmektedir. Bu ilgi çeşitli motifler şeklinde dinî niteliklere büründürülmüştür. Kadının cinsiyetiyle ilgili özellikler abartılmış, böylece çok iri göğüslü kadın heykelleri ana tanrıça kültünü ortaya çıkarmış, bu da bereket ve zürriyetin kaynağı sayılmıştır. Tarımın gelişmesiyle yer ana tanrıçasıyla gök tanrısı arasındaki “kutsal” evliliğe dayanan bereket âyinleri ortaya çıkmış, bu evlilik çok defa kral ile kraliçe veya rahip ile rahibeler tarafından âyinlerle temsil edilmiştir. Bu telakkiye göre gök baba, yer de ana gibi düşünülüp yağmurla göğün yeri döllendirdiği, böylece yeryüzünün yeşerdiği, mahsulün yetiştiği, insan ve hayvanların ondan faydalandığı kabul edilmiştir.

Ön Asya’da pek çok bereket tanrıçası vardı. Mezopotamya’da Iştar; Anadolu’da Ma, Cybele; İran’da Anahita; Ken‘ânîler’de Anat, Astarte; Suriye’de Atargatis; Yunanistan ve Kıbrıs’ta Afrodit, Athena; İtalya’da Venüs bereket tanrıçaları idi. Bu ülkelerde ana tanrıçalar adına kurulmuş

tapınaklarda bereket ve verimliliği arttırmak gayesiyle kutsallık adına fuhuş bile yapılmaktaydı. Bu ya kurban olarak her kadının hayatında bir defa bir erkekle cinsel ilişkide bulunması veya bir tapınakta kadının kendini devamlı bu işe vakfetmesi şeklinde yapılırdı. İbrânîler'de kutsal kitabın zemmettiği "kadeşah" âdeti bu ikinci türü ifade ediyordu (Tesniye, 23/17-18).

Bereketin cinsiyet ve cinsiyet organlarıyla sembolize edilmesi genellikle beşerî dinlerde görülmektedir. Özellikle eski Mısır ve Yunan dinlerinde, Hinduizm'de bereketle ilgili cinsî sembollere rastlanır. Bazı tanrılar, meselâ Mısır'da Amon, Min, Osiris, Bes, Yunanistan'da Hermae, Pan ve Priapus, erkek tenasül uzuvları teşhir edilmiş bir şekilde tasvir edilmişlerdir. Hindistan'da lingam tanrı Şiva'nın sembolüdür ve erkek tenasül organı şeklindedir. Paleolitik devreden bu yana erkek ve kadın tenasül organları yanında iri kadın göğüsleri de yine döl bereketini ifade etmektedir. Luka İncili'nde yer alan, "Seni taşıyan rahme ve emziren memelere ne mutlu!" (11/27) ifadesi Ortaçağ tasvirlerindeki Meryem kültünün başlangıcını gösterir.

Bazan bereketi sağlamak gayesiyle insan kurban edildiği de olurdu. Meselâ Aztekler tanrılarını beslemek veya onların kudret ve bereketini arttırmak için bu yola başvururlardı. Eski Mısır'da ülke ve insanlarının bereketini korumak için yaşlı kralı kurban etme âdeti vardı. Yine eski Mısır, Yunanistan ve Roma'da bereket âyin ve şenlikleri yapılırdı. Yahudilerde Sukot bayramı hasat bayramı olarak da adlandırılır ve eski kavimlerde hasadın semerelerini alma münasebetiyle yapılan bir tarım ve bereket şenliğinin dinî kisveye bürünmüş şeklidir. Hıristiyanlarda Pentekost, yahudilerin Haftalar bayramından gelen ve kutsal

ruhun inmesini, bereketlendirmesini ifade eden bir anlam kazandı. Kilise âyinlerinin sonunda bereket duası okunur. Papazın haç çıkararak kişiyi takdisi mübarek kılma anlamına gelir. Bu sebeple Batı dillerinde yahudi ve hıristiyan dinlerindeki bereket-mübareklikle ilgili konular, meselâ İngilizce'de "fertility" kelimesiyle değil "bless-blessed-blessing" kelimeleriyle karşılanır. Nitekim Eski Ahid'de de Yeni Ahid'de de durum böyledir.

Bereket kültüne Yahudilik'te geniş bir yer verilmiştir. Bereket Ahd-i Atîk'te

“bolluk, çokluk, zürriyet, hâkimiyet” anlamlarında (Tesniye, 33/19; Tekvîn, 28/3, 14), mübarek kelimesi ise bazan “mukaddes” bazan da “mutlu” anlamında kullanılmıştır (Sayılar, 22/13; Mezmurlar, 33/12). Yine Ahd-i Atîk’te Hz. Âdem ile Havvâ’nın (Tekvîn, 1/12), Hz. Nûh ile oğullarının (Tekvîn, 9/1), Hz. İbrâhim’in (Tekvîn, 12/2-3; 13/16) ve İsmâil, İshak, Ya‘kūb, Mûsâ gibi peygamberlerin mübarek kılındığı ifade edilmiştir. İsrâil kavmi rabbin emirlerini tuttuğu takdirde rab onları dünyanın bütün milletlerine üstün tutacak, sevecek, mübarek kılacaktır (Tesniye, 28/1-6; 7/12-24; 30/9-10). Ahd-i Cedîd’de ise bereket maddîden çok mânevî bir veche kazanmıştır (meselâ bk. Efesoslular’a Mektup, 1/3; Luka, 1/28, 42, 48).

İlâhî dinlerin dışındaki dinlerde bereket tanrı veya tanrıçaları vardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta Allah’tan başka insanların da bereket verebildiği, mübarek kılabildiği kabul edilir. İslâm dini ise rükû, secde, kurban, dua vb. ibadetleri yalnız Allah’a hasretmek suretiyle tevhidde gösterdiği titizliği berekette de göstererek bereketin yalnızca Allah’tan olduğu ilkesini benimsemiştir. Bazı müslümanların Kur’an’ı, Kâbe’yi, Hz. Peygamber’i, salih kabul edilen bazı kişileri ve benzeri şeyleri berekete vesile sayması bu ilkeyi zedeler nitelikte olmayıp bu inanç, onların sadece Allah’ın vereceği bereket için şefaatçı ve duacı olabileceklerinin ümit edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de bereket kelimesi üç âyette çoğul olarak berekât şeklinde geçmekte, ayrıca yirmi dokuz âyette aynı kökten türeyen isimler ve fiiller bulunmaktadır. Kur’ân’da geçen “berekât” kelimelerinden biri “rahmet”, diğeri “selâm” kelimesiyle birlikte zikredilmiştir (Hûd 11/48, 73); A‘râf sûresinin 96. âyetinde ise iman ve takvâ sahibi toplumlara gökten ve yerden bereket kapıları açılacağı, insanların başına gelen felâketlerin ise onların tuttuğu kötü yol sebebiyle olduğu açıklanmıştır. Bu sonuncu âyetin tefsiri yapılırken gökten ve yerden gelecek bereketler, yağmurun yağması ve toprağın verimli kılınmasıyla mahsul ve gelirin çoğalması, bolluk ve hayrın yaygınlaşması, madenler, dağlar, denizler, göller ve akarsulardan faydalanılması, böylece nimet, refah ve saadetin artması şeklinde yorumlanmaktadır. Hûd sûresinin 48. âyetine göre tûfandan sonra Hz. Nûh ile ona inanan kimselere, yüce Allah’ın selâm ve bereketleriyle gemiden inmeleri tâlimatı verilmiştir. Ünlü dil bilgini Ferrâ bu âyette geçen

“berekât”ı (et-tahiyyâttaki “ve berekâtühû” gibi) saadet ile açıklamıştır. Çeşitli tefsirlerde söz konusu âyetteki “selâm” ve “bereketler”, gemidekilerin dünyada boğulmaktan âhirette de azaptan kurtarılarak saadete, hayır ve güzelliklere ulaştırılmaları şeklinde yorumlanmıştır. Hûd sûresinin 73. âyetinde geçen “berekât” ise Hz. İbrâhim’in karısının (Sâre) yaşlı olduğu halde Allah’ın bir lutuf ve ihsanı olarak çocuk doğurabilmesini ifade etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm nelerin, nerelerin, kimlerin bereketli ve mübarek olduğuna dair bazı örnekler vermektedir. Buna göre canlıların rızkını sağlayan yeryüzü bereketlendirilmiştir (el-A‘râf 7/137; Fussılet 41/10). Yukarıdan inen bereketli su (Kāf 50/9) kadar yerden biten zeytin ağacı da mübarektir (en-Nûr 24/35). Öte yandan feyiz kaynağı olan Kur’an da mübarek bir kitap, mübarek bir öğüttür (el-En‘âm 6/92; el-Enbiyâ 21/50; Sâd 38/29). Kur’an “mübarek bir gecede” indirilmiştir (ed-Duhân 44/3). Yeryüzünde ilk kurulan mâbed yani Kâbe mübarektir (Âl-i İmrân 3/96). Tûr ve Mescidi Aksâ’nın çevresi, Hz. Nûh’un gemisinin karaya oturduğu yer gibi daha başka kutsal, bereketli ve mübarek yerler, kutlu şehirler de vardır (el-Kasas 28/30; el-İsrâ 17/1; el-Mü’minûn 23/29; el-Enbiyâ 21/71, 81; Sebe 34/18). Hz. İbrâhim, İshak, Mûsâ ve Îsâ mübarek şahsiyetlerdir (es-Sâffât 37/113; Meryem 19/31; en-Neml 27/8). Yine Kur’an, evlere girildiğinde “Allah katından bereket, selâmet ve güzellik” dileyerek selâm vermeyi öğütlemektedir (en-Nûr 24/61). Muhtelif âyetlerde bereket gibi bürûk kökünden türemiş bulunan, “fâni oluş niteliklerinden münezzeh” anlamındaki “tebâreke” kelimesi Allah’a nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “tebâreke” md.).

Bereket kelimesi hadislerde de yaklaşık aynı mânaları ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Meselâ bir hadiste yağmur “gökten inen bereket” olarak nitelendirilmektedir (Müsned, VI, 2, 5). Koyun beslemeyi öğütleyen ve onda bereket olduğunu bildiren hadisteki bereket “nema, çoğalma, bolluk” anlamına gelmektedir (İbn Mâce, “Ticârât”, 69; Müsned, VI, 424). Bereketle ilgili başka bir hadisin meâli de şöyledir: “Sahura kalkın, çünkü onda bereket vardır” (Buhârî, “Savm”, 20; Müslim, “Sıyâm”, 45; Tirmizî, “Savm”, 17). Bu hadisteki bereket “ilâhî hayır ve ihsan, feyiz ve bolluk” anlamında kullanılmış olmalıdır. Yine bir hadiste selâm vermenin berekete yol açtığı bildirilirken (el-Muvatta, “Selâm”, 2) bir önceki hadisteki

anlamlar yanında selâm verenin mutluluk dileğinde bulunmuş olacağı anlatılmak istenmiştir. Bazı hadislerde kelime çoğul olarak da (berekât) geçer (bk. Buhârî, "Fezâʾilü's-sahâbe", 31, "Edeb", 62, "Tevhîd", 5; Müslim, "Salât", 56, 60, 62; Ebû Dâvûd, "Salât", 178, 184). Diğer bir hadiste müslümanların Hz. Peygamber'e nasıl dua edecekleri şöyle açıklanmaktadır: "Allahım, salâtını, rahmetini ve berekâtını resullerinin efendisine ihsan et!" (İbn Mâce, "İkāme", 25). Bu son hadislerde "berekât" kelimesiyle nimet, ilâhî hayır ve ihsan, feyiz, saadet gibi anlamlar kastedilmiştir.

Bereketi konu edinen âyet ve hadislerin incelenmesinden anlaşılacağı üzere bu kavram insanların gerek dünyaya gerekse âhirete yönelik kazanç veya kayıplarını ilgilendirmektedir. Buna göre mümin her türlü hayrın, nimet, bereket ve bolluğun Allah'ın kullarına bir ikramı olduğuna inanır, dua, niyaz ve dileklerinde daima O'na yönelir, her şeyi O'ndan ister, her hayrı O'ndan bekler. Böylece iç dünyasında güven ve huzura kavuşur. Onun bu inancı davranışlarına da yansıyarak kâmil bir insan olmasını sağlar.

Müslüman Türkler'in dinî kültüründe bereket kavramının ayrı bir yeri vardır. Alışverişte satıcının "Allah bereket versin" demesi, yemek üzerine varanın "Bereketli olsun" temennisinde bulunması, darlık, kıtlık, kuraklık zamanlarında "Betbereket kesildi", "Bereket kalktı" şeklindeki ifadeler buna örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan mübarek geceler, mübarek yerler gibi feyiz, bereket ve

mânevî destek beklenen zaman ve yer telakkileri de mevcuttur. Tarikat mensupları arasında şeyhin verdiği armağanlar hayırlı, uğurlu ve bereketli sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "brk" md.; Lisânü'l-ʿArab, "brk" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "brk" md.; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Tertîbü'l-Kāmûsi'l-muhît, "brk" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "tebâreke" md.; Mustafavî, et-

Tahkīk, “brk” md.; el-Muvatta˒, “Selâm”, 2; Müsned, VI, 2, 5, 424; Buhârî, “Ezân”, 145, “Savm”, 20, “Fezâ˒ilü’s-sahâbe”, 31, “Edeb”, 62, “Tevhîd”, 5; Müslim, “Sıyâm”, 45, “Salât”, 56, 60, 62, 66; İbn Mâce, “Ticârât”, 69, “İkāme”, 25; Ebû Dâvûd, “Salât”, 178, 184; Tirmizî, “Savm”, 17; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 98, 274, 281; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XIV, 185; İbn Kesîr, Kur˒ân, III, 447; Kāsımî, Mehâsinü’t-te˒vîl (nşr. M. F. Abdülbâkī), Kahire 1376/1967, VIII, 2825; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Tefsîr, Kahire 1974, IX, 14; Elmalılı, Hak Dini, III, 2220; IV, 2785; DCR, s. 28, 29, 74, 76, 90, 107, 113, 115, 228-229, 252, 283-286, 325, 493, 494, 512-513, 581; Kasım Kufralı, “Bereket”, İA, II, 536; G. Rentz, “Barakāt”, EI² (İng.), I, 1032; ERE, II, 675-677.

Günay Tümer

BEREKETZÂDE ÇEŞMESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyılda yapılmış çeşme.

Şehrin Galata semtinde, eski Galata surlarının içinde ve evvelce büyük kulenin az ötesinde bulunuyordu. Aslında çeşmenin XV. yüzyılın ikinci yarısında Fâtih Sultan Mehmed'in müezzini tarafından yaptırılmış olduğu, ancak zamanla harap bir hale geldiği ve Sultan I. Mahmud devrinde yeniden yapıldığı kitâbesinden öğrenilmektedir. Galata ve Tophane semtlerindeki halkın çektiği su sıkıntısını sarayın öğrenmesi üzerine padişahın annesi Sâliha Sultan tarafından Galata'ya bol su akıtılması için gerekli tedbirlerin alındığı ve şıkk-ı evvel defterdarı Mehmed Efendi'nin XV. yüzyıl çeşmesinin yerine bugün görüleni yaptırdığı, Hâfız adlı bir şair tarafından yazılan on iki beyitlik kitâbede açıklanmaktadır. 1145 (1732-33) tarihinde o devrin üslûbuna nazaran çok zengin bir süsleme ile yapılan çeşme 100 yıl sonra tekrar harap olmuş ve ikinci yedi beyitlik Nazîf imzalı kitâbede belirtildiğine göre 1260 (1844) yılında Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın isteği doğrultusunda hazinedar Azm-i Cemâl'in hayratı olarak bir daha ihya edilmiştir. Galata Kulesi'nin fetihten sonraki ilk dizdarı Bereketzâde Hacı Ali b. Hasan'ın yaptırmış olduğu küçük cami çeşmenin ilk yerinin hemen yakınında bulunduğundan çeşme de caminin adıyla tanınmış ve bütün yayınlara öylece geçmiştir. Çeşme XX. yüzyıl başlarında tekrar harap bir duruma girmişti. Aralarında birçok yabancının da yer aldığı İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti 1910 yılına doğru bu küçük fakat değerli eseri kurtarmak gayesiyle onartmış, kırık ve eksik kısımlarını tamamlatarak bir de ahşap saçak yaptırmıştır. Çeşmenin, 1950'li yıllarda yeniden harap bir duruma girmesi üzerine 1957'de bulunduğu yerden sökülerek Galata Kulesi dibindeki sur duvarı parçasına yapıştırılması uygun görülmüştür ve halen oradadır.

Bereketzâde Çeşmesi, XVIII. yüzyılda kurulan Beyoğlu-Tophane-Galata su şebekesinin Taksim makseminden inen kolun bir hattı tarafından besleniyordu. Bir duvar çeşmesi olarak yapılan bu küçük eser, III. Ahmed devrinde başlayıp 1730'lardan itibaren gittikçe hızlanan Batı üslûbunun ilk kademesine işaret etmektedir. Cephe mermerleri klasik dönem çeşmelerinde

görülmeyen bir biçimde tamamen kabartma bezemelerle kaplanmıştır. Esas kemerin içindeki ayna taşı bir çift selvi ile süslenmiş ve bu taşın üst kenarına, “Bütün canlıları sudan yarattık” (el-Enbiya 21/30) meâlindeki âyet işlenmiştir. Üstünde ve bir mukarnas dizisinin altında çeşmeyi Azm-i Cemâl kalfanın ihya ettirdiğini bildiren kitâbe yer alır. Bunun yukarısına ise eserinin güzelliğinden emin olan usta, “mâşallah” kelimesi işlenmiş bir levha yerleştirmiştir. Çeşme nişi kemerinin kenarı bir dizi tomurcukla süslenmişti; eski fotoğraflarda tamam durumda olan bu zarif tomurcukların bugün pek azı kalmıştır. Ayna taşının iki yanı ile kemerin üstüne ve yanlarındaki satıhlara çanaklardan çıkan çiçekler ve kâselerde çeşitli meyveler işlenmiştir. Bu kabartmaların aslında boya ve altın yaldızla renklendirildiği de kalan izlerden anlaşılmaktadır. Kemerin yukarısında ise 1732 yılında yeniden yapıldığını belirten uzun kitâbe ile bunun iki yanında ikişer satır halinde yine Hâfız adlı şairin düşürdüğü manzum tarihler bulunmaktadır.

Çeşmenin büyük kemerli ve önünde yalak olan ana cephesinin iki yanındaki kanatlar biraz geridesdir. Bunların insan boyu yüksekliğindeki orta kısımlarına, ayna taşları istiridye kabuğu biçimindeki taçlarla süslenmiş birer musluk ve önlerine de dışarı taşkın birer çanak konulmuştur. Esas çeşmeden testilere su dolduranlara engel olmaksızın su içmeye mahsus olan bu küçük yüksek çeşmelerin benzerleri Üsküdar’da İskele Meydanı’ndaki III. Ahmed Çeşmesi’nde de görülür. Bunların da üstlerinde, sağdakinde besmele, soldakinde, “Orada adı selsebîl olan bir pınar vardır” (el-İnsân 76/18) meâlindeki âyet işlenmiştir. Bereketzâde Çeşmesi’nin 1910’lardaki tamirinde, üstüne demirden iki desteğe dayanan ahşap bir saçak yapılmıştı. 1958’de şimdiki yerine taşındığında ise eskiye göre iki yanlara daha fazla uzanan ve demir destekleri olmayan beton bir saçak yapılmıştır. Halbuki Fransız ressam Eugène Flandin’in 1853’te yayımlanan taş basması resimlerinin birinde çeşmenin saçaksız olduğu görülür.

Bereketzâde Çeşmesi, Türk sanatında yeni bir akımın başladığını gösteren en güzel eserlerden biridir. Yeni sanat zevkinin şehrin ücra sayılabilecek bir mahallesinde ve sokak arasında kalan bir eserde bu derece kuvvetle kendini göstermesi, bu yeni üslûbun Türk sanatına nasıl hâkim olduğunun açık bir delilidir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Flandin, L’Orient, Paris 1853, I, levhalar; Bereketzâde Çeşmesi (haz. İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti), İstanbul, ts.; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 20-21; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 77-79, nr. 62; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957, s. 51, rs. 32; H. Örcün Barışta, İstanbul Çeşmeleri-Bereketzade Çeşmesi, İstanbul 1989; Hakkı Göktürk, “Bereketzâde Çeşmesi”, İst.A, V, 2534-2537.

Semavi Eyice

BEREKETZÂDE DAMADI

(bk. CEMÂLEDDİN MEHMED EFENDİ)

BEREKETZÂDE İSMÂİL HAKKI

(ö. 1851-1918)

Son devir Osmanlı âlimlerinden, yazar.

İstanbul Fatih'te Atik Ali Paşa mahallesinde doğdu. Babası Eğinli (Kemâliye) Bereketzâde ailesinden olup sarayda çuhadarlıkla görevlendirilen Hasan Basri, dedesi İstanbul Ayasofya Camii dersiâmlarından İsmâil Hakkı Efendi'dir.

Bereketzâde küçük yaşta babasını kaybetti. Bir müddet Canfedâ Hatun Mektebi'nde okuduktan sonra Fatih civarındaki Hâfız Paşa Sıbyan Mektebi'ne devam etti; bu arada hıfzını tamamladı. Medrese tahsili sırasında özellikle Edîb Abdullah er-Rûmî (Abdi Bey), Şeyh Ahmed Temîmî, muhaddis ve edip Bingazili Ahmed Şetvan Efendi, müderris Mustafa Şevket Efendi gibi âlimlerden okudu; tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve Arap edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Ayrıca aşere okuyarak kıraat ilminden de icâzet aldı. Mülkiye Mektebi'ne bir buçuk yıl devam ettikten sonra yeni açılan Dârülfünun'a girdi. Ancak Dârülfünun'un 1871'de kapatılmasıyla buradaki tahsili de yarıda kaldı.

Bereketzâde İsmâil Hakkı'nın yazı hayatı talebelik yıllarında başlamıştır. Önce Nâmık Kemal'in çıkarmakta olduğu İbret gazetesine bir iki makale yazdı. Yazılarının Nâmık Kemal tarafından beğenilmesi üzerine burada devamlı yazmaya başladı. Fakat çok geçmeden İbret gazetesinin kapatılması üzerine Nâmık Kemal ve arkadaşlarıyla birlikte önce hapsedildi, sonra da Nûri Mustafa Bey'le Akkâ Kalesi'ne sürgüne gönderildi (9 Nisan 1873). Üç yıldan fazla devam eden sürgün hayatı Sultan V. Murad'ın tahta geçmesi üzerine sona erdi (30 Mayıs 1876).

Memuriyet hayatında Halep ve Adana vilâyetleri defterdarlığı, Akşehir kaymakamlığı görevlerinde bulundu. Dört yıldan fazla Beyrut İstînaf Mahkemesi reisliği yaptı. II. Meşrutiyet'ten sonra baş müddeiumumi, ardından da Temyiz Mahkemesi üyesi oldu. Arapça, Farsça ve Fransızca

bilen Bereketzâde İsmâil Hakkı İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. 1. Envâr-ı Kur'ân (İstanbul 1331). Tamamlanmamış bir tefsir olup yalnız I. cildi yayımlanmıştır. Eserin bir kısmı daha önce Sırât-ı Müstakîm (IV, 145-147'den itibaren) ve Kelime-i Tayyibe mecmualarında makaleler halinde neşredilmiştir. Eser on üç beyitlik manzum bir girişin ardından tefsire olan ihtiyacı dile getiren ve eserde takip edilen metodu belirten uzunca bir "dîbâce"den sonra Fâtiha tefsiriyle başlar. Bakara sûresinin 142. âyetine kadar (birinci cüzün sonu) gelen bu cilt, geniş izahlı Türkçe bir meâl ve tefsir niteliğindedir. Özellikle besmelenin ve Fâtiha sûresinin tefsiri üzerinde çok durulmuştur. Bu arada çeşitli yan başlıklarla tefsir tarihi, te'vil, belâgat, insanın yaratılışı gibi konular da işlenmiştir. 2. Metâlib-i Âliye (İstanbul 1314). Önsözündeki bir kayıttan, 1309 (1892) yılında Beyrut'ta telif edildiği anlaşılan ve güvenilir bazı eserlerden yapılmış tercüme ve özetlere yeni bilgilerin ilâve edilmesiyle meydana geldiği ifade edilen eser, altı bölüm halinde Allah'ın varlığını ispat edip karşı görüşleri cevaplandırmayı amaçlamıştır. 3. Necâib-i Kur'âniyye. Fransa'da liseler için yazılmış olan ve İslâm dini ile Hz. Peygamber hakkında yanlış bilgiler veren bir esere reddiye olarak kaleme alınmıştır. Daha çok Kur'an'a dayanan eser Sırât-ı Müstakîm mecmuasında tefrika edildikten sonra Sebîlürreşâd neşriyatı arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1331). 4. Yâd-ı Mâzî. Müellifin kendi hayatını geniş bir şekilde anlattıktan başka birçok ilim adamının hayatından, döneminin siyasî ve kültürel olaylarından bahseden eser, önce "Terâcim-i Ahvâl-Yâd-ı Mâzî" başlığı altında kısım kısım Sırât-ı Müstakîm mecmuasının 32. sayısından itibaren tefrika edilmeye başlanmış, daha sonra kitap haline getirilmiştir (İstanbul 1332). 5. Bekā-yı Saltanat-ı Osmâniyye (İstanbul 1332). Şam müftülerinden Mahmud Hamza tarafından yazılan ve çeşitli zümrelere karşı Osmanlı hükümdarlığını savunan el-Burhân ʿalâ bekāʾi mülki Benî ʿOsmân ilâ âhiri'z-zamân adlı risâlenin tercümesidir. 6. Esrâr-ı Belâgat. Belâgat konularını işleyen bir eser olup Mukaddime ve Cüz-i Evvel adlarıyla iki ayrı kitap halinde basılmıştır (İstanbul 1317, 1318). 7. Suriye Muzafferiyâtı (İstanbul 1291). Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devrinde İslâm ordularının Suriye'de elde ettikleri zaferleri konu alan ve Muhsin takma adıyla yazılan kitabın mukaddimesinde kaydedildiğine göre eser, her biri dört cüzden oluşmak üzere beş ciltte tamamlanacaktı. Ancak bunlardan sadece üç cüzün basıldığı tesbit edilmiştir. 8. Menâkıb-ı Seniyye. Muhammed b. Saîd el-

Bûsîrî'ye ait el-Kasîdetü'l-Hemziyye'nin Türkçe tercüme ve şerhidir. Sırât-ı Müstakîm mecmuasının 51. sayısında yayımına başlanmış (s. 387-389), 85. sayısında kesilmiştir (s. 113-114).

Bereketzâde İsmâil Hakkı bazı şiir denemelerinde bulunmuş, bunların bir kısmını Sırât-ı Müstakîm mecmuasında, bir kısmını da Yâd-ı Mâzî ve diğer eserleri içinde yayımlamıştır. Bir kısım şiirleriyle bazı eserlerinde Muhsin takma adını kullanmıştır. Ayrıca İsbât-ı Vâcib (İstanbul 1304) adıyla ve Hakkı imzasıyla yayımlanan on dört sayfalık bir risâle üslûp ve ifade bakımından Metâlib-i Âliye'ye benzemekte ve bu durum eserin Bereketzâde'ye ait olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Risâlede Allah'ın sıfatlarına ve bazı nübüvvet meselelerine ilmihal seviyesinde temas edilmektedir.

Bereketzâde İsmâil Hakkı'nın İbret gazetesi, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd mecmualarında çeşitli ilmî konularla ilgili olarak yayımlanmış makaleleri vardır.

Seyfeddin Özege, Muhsin takma adıyla yayımlanmış Meşveret adlı bir kitabı da ona nisbet etmiştir (Bağış Kitapları Kataloğu, I-II, 179, nr. 3548).

BİBLİYOGRAFYA

Bereketzâde İsmâil Hakkı, Yâd-ı Mâzî, İstanbul 1332, tür.yer.; Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 228-229, 230-232, 235-236, 243, 252, 273, 276, 278, 303-304, 335, 360, 386, 392; II (1969), s. 471-474; Ahmed Midhat, Menfâ, İstanbul 1284, s. 77-79; Ömer Faruk Akün, Namık Kemal'in Mektupları, İstanbul 1972, s. 375-377, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Nâmık Kemâl", İA, IX, 62; Banarlı, RTET, II, 885-886; Özege, Katalog, I, 352; III, 1312; V, 2032; a.mlf., Bağış Kitapları Kataloğu (haz. Ali Bayram - M. Sadi Çöğenli), Erzurum 1978, I-II, 179, nr. 3548; III-IV (1980), s. 65, nr. 9202, 9204, 10.075, 10.965, 13.794; V (1975), s. 17, nr. 20.689; World Bibliography of the Meanings of

the Holy Qur'ân Printed Translations 1515-1980, İstanbul 1986, s. 485; Osman Keskioğlu v.dğr., Son Çağlarda İslam Dünyasında Fikir Hareketleri, Ankara 1989, s. 150; İbret, nr. 129, İstanbul 1290, s. 2-3; Cerîde-i Havâdis, nr. 3862, İstanbul 1878, s. 1; SM, I (1908), s. 5-6, 23-26, 38-40, 54-55, 70-73, 85-86 vd.; II (1909), s. 110-111 vd.; Fevziye Abdullah, "Ebüzziya Tevfik", İA, IV, 101.

Mehmet Okuyan

BERENÎ

(برني)

Ziyâüddîn b. Müeyyidülmülk el-Berenî (ö. 758/1357)

Delhi sultanları hakkındaki Târîh-i Fîrûzşâhî adlı eseriyle tanınan Hintli tarihçi.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 684'te (1285) doğduğu kabul edilir. Delhi sultanları ile iyi ilişkiler içinde bulunan seçkin bir aileden geliyordu. Babası Müeyyidülmülk, Celâleddin Fîrûz Şah Halacî'nin oğlu Erkli Han'ın nâibi idi. Berenî'nin kendisi de orta yaşlarda saraya intisap etti ve 17 yıl Sultan Muhammed b. Tuğluk'un (1325-1351) nedimliğini ve danışmanlığını yaptı. Delhi Sultanı III. Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388) zamanında gözden düştü ve saray hayatı sona erdi. Bundan sonra kendini eser yazmaya verdi. Berenî, başta ünlü Çiştî şeyhi Nizâmeddin Evliyâ olmak üzere birçok meşhur ilim adamı, edebiyatçı ve şairle yakın dostluklar kurmuştu. Bunlar arasında bilhassa Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Emîr Hasan Siczî ile çok yakın dostlukları vardı. Vefatında Gıyâspûr'da Nizâmeddin Evliyâ'nın mezarı yanına defnedildi. Berenî yetiştiği çevre ve aldığı eğitim itibariyle samimi bir müslüman, iyi bir derviş, şiir ve edebiyata vâkıf güzel ahlâklı, cömert bir insandı. Onun bu özellikleri tam anlamıyla eserlerinde ve bilhassa tarihinde açık bir şekilde görülür.

Berenî zamanının diğer birçok İslâm âlimi gibi bütün ilimlerin kaynağını Kur'an'a götürür. Bu tarih ilmi için de geçerlidir. Berenî tarih ile hadis ilmi arasında çok sıkı bir münasebet kurar; hatta onları "ikiz kardeş" olarak nitelendirir. Ancak bu münasebet birinin diğerinden, özellikle tarihin hadis ilminden etkilenmesini gerektirmez. Aralarındaki yakınlık daha çok usul yönündendir. Zira Berenî'ye göre hadis ilmiyle uğraşanlar çok titiz bir çalışma ile hadis kaynaklarını araştırırlar ve delillerini de çok ince ölçülerle

tesbit ederler. Esasen tarih ilmi için de böyle yapılmalıdır. Muhaddisler de çok iyi birer tarihçi olmak mecburiyetindedirler. Bu bilhassa Hz. Peygamber ve sahâbîlerin hayatlarını inceleyebilmek için çok gereklidir.

Berenî eserlerinde ortaya koyduğu siyasî düşünceler bakımından da devrinin İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Sultanlara nasihatlarında bir yandan dört halife devrini ideal İslâm yönetimi ve yöneticileri açısından misal gösterirken diğer yandan da İslâm öncesi İran devlet geleneğinden bol örnekler vermektedir. Berenî'nin siyasî düşüncesinde asalet ve soy çok önemlidir ve bunlar da ancak doğuştan gelen şeylerdir. Nitekim o, kendi zamanında bütün Hindistan'da yaygın olan görüşe katılarak hükümdarlık ve idareciliğin herkesten önce Türkler'e has bir şey olduğunu söylemektedir.

Eserleri. 1. Târîh-i Fîrûzşâhî. Berenî bu eserinde Delhi Sultanı Gıyâseddin Balaban'ın tahta çıkışından (664/1266) III. Fîrûz Şah'ın saltanatının altıncı yılına (758/1357) kadar olan süre içindeki Delhi sultanlarını anlatır. Târîh-i Fîrûzşâhî idarecileri eğitmek ve onların İslâm'a uygun olarak halkı yönetmelerine yardım etmek gayesiyle yazılmıştır. Bundan dolayı eser son derece cesur ifadelerle kaleme alınmış, idarecilerin hataları ve yanlış hareketleri yer yer açık bir şekilde belirtilmiştir. Berenî'nin kendi ifadesine göre tarih, birçok fazileti ihtiva eden bir ilimdir. Târîh-i Fîrûzşâhî ilk defa 1862'de Seyyid Ahmed Han tarafından Kalküta'da neşredilmiştir. Daha sonra da birkaç defa tıpkıbasımı yapılmıştır. Eserin bazı kısımları İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (H. M. Eliot - J. Dowson, The History of India as told by its own Historians, III, 97-268; A. R. Fuller, "The Reign of Alauddin Khilji", JASB, XXVIII/1 (1869), s. 181-220 ve XXXIX/1 (1870), s. 1-51; P. Whalley, "The Reign of Muizz-uddin", JASB, XI/1 (1871), s. 185-216; A. Colvin, "The Reign of Sultan Ghiasuddin Tughluq Shah", JASB, XI/1 (1871), s. 217-247). 2. Fetâvâ-yı Cihândârî. Sultanlara nasihatta bulunmak amacıyla yazılan bu eserde geçmiş hükümdarların hayatlarından, özellikle İslâm öncesi İran'dan örneklere yer verilmiş ve eser anekdotlarla süslenmiştir. Tek yazma nüshası İndian Office'de (nr. 2646) bulunan Kitap A. Selim Han tarafından 1972'de Lahor'da neşredilmiştir. 3. Ahbâr-ı Bermekiyyân. Bermekîler hakkındaki müellifi meçhul bu eser Berenî tarafından 1354'te Arapça aslından Farsça'ya tercüme edilip Fîrûz Şah Tuğluk'a ithaf edilmiştir. Kitap Târîh-i Âl-i Bermekiyyân adıyla

neşredilmiştir (Bombay 1889). 4. Naʿt-ı Muhammedî. Tek yazma nüshası Râmpûr Rıza Kütüphanesi'ndedir (K. Ahmad Nizami, s. 129).

Berenî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Salât-ı Kebîr, ʿİnâyetnâme-i İlâhî, Meʾâsir-i Sâdât, Hasretnâme, Lübbü't-târîh (Storey, I/1, s. 507; Abdülhay el-Hasenî, II, 62).

BİBLİYOGRAFYA

Ziyâeddin Berenî, Târîh-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862; Storey, Persian Literature, I, 505-509; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, II, 61-62; P. Hardy, Historians of Medieval India, London 1960, s. 20-39; a.mlf., "Baranī", EI² (İng.), I, 1036; a.mlf., "Berenî", UDMİ, IV, 455; a.mlf., "Baranī", EIr., III, 753-754; a.mlf., "The Oratio Recta of Barani's Tarih-i Firuz Shahi-Fact or Fiction?", BSOAS, XX (1957), s. 315-321; Muhammed Hadi Hussain - Abdulhameed Kamali, The Nature of the Islamic State, Lahore 1977, s. 178-180; H. M. Eliot - J. Dowson, The History of India as told by its own Historians, London 1867, III, 97-268; K. Ahmad Nizami, On History and Historians of Medieval India, New Delhi 1983, s. 124-140; W. N. Lees, "Materials for the History of India", JASB (1869), s. 441-445; S. Nurul Hasan, "Sahifa-i Nat'ı Muhammedi of Ziauddin Barani", Medieval Indian Quarterly, I/3-4, Aligarh 1953, s. 100-105; S. Moinul Haq, "Some Aspects of Diya-al-Din Barani's Political Thought", JPHS, IV (1956), s. 3-26.

Azmi Özcan

BEREZIN, Ilya-Nikolayeviç

(ö. 1818-1896)

Rus şarkiyatçısı.

Rusya’da Perm şehrinde doğdu; ilk ve orta öğrenimini burada yaptı. 1834 yılında Kazan Üniversitesi’nin Şarkiyat Fakültesi’ne girdi. Hocaları Mirza Kâzım Beg ile F. Erdmann kendisiyle yakından

ilgilendiler. Bu sebeple dil bilimleri tarihi üzerine yaptığı çalışmalarını Doğu ve Ortadoğu dilleri üzerinde yoğunlaştırdı. Üniversiteden mezun olunca okuduğu fakültede Doğu edebiyatları konusunda master yaptı ve 1842 yılında aynı fakültede hoca olarak çalışmaya başladı. Aynı yıl üniversite Berezin’in meslek hayatında dönüm noktası olan bir gezi için kendisine izin verdi. Üç yıl boyunca Kırım, Kafkasya, İran, Mezopotamya, Mısır, Suriye ve Türkiye’yi özellikle İstanbul’u gezdi. Bu gezide edindiği intibaları kitap haline getirdi; bu eser ölümünden sonra iyi bir seyahatnâme olarak kabul görmüştür. Ayrıca ünlü tarihçi Reşîdüddin Fazlullah’ın Câmiʿu’t-tevârîḫ adlı eserinin bir bölümünü ve Rusça tercümesini yayımlaması da önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilir (Sbornik Letopisei Istoria Mongolov, Sochinenie Rashidedina [Saint Petersburg 1858-1888]). Sonraları giderek Orta ve Yakındoğu ülkelerinin arkeolojilerine ağırlık verdi ve akademik dergilerde bu bölgelerdeki toplumların dil, din, hukuk, kültür, mimari, ekonomi, politika, tarih ve gelenekleri üzerine yaptığı inceleme ve araştırmaları, halka yönelik gazete ve dergilerde de İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yezîdîlik, göçebe kabileler ve Osmanlı yönetimi konusunda kaleme aldığı fikir ve görüşlerini yayımladı.

1846 yılında Kazan Üniversitesi’nde Türkçe hocalığına getilen Berezin, 1855’te Saint Petersburg Üniversitesi’nde Türk Dili Kürsüsü’ne profesör olarak tayin edildi. Bu arada çeşitli dergi, gazete ve kitapların şarkiyatla ve müslümanlarla ilgili bölümlerinin editörlüğünü yürüttü. 1858-1860 yıllarında Avrupa’ya bir seyahat yaparak Londra ve Paris kütüphanelerinde incelemelerde bulundu ve ünlü Société Asiatique’e üye kabul edildi. 1861-

1863 yıllarında Büyük Rus Ansiklopedisi'nin şarkiyatla ilgili bölümünde sorumluluk aldı ve aynı yıllarda Rus üniversitelerinde reorganizasyon yapan komisyonda faal bir üye olarak çalıştı; 1878'de Floransa'da yapılan IV. Milletlerarası Oryantalistler Kongresi'ne katıldı.

Madalya ve sikke okuma konusunda da uzmanlaşan Berezin'in 1864 yılında doktora tezi olarak hazırladığı Oçerki Vnutrennogo ustroystva ulusa Djucteva (Cuci ulusu iç teşkilâtının ana hatları, Kazan 1864) adlı eseri, yıllar sonra da ilmî değerini koruyan bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Berezin 1896 yılında Saint Petersburg'da öldü.

Eserleri. Berezin'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Recherches sur les dialectes musulmans I: Système des dialectes turcs (Kazan 1848); II: Recherches sur les dialectes persans (Kazan 1853); 2. Biblioteka vostochnykh istorikov (Şark tarihçileri kitaplığı I-III, Kazan 1849-1854); 3. Puteshestvie Po Dagestanu i Zakavkaz'yu (Dağıstan ve Mâverâünnehir'e seyahat, Kazan 1850); 4. Grammatika Persidskogo Yazıka (Fars dili grameri, Kazan 1853); 5. Khanslie Yarliki (Han yarlıkları I-II, IV, Kazan 1850-1852; III, Saint Petersburg 1865); 6. Puteshestvie Po Severnoi Persii (Kuzey İran'a seyahat, Kazan 1852); 7. Bulgar na Volga (Volga Bulgarları, Kazan 1853); 8. Cataloque des monnaies et des médailles du cabinet numismatique de l'Université de Cazan (Kazan 1855); 9. L'Eglise orthodoxe et les autres Zglises chrétiennes en Turquie (Saint Petersburg 1855); 10. Noradniya Poslovitst turetskogo plemeni (Türk boylarının atasözleri, Saint Petersburg 1856); 11. Dialogues arabes d'après trois principaux dialects: de Mésopotamie, de Syrie et d'Egypte (I-III, 1857-1888); 12. Chrestomathie turque (I-III, Kazan 1857-1890); 13. Guide du voyageur en Orient (1858).

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1868-70, II, 1520; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, III,

73; TA, VI, 160; ML, II, 298; B. M. Dantsig - G. A. Davydova, “Berezin”, GSE, III, 182; L. L., “Berezine”, Gr.E, VI, 293.

Ferman Karaçam

BERGAMA

İzmir iline bağlı bir ilçe merkezi.

Ege bölgesinde, Bakırçay'ın geçtiği ovanın kuzey kenarında, 300 m. yükseklikteki bir tepenin eteklerinde yer alır. Ege denizi ve Çandarlı körfezine 25-30 km. mesafededir. Bugünkü adı, antik dönemdeki ismi olan Pergamon'dan gelir. Eskiçağ'da muhteşem âbideleriyle büyük bir şehir ve aynı adı taşıyan krallığın merkezi olmasının yanı sıra Ortaçağ'ın önemli stratejik mevkii, Karesioğulları'nın merkezi ve nihayet kalabalık bir Osmanlı şehri olmasıyla da dikkati çeker.

Kesin olarak kuruluş tarihi bilinmeyen Bergama'nın hakkında söylenen efsanelerden çok eski bir geçmişe sahip olduğu anlaşılmakta, yapılan arkeolojik kazılarla da milâttan önce VII. yüzyıla ait surları ortaya çıkarılmış bulunmaktadır. Tarihî belgeler arasında adına ilk defa Ksenofon'un (ö. m.ö. 355 veya 352) Anabasis'inde rastlanır. Bu eserde verilen bilgilerden, Bergama'nın milâttan önce 547-546'da Anadolu'yu istilâ eden Persler'in eline geçtiği ve onların burada bir garnizon kurdukları öğrenilmektedir. Milâttan önce 334'te Büyük İskender tarafından zaptedilen şehir onun ölümünden sonra önce Frigya-Lykya Kralı Antigonos'un, daha sonra Trakya Kralı Lysimakhos'un eline geçti. Lysimakhos, stratejik önemi yüksek Bergama Kalesi'ni tahkim ederek devlet hazinesini buraya taşıdı ve yönetimini kumandanlarından Philaetairos'a verdi. Philaetairos, Lysimakhos'un ölümünden sonra Trakya Krallığı'ndan ayrılarak Selevkos Krallığı'na bağlı otonom bir devlet kurdu (m. ö. 283). Yirmi yıl yarı bağımsız yaşayan bu devlet Philaetairos'un yerine geçen I. Eumenes (m. ö. 263-241) tarafından tam bağımsızlığa kavuşturuldu. Bergama bundan sonraki bir buçuk asır boyunca adını verdiği krallığın önemli bir idarî ve kültürel merkezi olma özelliğini

sürdürdü. I. Attalos ve bilhassa oğlu II. Eumenes zamanında en parlak devrini yaşadı; şehirde akropol, tiyatro ve muhteşem âbideler inşa edildi. Muazzam kütüphanesi, yetişen ilim ve fikir adamları, 120.000'e ulaştığı tahmin edilen nüfusu, gelişmiş sanayii ile (bilhassa şehrin adından gelen

deriden mâmul parşömen [Lat. pergamen] kâğıdı) seçkin bir yere sahip olan Bergama milâttan önce 133'te Roma hâkimiyetine girdi. Bir ara Pontus Kralı Mithridates tarafından zaptedildiyse de bir süre sonra tekrar Romalılar'ın eline geçti ve Asia eyaletinin önemli bir idarî bölgesi haline getirildi. İmparator Hadrianus zamanında (m.s. 117-138) yeniden bir canlanma dönemi yaşadı, ancak bu dönem uzun sürmedi ve eski ihtişamını kaybeden şehrin çöküş dönemi başladı.

Hıristiyanlığın yayıldığı yerlerden biri olan Bergama Bizanslılar zamanında önceleri Efes'e bağlı bir piskoposluk iken daha sonra metropolitlik oldu. 716'da Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki Emevî kuvvetlerinin hücumuna uğradı ve akropol ele geçirildi. Bir yıl kadar burada kalan ordunun geri çekilmesinden sonra yeniden Bizans hâkimiyetine girdi. XII. yüzyılda Türkmen akınlarına sahne oldu, 1113 yılında Türkler şehir civarında göründüler; hatta bazı kayıtlara göre de şehri fethettiler. Türkmen hücumları karşısında Bizans İmparatoru Manuel Komnenos tarafından tahkim edilen yerlerden biri de Bergama idi.

İzmir ve Efes'e uzanan önemli bir güzergâh üzerinde bulunması sebebiyle Haçlılar'ın geçiş yerlerinden biri olan Bergama, IV. Haçlı Seferi sırasında bir müddet işgal altında kaldı. 1302'de Bizanslılar tarafından terkedilen şehir bundan az sonra bu bölgede faaliyet gösteren Karesioğulları'nın eline geçti. Karesi Bey'in ölümü ile Karesi Beyliği Balıkesir ve Bergama olmak üzere ikiye ayrıldığında şehir ve yöresi Yahşi Han'ın idaresinde kaldı; hatta buraya Yahşi-ili dahi dendi. Onun zamanında 1333'te şehre gelen İbn Battûta buranın harap bir belde olduğunu, fakat son derece müstahkem kalesinin bulunduğunu belirtir. Yahşi Han'ın ölümünün ardından, muhtemelen 1341'den hemen sonra Bergama Osmanlılar tarafından alındı. Timur Ankara Zaferi'nden sonra Bursa-Edremit yoluyla İzmir'e yürürken Bergama'ya geldi ve bir müddet burada kaldı. Şehrin özellikle Menemen-İzmir'e inen yol üzerinde bulunması, askerî ve stratejik önemini bu dönemlerde de arttırmakta idi. Cüneyd Bey'in üstüne yürüyen Çelebi Mehmed 1413'te buradan geçtiği gibi II. Murad da aynı yolu takip ederek Bergama'ya uğramıştı.

Önceleri, tepede etrafı surlarla çevrili bir kale-şehir olan Bergama, Attaloslar zamanında etrafı iki defa surla çevrilmiş oldukça büyük ve

müstahkem bir şehir durumundaydı. Romalılar zamanında ise ovaya doğru yayılmış bir görüntü arzetmekte idi. Türkler'in eline geçtiğinde de bu fizikî özelliğini korudu, hatta yeniden canlılık kazandı ve bir Türk-İslâm şehri halinde gelişti. 1487 tarihli bir tahrir*e göre şehir otuz dört mahalleli kalabalık bir yerleşim merkeziydi (BA, TD, nr. 1050, s. 6-20). Bu sırada toplam nüfusu 6000 dolayında idi ve bunun ancak 90-100 kadarını hıristiyan nüfus teşkil ediyordu. 1520-1530 yıllarında şehrin nüfusu 5600 dolayına indi (BA, TD, nr. 166, s. 186-196), mahalle sayısı ise aynı kaldı. Bu son tarihlerde şehirde bir başhâne, bozahâne ve mum imalâthanesi bulunuyor, büyük kısmının gelirleri çeşitli vakıflara ait en az 350 dükkân, bir bedesten, en az üç han, dört hamam ve bir kervansaray yer alıyordu. 1573'e doğru mahalle sayısı otuz ikiye inmekle birlikte nüfusta artış görüldü, mevcut mahalleler daha da kalabalıklaştı. Nitekim sadece 150 kadarını gayri müslim unsurların teşkil ettiği nüfus 8600'ü aştı (TK, TD, nr. 75, vr. 276ª-290b). Bu yüzyılda şehrin başlıca kalabalık mahallelerini Atmaca, Çukurbağ, Ömeroğlu, Kadı Hayreddin, Kurşunlu, Hacı Bayezid, Doğancıoğlu, Börekçiler, Hüsam Hoca, Sofular, Divane Hızır, Hoca Sinan, Saray, Turabey, Solak Halil, Câmi-i Kebîr, Câmi-i Cedîd (muhtemelen I. Bayezid Camii), Alaca Mescid, Kanlıcalar ve Zâviye mahalleleri oluşturuyordu. Bunlar arasında en kalabalık olanını, yüzyılın başında Atmaca mahallesi, 1573'te ise Sofu Halil mahallesi teşkil ediyordu. Ayrıca bu yüzyılda Umur Bey ve Hatip Paşa adlı medreseler de

mevcuttu. XV. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı tahmin edilen ve bugün mevcut olmayan Umur Bey Medresesi geniş vakıflara sahipti ve vakfa gelir getiren 107 dükkânı vardı. Bu yüzyılın ikinci yarısında ticarî canlılık daha da artmıştı. Civarda bol miktarda üretimi yapılan pamuk, ham veya yarı işlenmiş halde şehre getirilir, dokumacılar tarafından işlenerek satışa arzedilirdi. XVI. yüzyılda bu faaliyet genellikle Tersane'nin ihtiyacı için devlet adına yapılmıştı. Ayrıca dokunan kumaşlar ve pamuk ipliği bedestende satışa sunulur, hatta kaçak olarak Avrupalı tâcirler tarafından da toplanırdı. Bunun yanı sıra dericilik ve bununla ilgili meslek dalları oldukça yaygındı.

XVII. yüzyılda gelişmesini sürdürdüğü anlaşılan Bergama, Cihannümâ'ya göre büyük bir kaleye sahip olup kalenin eteklerinde sağa ve sola doğru genişlemiş bir şehirdi; birçok cami ve mescid ile han ve hamamı vardı. Bir

mahallesi eski su yolu üzerinde bulunduğundan ve altı boş olduğundan, “ne yerde ne gökte” adıyla anılıyordu ki aynı bilgiler 1837’de buraya gelen Ch. Texier tarafından da tekrarlanmıştır. 1649’da Bergama yirmi altı mahalleli, yaklaşık 6000 nüfuslu bir şehir durumundaydı (BA, KK, Mevkufat, nr. 2617, vr. 2b-3[a]). 1698’de avârız* tesbiti maksadıyla yapılan bir sayımda mahalle sayısı yirmi bire düşmüş, on bir mahalle harap ve boş olarak gösterilmişti. Bu tarihte en kalabalık mahalleleri Doğancı, Sofular, Atmaca, Divane Hızır, Kadı Hayreddin, İbn Mürsel, Zâviye, Hacı Fakih, İplikçi Yûnus ve Kurşunlu teşkil ederken Poyraz, Ehl-i Namâz, Hasırcılar, Kanlıca, Börekçiler, Hoca Hüsam, Câmi-i Cedîd, Câmi-i Atîk (Câmi-i Kebîr), Hacı Hasan, Araplar ve Çukurbağ adlı mahalleler boş ve harap olarak belirtilmişti. Şehrin nüfusu ise 3000 dolayına inmişti (BA, KK, nr. 2784, s. 17-18, 44-51). Nüfus ve fizikî yönden gerileme, muhtemelen o sıralarda bütün Batı Anadolu’yu sarsan tabii âfetlerle veba salgınının sonucudur.

XVII. yüzyılın ilk yarısında müstahkem kalesi sebebiyle zaman zaman bazı Celâlî reislerinin barınağı haline geldi. Celâlî reislerinden İlyas Paşa Bergama Kalesi’ne kapanarak kendisini kuşatan Anadolu Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa’nın kuvvetlerine yetmiş gün kadar dayandı. Bu sırada kale topa tutuldu ve yer yer tahrip edildi (Topçular Kâtibi Abdülkādir, s. 767-768). Bergama, XVIII. yüzyılda, bu yörenin voyvodalığına getirilen Araboğulları’nın merkezi oldu. Bu yüzyılda yeni birtakım imar hareketleri gerçekleştirildi. İbrâhim Ağa Medresesi, kütüphane, Mescidaltı Mescidi, Çınarlı Hamam, altı kubbeli bedesten inşa ve tamir edildi, şehre su sağlandı; böylece yeni bir canlanma dönemi meydana geldi. 1775’ten sonra ise Karaosmanoğulları’nın nüfuzu altına girdi. Bu dönemde de Yenicami, Acem Han, Katır Han ve süslü konaklar yaptırıldı. 1816 sonbaharında şehre gelen W. Turner burada 2500’ü Türkler’e, 500’ü Rumlar’a, yirmisi Ermeniler’e, yirmisi de yahudilere ait toplam 3050 civarında ev bulunduğunu ve yirmi kadar da caminin yer aldığını yazar (Journal of a Tour in the Levant, III, 271-281). Ayrıca 1828’de Bergama’ya uğrayan seyyah Mac Farlane’nin Yunan ayaklanması sebebiyle nüfusun azalmış olduğunu, 14-15.000 kişiden ibaret nüfusun 3000’ini Rum, 300 kadarını Ermeni ve yahudilerin teşkil ettiğini belirtmesi (Constantinople in 1825, I, 330-331), XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında şehrin oldukça kalabalık önemli bir merkez haline geldiğini gösterir.

1837’de veba salgınının baş gösterdiği Bergama, 1847’de uğradığı sel felâketiyle sarsıldı, nüfusun çoğu kırıldı. 1853’teki yangın da bütün çarşıyı ve evleri kül etti; 400 dükkân, 200 ev ve beş han yandı. Bundan bir süre sonra Bergama’ya gelen Mordtmann, şehri ilk geldiğine nisbetle daha harap ve nüfusu azalmış olarak bulmuştu. Onun verdiği bilgilere göre şehirde 12.000 kadar erkek nüfus bulunuyor, bunun 1600’ünü Rum, 300’ünü Ermeni, 100’ünü yahudiler teşkil ediyordu. Endüstri hemen hemen yok gibiydi, küçük el zenaatları ve bezirgânlık yapılıyordu. Ancak daha sonra şehirde bir kalkınma dönemi başladı. 1861’de bir çırçır fabrikası kuruldu. Fakat bundan on yıl sonra yapılan ikinci bir fabrika, evlerinde dokumacılık yapan halkın isyanına yol açınca yıktırıldı. Bu sıralarda Bergama çarşısı oldukça geniş bir sahayı kaplıyordu ve burada kırk dükkânlı bir kapalı çarşı bulunuyordu. Yiyecek ticaretiyle ilgili dükkânlar yanında ipek iplik, pamuklu dokumacılığı ve dericilik gelişmişti; tuz ticareti de şehir ekonomisinde önemli bir yere sahipti. XX. yüzyıl başlarında toplam 14.000 kadar nüfusu bulunan, 1919’da Yunan işgaline uğrayan Bergama 1922’de kurtarıldı. Cumhuriyet döneminde İzmir’e bağlı bir kazanın merkezi oldu (1924). Bergama’nın Cumhuriyet’in ilk yıllarında (1927) yapılan nüfus sayımında 13.868 olarak tesbit edilen nüfusu 1950’de 16.351’e, 1970’te 27.044’e, 1985’te 38.849’a ve 1990’da ise 42.554’e yükseldi.

Hekim Galinos gibi Eskiçağ’ların çok tanınmış bir şahsiyetinin, Bergamalı Yûsuf, Kafiyeci Mehmed Muhiddin, şair Sarı Kemal, Bergamalı Kadri Efendi, Bergamalı İbrâhim, Bergamalı Cevdet gibi Osmanlı ilim ve kültür adamlarının yetiştiği Bergama’da antik çağların muhteşem âbidelerinin (akropol, Athena kitaplığı, saraylar, su yolları) yanı sıra birçok Türk-İslâm eseri de yer almaktadır. Bugüne ulaşabilen Türk dönemine ait eserlerin en önemlileri, I. Bayezid tarafından yaptırılan Ulucami (1388-1399), Kurşunlu Camii (1435), XV. yüzyılda inşa edildikleri sanılan İncirli, Parmaklı, Lonca, Hoca Sinan, Lâleli adlı mescidler, Taşhan (1432), XVI. yüzyıl yapılarından Hacı Hakim (1508-1509), Ansarlı (1543), Şadırvanlı (1550) camileri, Harputlu (1809), Yenicami (1813-1814), Hatuniye Camii (1875), Selimiye Camii (1890-1891) sayılabilir. Ayrıca sadece minaresi kalan ve Karesioğulları dönemine ait olduğu tahmin edilen Selçuklu Mescidi de belirtilmelidir.

Osmanlılar döneminde Hüdâvendigâr sancağına bağlı bir kaza olan

Bergama, XVI. yüzyılda 120 köy, otuz mezraa, otuz sekiz çiftlik ve bir yaylağa sahipti. Uzun süre yöreye hâkim olan âyanlar idaresine son verilince yeniden merkezden gönderilen idareciler tarafından yönetildi. 1841'de kaza müdürlüğü haline getirildi, 1864'te Balıkesir'e bağlandı, 1867'de de kaymakamlık oldu. Daha sonra 1868'de teşkil edilen Aydın eyaletine bağlı Saruhan sancağının bir kazası haline geldi (1873). 1875'te ise İzmir'e bağlandı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Bergama kazası 163 köy, Kozak, Ayazmend, Dikili, Çandarlı, Kiliseköy, Ilıca ve Nevâhî-i Bergama adlı yedi nahiye ve toplam 35.237 kişilik nüfusa sahipti. Günümüzde Bergama'nın merkez olduğu Bergama ilçesi,

merkez bucağından başka Göçbeyli, Kozak, Turanlı, Yuntdağı ve Zeytindağı bucaklarına ayrılmıştır. Yüzölçümü 1688 km² olan ilçenin nüfusu 1990 sayımının sonuçlarına göre 101.421, nüfus yoğunluğu ise 60 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 166, s. 186-196; nr. 1050, s. 620; BA, KK, Mevkufat, nr. 2617, vr. 2b-3ª; nr. 2784, s. 17-18, 44-51; TK, TD, nr. 75, vr. 276ª-290b; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 338; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 8-9, 26-43; Topçular Kâtibi Abdülkādir, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 767-768; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 659; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 81-82; W. Turner, Journal of a Tour in the Levant, London 1820, III, 271-281; Mac Farlane, Constantinople in 1825, London 1829, I, 320-331; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien (1850-1859), Hannover 1925, s. 215-220; Cuinet, III, 471-478; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 115, 140, 169, 170, 229, 307; H. Galzer, Pergamon unter Byzantinern und Osmanen, Berlin 1903; Texier, Küçük Asya, I, 373-395; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 97-103; Osman Bayatlı, Bergama'da Fikir Adamları, İzmir 1941; a.mlf., Bergama Tarihinde Krallık Devri, İstanbul 1950; a.mlf., Bergama Tarihinde Türk-İslâm Eserleri, İstanbul 1956; a.mlf., Bergama'da

Karaosmanoğulları, İzmir 1957; a.mlf., Bergama’da Yakın Tarih Olayları (XVIII-XIX. Yüzyıl), İzmir 1957; Eyüp Eriş, Bergama Uygarlık Tarihi, İzmir 1979; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsnen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambirdge 1984, s. 40, 127-129, 136; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 151, 184, 299; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 18, 20, 41; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 114, 224; Bozkurt Ersoy, Bergama Camii ve Mescitleri, Ankara 1989; Besim Darkot, “Bergama”, İA, II, 537-538; V. J. Parry, “Bergama”, EI² (İng.), I, 1187.

Feridun Emecen

BERGAMA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

BERGAMALI CEVDET

Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi (ö. 1872-1926)

Son devir âlimlerinden.

Bergama'nın Alibeyli (Aliağa) köyünde doğdu. Babası dava vekili Çemişkezekli Hüseyin Aşkî Efendi'dir. Doğumundan üç yıl sonra ailesinin Bergama'ya yerleşmiş olmasından dolayı Bergamalı lakabı ile şöhret buldu. İlk tahsilini Bergama'da yaptı. On dört yaşında İstanbul'a giderek Ayasofya Medresesi'nde yüksek tahsilini tamamladı ve Eğinli İbrâhim Efendi'den icâzet aldı (1896). İki yıl sonra da Bayezid Medresesi'ne dersiâm oldu.

Cevdet Efendi 1914'te Dârülhilâfe Medresesi'nin âlî kısmında Arap edebiyatı müderrisliğine, 1917'de Medresetü'l-mütehassısîn'de usûl-i hadîs ve aynı yılın sonunda da Süleymaniye Medresesi tefsir müderrisliklerine getirildi. Ayrıca çeşitli idarî görevler aldı. 1909'dan itibaren beş yıl müddetle Meclisi Mesâlih-i Talebe üyeliğini yürüttü. 1915'te Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreseleri müfettişliğine tayin edildi. 4 Ağustos 1918'den 26 Mart 1919'a kadar Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzalığında ve 1920-1922 yıllarında da huzur dersleri* mukarrirliğinde bulundu. 1924'te Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi tefsir ve fıkıh müderrisi oldu; burada Mecelle de okuttu. 30 Ocak 1926'da elli dört yaşlarında iken İstanbul'da Kızıltoprak'ta vefat etti. Kabri Sahrâ-yı Cedîd Mezarlığı'ndadır.

Cevdet Efendi Arapça ve Farsça'yı iyi bilen, dinî ilimlerde mütehassıs, aynı zamanda edebî mâlumat sahibi bir kişi idi. İbnülemin Mahmud Kemal onu kısa boylu, tıknaz, kısa sakallı, bir gözü sakatça, zeki, latifeden hoşlanan, kahkahası bol bir zat olarak tanıtmaktadır.

Eserleri. 1. Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn Tercümesi. Mâverdî'nin aynı adlı eserinin bu tercümesi üç cüzden meydana gelmektedir. 128 sayfadan ibaret I. cüzü ile 180 sayfa olan II. cüzü 1327'de, 156 sayfa tutan III. cüzü de 1328'de İstanbul'da basılmıştır. Eserin sonundan bir cüz tutacak kadar bir bölümün tercüme edilmediği anlaşılmaktadır. 2. Târîh-i Tefsîr. Kur'an ve

tefsir tarihi ile tefsir usulüne dair kısa bilgileri ihtiva eden eser, önce "Tefsirler-Müfessirler" başlığı altında Mahfel mecmuasının 41. sayısından itibaren makaleler halinde, daha sonra Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti tarafından 1340 ve 1927 yıllarında kitap halinde yayımlanmıştır.

Müteşâbih âyetlere dair eserinin bir kısmı "Tavzîh-i Müteşâbihât" adıyla Mihrab mecmuasında yayımlanmıştır (I/2 [1339], s. 51-54). Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve şiiri hakkında basılmamış bir eseriyle bazı şiirleri de vardır. Bergamalı Cevdet'in Mahfel mecmuasında yayımlanan Türkçe bir gazeli ile (IV/38 [1342], s. 30) Farsça bir tahmisi de (V/56 [1343], s. 147-148) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ulemâ Dosyası, nr. 3616; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 241-243; Ebü'l-Ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II, 133-134; Özege, Katalog, I, 324; IV, 1753; Albayrak, Osmanlı Uleması, I, 124-125; "Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi", Mahfel, VI/68, İstanbul 1344, s. 123-124; Sâmiha Ayverdi, "Bergamalı Cevdet Efendi", KAM, y. 2, y. 3 (1973), s. 10-17; İsmail Kara, "Ahmet Cevdet (Bergamalı)", İBA, I, 114-115; ML, II, 867.

Sâkıb Yıldız

BERGAMALI İBRÂHİM

(ö. 1014/1606)

Osmanlı müderris ve müelliflerinden.

Babası, Halvetiyye tarikatının Sünbüliyye kolunun kurucusu Sünbül Sinan’ın (ö. 936/1529) halifelerinden Kara Mustafa Efendi’dir. Bergamalı İbrâhim

bundan dolayı “Şeyhzâde” lakabıyla anılır. Memleketi olan Bergama’daki tahsil hayatından sonra çeşitli medreselerde müderrislik yaptı; bir müddet Bursa kadılığı görevinde de bulundu. 1004 (1595-96) yılında İstanbul (Çarşıkapı) Sinan Paşa Dârülhadisi’ne (binası halen İşletme Enstitüsü olarak kullanılmaktadır) müderris tayin edildi ve Zilhicce 1014 (Nisan 1606) tarihinde vefatına kadar bu görevde kaldı.

Eserleri. İbrâhim Efendi’nin özellikle hadis, tefsir ve kelâm ilimleriyle meşgul olduğu bilinmektedir. Bu ilimlerle ilgili pek çok risâlesinin ve bazı eserlere yaptığı şerh ve ta‘likatının bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Müellifin basılmış herhangi bir eserine rastlanmamıştır. Kütüphanelerimizde nüshası tesbit edilebilen eserleri ise şunlardır: 1. Envârü’l-bevârık fî tertîbi Şerhi’l-Meşârık. Muhaddis Radıyyüddin Sâgānî’nin Meşâriku’l-envâri’nnebeviyye adlı eserine İbn Melek tarafından yapılan Meşâriku’l-ezhâr fî şerhi Meşârikı’l-envâr adlı şerhin yeni bir usul ile tertip edilmiş şeklidir. Bergamalı İbrâhim eserin mukaddimesinde, bu kaynağa müracaat edenlerin istifadesini kolaylaştırmak amacıyla, onu Mesâbîhu’s-sünne tarzında her babın hadislerini “sıhâh” ve “hısân” diye ikiye ayırarak yeniden düzenlediğini kaydeder. Eserin tam bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Süleymaniye, nr. 279) bulunmaktadır. Aynı eserin Merâfiku’l-ahyâr fî tertîbi Meşârikı’l-envâr adıyla (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1144) bir nüshası daha mevcuttur (aynı adlı eksik bir nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3711, vr. 91b-95[a]). 2. Mecmaʿu’l-ʿakāʾid. Müellifin değişik akaid risâle ve manzumelerinden faydalanarak derlediğini belirttiği bu risâlesi, daha sonra kendisi tarafından Nazmü’l-

ferâʾid fî silki Mecmaʿi'l-akāʾid adıyla şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1388, vr. 101ª-105ª). 3. Risâle fî mevzûʿâti'l-ehâdîs. Mevzû hadisler konusunda kaleme alınmış küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1934/2, vr. 6b-13b).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruûs Defteri, nr. 233, s. 217; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 508-509; Keşfü'z-zunûn, II, 1602, 1688-1689; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 29; Sicill-i Osmânî, I, 98; Osmanlı Müellifleri, I, 229; Brockelmann, GAL Suppl., I, 614; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 113; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 600; Ali Turgut, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 47.

Metin Yurdagür

BERGAMALI KADRİ

(ö. 937/1530'dan sonra)

Müyessiretü'l-ulûm adlı Türkçe dil bilgisi kitabı ile tanınan Osmanlı âlimi.

Hayatı hakkında kendi eserinde söylediklerinden başka bilgi yoktur. Eserinden İstanbul'a gittiği, kitabını 937 (1530) yılında kaleme aldığı ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Damad İbrâhim Paşa'ya (ö. 1536) sunduğu anlaşılmaktadır.

Türkler'e Türk dilini öğretmek maksadıyla kaleme alınan ve Türkçe ilk gramer kitabı olan Müyessiretü'l-ulûm Arapça'nın dil bilgisi kuralları örnek tutularak yazılmıştır. Eser iki bölümden meydana gelmektedir. Doksan dokuz sayfadan ibaret birinci bölümde Sadrazam İbrâhim Paşa hakkında yazılmış bir kaside yer alır. Arkasından kitabın yazılış tarihi ve yazılış sebebi belirtilerek önemine temas edilir ve esas konulara geçilir. Burada önce kelimenin tarifi yapılarak kelimeler isim, fiil ve harf (edat) olmak üzere üçe ayrılır. Sonra "bilmek" fiili esas alınarak Arapça sarfta olduğu gibi emsile-i muhtelife ve muttaridenin örnekleri verilir. Bu şekilde bütün fiil sigalarının tarif ve izahları yapılır; ekleri, olumlu, olumsuz, etken ve edilgen şekilleri gösterilip her birinin ayrı ayrı çekimleri yapılır. Ayrıca bu kısımda ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i tasgır, ism-i mensûb, ism-i tafdîl ve fi'l-i taaccüb üzerinde durulur.

Seksen üç sayfadan oluşan ikinci bölümde isimler konu edilmiştir. Burada isimlerin çeşitleri, çekimleri, sayılar, zamirler, zarflar, soru edatları, isim tamlamaları ve yapılışları, cümle tamlayıcıları, hal ve istisna şekilleri, isim cümlesi, işaret isimleri ve edatlar üzerinde durulmuştur. Bu açıklamaların ardından şair Hayâlî Bey'in bir gazeli ele alınarak gazelde geçen bütün kelimeler hem sanat yönünden hem de Türkçe gramer kaideleri açısından tahlil edilmiştir. Ayrıca daha önce açıklanmayan bazı kurallar da bu tahlil sırasında zikredilmiştir.

Müyessiretü'l-ulûm bugünkü mânada ilmî bir gramer kitabı olmamakla

birlikte Türkiye Türkçesi'nin (Batı Oğuzca) ana kurallarını ihtiva etmesi ve Batı Türkçesi'yle yazılmış ilk gramer kitabı olması yönünden değerli bir kaynaktır. Daha sonra Türk dilinde yazılmış kavâid kitaplarına ancak Tanzimat yıllarında rastlanmaktadır.

İlk defa 1911 yılında Bursalı Mehmed Tâhir tarafından bulunan kitabın bugün elde sadece tıpkıbasımı mevcuttur (Besim Atalay, Müyessiretü'l-ulûm, tıpkıbasım, çevriyazılı metin ve dizin, TDK yayını, İstanbul 1946). 182 sayfadan ibaret olan eserin birinci bölümü Zilkade 974 (Mayıs 1567), ikinci bölümü ise 25 Rebîülevvel 976'da (17 Eylül 1568) istinsah edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bergamalı Kadri, Müyessiretü'l-ulûm (haz. Besim Atalay), İstanbul 1946; Kâzım Nâmi, "Türkçe Sarfın Mevcudu", TY (5 Teşrînievvel 1328), y. 1, sy. 24, s. 748-754; Bursalı Mehmed Tâhir, "Müyessiretü'l-ulûm", Bilgi Mecmuası, nr. 6, İstanbul 1330/1914, s. 658-660; M. Fuad Köprülü, "On Altıncı Asırda Yazılmış Türkçe Türk Grameri", Cumhuriyet, İstanbul 27 Mart 1933; A. Dilaçar, "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi", TDAY Belleten 1971, s. 91; Gürer Gülsevin, "Bergamalı Kadri ve Eseri Üzerine", TDl., sy. 461 (1990), s. 211-214; TDEA, V, 85; VI, 488-489.

Ekrem Bektaş

BERGAŞ b. SAÎD

(برغش بن سعيد)

(ö. 1888)

Bû Saîd hânedanına mensup Zengibar sultanı (1870-1888).

1837'de doğdu. Babası Uman ve Zengibar sultanı olan Seyyid Saîd b. Sultan'dır. Sultan Saîd'in yedinci oğlu olan Bergaş'ın annesi ise Fatala isminde Habeşistanlı bir câriye idi. Seyyid Saîd'in ölümü üzerine (1856) oğulları Uman ve Zengibar Sultanlığı'na hâkim oldular. Bergaş babasının ölümünden hemen sonra

1856 ve 1859 yıllarında ağabeyi Mâcid'den ülke idaresini almak üzere teşebbüse geçtiyse de başarılı olamadı. 1859'daki ikinci teşebbüsünden sonra Bombay'a sürgüne gönderildi ve orada iki yıl kaldı. Sultan Mâcid'den sonra Zengibar sultanı olan Bergaş (7 Ekim 1870), Zengibar yanında Pemba, Lamu yarımadası, Kismayu, Barava, Marka, Makdişu ve Varşeyh bölgelerinde de hâkimiyetini sürdürdü.

Köle alım satımı Seyyid Saîd devrinden beri Zengibar'da da önemli bir ticaret konusu idi. Bu işle meşgul olan müslüman tüccarlar ülkede iktisadî bir güç oluşturuyorlar ve bölgeye herhangi bir Avrupa sömürge idaresinin girmesine engel oluyorlardı. İngiltere bu iktisadî gücü ortadan kaldırmak ve bölgeye hâkim olmak gayesiyle ülkesinde köle ticaretini yasaklaması için Bergaş'a baskı yaptı. Nihayet Sir John Kirk'ün tehdidi ve Sir Bartle Frere'in gayretleriyle 5 Haziran 1873'te Bergaş ülkesinde esir ticaretine son veren kanunu imzaladı. John Kirk bu hadiseden sonra Bergaş'ın özel danışmanı olarak 1886'ya kadar ülkede kaldı. Diğer taraftan 1877'de Lloyd Matthews Seyyid Bergaş'a askerî danışman olarak gönderildi ve onun yardımıyla 500 kişilik bir ordu kuruldu. Bu ordu köle ticareti yapan müslüman Araplar'la devlet adına mücadeleyi sürdürdü. Ancak İngilizler

bölgeye hâkim olduktan sonra köle ticaretine kendi yönetimleri altında devam ettiler. Daha önce Portekizliler'i Doğu Afrika kıyılarından çıkaran müslüman Araplar iktisadî güçlerini kaybettikleri için sömürge güçlerine karşı mücadele edemediler.

Bergaş dönemi Afrika'nın doğu sahillerinde ve Zengibar'da İngiliz ve Fransız sömürge mücadelelerinin başlangıç dönemi oldu. Daha sonra aynı bölgeler Almanlar'ın da dikkatini çekti. Bugün Kenya topraklarında bulunan Lamu'nun kuzey sahilindeki Witu ve komşu Sevâhilî toprakları bölgedeki Avrupalı sömürgeci güçlerden Almanlar tarafından "himaye edilen bölge" olarak ilân edilince (1885) Seyyid Bergaş durumu sert bir şekilde protesto etti. Almanya Zengibar açıklarına beş savaş gemisi göndererek Seyyid Bergaş'a himayeyi kabul etmesi için 24 saat süre tanıdı. Sonunda Sultan Bergaş durumu kabullenmekten başka çare bulamadı. Bunun üzerine Almanya Fransızlar'la birlikte bir heyet kurarak Sultan Bergaş'ın hâkimiyeti altındaki toprakları tesbite başladı. 1886'da İngiltere ve Almanya bölgede Sultan Bergaş'ın hâkimiyet sınırlarını belirleyen bir anlaşma imzaladılar. Sultan Bergaş bu anlaşmayı incelemek üzere altı aylık bir süre tanınmasını istediyse de İngiltere Dışişleri Bakanlığı anlaşmanın derhal imzalanmasını ve gereği üzere icraata geçilmesini istedi. Sınırların ve kendi yetkilerinin tesbiti hususunda görüşleri alınmadan böyle bir karara gidilmesi Sultan Bergaş'ı fevkalâde üzdü ve onurunu kırdı. Sonunda 7 Aralık 1886'da anlaşma imzalandı. Daha sonra Şubat 1888'de baba vatanı Uman'ı ziyarete giden Sultan Bergaş aynı yıl 26 Mart'ta Zengibar'a döndü ve dönüşünden beş gün sonra elli bir yaşında vefat etti.

Bütün bu siyasî mücadeleler sırasında da Bergaş ulaştırma ve haberleşme konusunda önemli işler başarmıştır. 1872'de British India Steam Navigation Company, Aden-Zengibar arasında deniz yolundan aylık posta hizmetine başladı. 1879'da Eastern Telegraph Company, telgraf hattını kurarak, ülkeyi bütün dünya ile haberleşmeye açtı. Ayrıca ülkesine su kanalları açtırmak ve devamlı gemi seferleri koydurmak suretiyle de hizmet eden Bergaş Zengibar'ı Afrika'nın önemli ticaret merkezlerinden biri haline getirmiş, 1875'te İngiltere, Portekiz ve Fransa'yı ziyaret ederek Bû Saîd hânedanından Avrupa'ya giden ilk sultan olmuştur. Osmanlı Devleti ile de iyi ilişkiler kuran Bergaş'a Sultan II. Abdülhamid 1879'da Mecidî nişanı göndermiş ve bu münasebetle gelen Arapça teşekkürnâmeye 1880'de

Bâbıâli’den cevap verilmiştir (BA, Yıldız Tasnifi, nr. 553/312, Ks. 18, Zrf. 93, Kar. 36).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Tasnifi, nr. 553/312, Ks. 18, Zrf. 93, Kar. 36; R. F. Burton, Zanzibar, London 1872, I, 304; R. N. Lyne, Zanzibar in Contemporary Times, London 1905, s. 39; W. H. Ingrams, Chronology and Genealogies of Zanzibar Rulers, Zanzibar 1926; R. Said-Ruete, Said b. Sultan, London 1929; a.mlf., “Die Al-Bu-Said Dynastie in Arabien und Ostafrika”, Isl., XXV (1932), s. 237-246; C. U. Aitchison, A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, Delhi 1933, XIII, 4; Cevdet, Tezâkir, IV, 195-196; R. Coupland, The Exploitation of East Africa (1856-1890), London 1939, s. 107, 188, 204; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 283; W. Phillips, Oman: a History, Beyrut 1971, s. 135-137, 143-149; Abdullah Saleh Farsi, Seyyid Saʿîd b. Sultân: 1804-1856, New Delhi 1986, s. 17-27; Ahmad Hamoud el-Maamiry, Omani Sultans in Zanzibar (1832-1964), New Delhi 1988, s. 18-22; R. J. Gavin, “The Bartle Frere Mission to Zanzibar”, The Historical Journal, V/2, Cambridge 1962, s. 130; C. H. Becker, “Bargaş”, İA, II, 538-539; a.mlf. - C. F. Beckingham, “Barghash”, EI² (İng.), I, 1043; a.mlf.ler, “Bergaş”, UDMİ, IV, 414-415; A. Grohmanh, “Zengibar”, İA, XIII, 532-533; C. F. Beckingham, “Bū Saʿīd”, EI² (İng.), I, 1282-1283.

Mustafa L. Bilge

BERGSTRASSER, Gotthelf

(ö. 1886-1933)

Sâmî dilleri uzmanı Alman şarkiyatçı.

5 Nisan 1886'da Oberlosa'da doğdu. Babası ve dedesi Almanya'nın Sachsen eyaletindeki Plauen şehrinin Protestan rahiplerindendi. İlk öğrenimini Plauen'de gördü. Leipzig Üniversitesi'nde meşhur müsteşrik August Fischer'den felsefe, Sâmî dilleri ve Arapça dersleri aldı (1904). Üniversiteyi bitirdikten sonra çeşitli liselerde görev yaptı. Daha sonra Leipzig Üniversitesi'nde doktorasını verdi (1911) ve Sâmî dilleriyle İslâm ilimleri sahalarında doçentlik unvanı aldı (1912). Çıktığı Ortadoğu gezisinde (1914) Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır'ı ziyaret etti; bu arada Suriye ve Filistin lehçelerini öğrendi. I. Dünya Savaşı sırasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde profesör olarak görev yaptı (1915-1918). Daha sonra Berlin (1919), Königsberg (1919), Breslau

(1922), Heidelberg (1923) ve Münih (1926) üniversitelerinde Sâmî dilleri ve İslâmî ilimlerle ilgili dersler okuttu. Kahire Üniversitesi'ne misafir profesör olarak ilk gidişinde (1930) Arap dilinde nahvin gelişimi ve ikinci gidişinde ise (1932) Musul halk ağızları üzerine konferanslar verdi (nşr. Dr. Hamdî el-Bekrî ve Halîl Asâkir, et-Tetavvürü'n-nahvî li-lugati'l-ʿ Arabiyye, Kahire 1929, 1982). Ayrıca Almanya'da yayımlanan, şarkiyatçıların çalışmaları ile ilgili ünlü Orientalistische Literaturzeitung, Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik ve Orient und Antike adlı ilmî dergilerin de editörlüğünü yaptı. Şiddetli bir Nazizm düşmanı olan ve antisemitizme şiddetle karşı çıkan Bergsträsser, çok sevdiği dağcılık sporu için gittiği Alpler'in Berchtesgaden yakınındaki Watzmann tepesinde geçirdiği bir kaza sonucu kırk yedi yaşında öldü (18 Ağustos 1933).

Eserleri. Bergsträsser'in Arap ve Sâmî dilleri, Ârâmîce ve lehçeleri, Arap edebiyatı, İslâm ilimleri ve Türk dili üzerine olmak üzere başlıca dört gruba ayrılabilen eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Die Negationen im Koran (Leipzig 1911). Kur'an'daki nefiy edatlarıyla ilgili olan eser müellifin doktora tezidir. 2. Die Geschichte des Qorāntexts. Theodor Nöldeke'nin I. cildini (Leipzig 1909), Friedrich Schwally'nin de II. cildini (Leipzig 1919) hazırladığı Geschichte des Qorans'ın III. cildidir (Leipzig 1929). 3. Hunain ibn Ishāq und seine Schule (Leiden 1913). Bu eserde, Huneyn b. İshak'ın Hipokrat ve Galen'in tıpla ilgili eserlerinden yaptığı çeviriler başta olmak üzere Grek kaynaklarından yapılan tercümeler çerçevesinde Grek düşüncesini ele almaktadır. 4. Hebräische Grammatik. Wilhelm Gesenius'un Hebräische Grammatik'i üzerine yapılmış bir çalışma olup sadece iki kısmı yayımlanmıştır (Einleitung, Schrift-und Lautlehre, Leipzig 1918, 1929). 5. Einführung in die semitischen Sprachen (München 1928). Sâmî dilleriyle ilgili olan bu eser genel bir girişten sonra Sâmî dillerini tek tek ele almaktadır. 6. Hebräische Lesestucke aus dem Alten Testament. İbrânîce bir okuma kitabıdır (1920). 7. Plan eines Apparatus criticus zum Koran (München 1930). Bir Kur'an kritiği olan bu esere Otto Pretzl tarafından Die Fortführung des Apparatus criticus zum Koran adlı bir tekmile yazılmıştır (1934). Bunlar dışındaki diğer önemli eserleri de şunlardır: Die bisher veröffentlichten arabischen Hippokrates-und Galenübersetzungen (Leiden 1912); Zum arabischen Dialekt von Damaskus (Hannover 1924); Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginni (München 1933).

Ayrıca bazı kaynak eserleri de Arapça olarak neşretmiştir. İbn Hâleveyh'in Muhtasar fî şevâzzi'l-Kurʾân'ı (Ibn Hālawaih's Sammlung Nichtkanonischer Koranlesarten, Kahire 1934) ve İbnü'l-Cezerî'nin Gāyetü'n-nihâye fî tabakāti'l-kurrâʾ adlı eseri (Das Biographische Lexikon der Koranlehrer, Kahire 1932-1935) bunlardandır. Ancak ölümü üzerine bu ikincisini talebesi Otto Pretzl tamamlamıştır.

Bergsträsser'in çeşitli ilmî dergilerde yayımlanan makalelerinden bazıları şunlardır: "Sprachatlas von Syrien und Palästina" (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden 1915, c. XXXVIII, s. 169-222); "Das Kitāb al-Lāmāt des Ahmad b. Fāris" (Islamica, Lipsiae [Leipzig] 1924, c. I, s. 77-99); "Zur Phonetik des Türkischen nach gebildeter Konstantinopler Aussprache" (ZDMG, 1918, c. LXXII, s. 233-262. Türkçe tercümesi Türk Fonetiği adıyla ayrıca basılmıştır, İstanbul 1936); "Türkische Schattenspiele" (OLZ, 1925, c. XXVIII, s. 424-431); "Die neue

Türkische Stenographie System Benaroja" (Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum, 1923, c. VI, s. 106-111); "Die Koranlesung des Hasan von Basra" (Islamica, Lipsiae 1926, c. II, s. 11-57); "Koranlesung in Kairo" (Isl., 1932, c. XX, s. 1-42; 1933, c. XXI, s. 110-140); "Verneinungs-und Fragepartikel und Verwandtes im Kur'ān" (Leipziger Semitistische Studien, Leipzig 1914, c. V, sy. 4); "Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam" (Isl., 1925, c. XIV, s. 76-81); "Zur Methodie der fiqh-Forschung" (Islamica, Lipsiae 1930, c. IV, s. 283-294); "Hunain ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-übersetzungen" (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1925, c. XVII, sy. 2, s. I-XV, 1-101); "Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie" (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig 1932, c. XIX, sy. 2, s. 7-108); "Die Quellen von Jāqūt's Irsād" (ZDMG, 1911, c. LXV, s. 797-811; Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, Leipzig 1924, c. II, s. 184-218); "Zur altesten Geschichte der kufischen Schrift" (Zeitschrift des Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum, 1919, c. II, s. 49-66).

BİBLİYOGRAFYA

H. Ritter, "Gotthelf Bergsträßer (1886-1933) zum Gedächtnis" (İbn Hâleveyh, Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân [nşr. G. Bergsträsser] içinde), Kahire 1934, s. 1-3; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, II, 411; Brockelmann, GAL Suppl., I, 64, 190, 198, 237, 283, 327, 328, 367, 368, 369; M. A. Palau, Catalogo de Autores de la Biblioteca (Seccion Europea), Tetuan 1953, s. 19; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 141; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 311-312; J. D. Pearson, Index Islamicus 1906-1955, London 1958, s. 57, 58, 101, 103, 170, 174, 266, 299, 341, 471, 538, 703, 708, 726, 802, 811; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 106, 212-213, 319, 330, 529-530; R. Y. Ebied, Bibliography of Medieval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences, London 1971, s. 81; D. Grimwood - J. D. Hopwood - J. D. Pearson, Arab Islamic Bibliography, Sussex 1977, s. 10, 86, 185; Seyyed Hossein Nasr, An Annotated

Bibliography of Islamic Science, Tahran 1358/1978, II, 51, 55, 56, 70, 100, 208; K. Schwarz, Der Vordere Orient in den Hochschulschriften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Berlin 1980, s. 305, 435; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 450-451; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'l-letî nüşiret fî Mısr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 19, 70, 102; Mîşâl Cühâ, Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 200-201; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü'l-lügaviyye hilâle'l-karni'r-râbiʿ ʿaşeri'l-hicrî, Riyad 1403/1983, s. 117, 154, 196, 483, 484, 486, 490, 496; I. Wolfson, "el-Müsteşrik Gotthelf Bergstraesser", er-Risâle, I/19, Kahire 1352/1933, s. 19-22; M. Meyerhof, "Gotthelf Bergsträsser", ISIS, XXV (1936), s. 60-62; H. Gottschalk, "Gotthelf Bergsträsser", Isl., XXIV (1937), s. 185-191; TA, VI, 173; M. Plessner, "Bergstraesser, Gotthelf", EJd., IV, 622.

Cengiz Kallek

BERÎD

(بريد)

İslâm devletlerinde istihbarat ve posta teşkilâtına verilen ad.

Kelimenin aslı hakkında değişik görüşler vardır. Latince "posta hayvanı" mânasındaki veredustan geldiğini iddia edenler bulunduğu gibi Arapça olduğunu veya Farsça "kesik kuyruklu" anlamına gelen bürîde-dümden alındığını söyleyenler de vardır. Zira İranlılar diğer hayvanlardan kolayca ayırt edebilmek için posta hizmetindeki hayvanların kuyruklarını keserlerdi. Berîd kelimesi "süvari, postacı, elçi, ulak, iki posta menzili arasındaki mesafe, postaya verilen yazılar ve dosyalar, resmî işlerle ilgili posta" gibi çeşitli mânalarda kullanılmıştır. Berîd teşkilâtı Sâsânîler ve Bizans'ta

olduğu gibi Câhiliye devrinde Araplar'da da mevcuttu.

İslâm tarihinde resmî postanın düzenlenmesi çalışmaları daha Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Nitekim bu devirde yazışma, tâlimat ve anlaşma metinleri özel elçiler vasıtasıyla gönderilmekteydi. Haberciye verilen önem Hz. Peygamber'in, "Antlaşmayı bozmam ve elçileri (bürüd) hapsetmem" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 151) meâlindeki hadisiyle de teyit edilmektedir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri yanında resmî yazışmalarını kaleme alan kâtipleri, yabancı devletlerden gelen veya onlara gönderilen mektupları çeviren mütercimi vardı. Müslümanlar Yermük'te savaşırken Hz. Ebû Bekir'in öldüğünü ve Hz. Ömer'in halife olduğunu, Hâlid b. Velîd'in azledilerek yerine Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın tayin edildiğini berîd vasıtasıyla öğrenmişlerdi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde posta sadece resmî işlere münhasır kalmayarak halkın da faydalandığı bir teşkilât haline getirilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer devrinde görevlilerin konaklamaları için Kûfe dolaylarında posta evleri inşa

edilmiştir.

Emevîler devrinde İran ve Bizans'ı örnek alarak sistemli bir posta teşkilâtı kuran ilk halife Muâviye'dir. Devlet hazinesinden bu iş için 4 milyon dirhem ayrılmıştı. Râşid halifeler devrinde berîd teşkilâtının görevi halifelerin emirlerini vali ve âmillere, onlardan gelen haberleri de halifelere ulaştırmaktan ibaretken Muâviye zamanında bu teşkilâta istihbarat görevi de verildi. Abdülmelik b. Mervân bu gelişmeyi devam ettirerek en mükemmel şekle ulaştırdı. Buna göre posta âmiri olan sâhib-i berîd edindiği bilgileri anında halifeye arzetmekle mükellef tutuldu. Son Emevî Halifesi II. Mervân döneminde posta hizmetleri çıkan karışıklıklar sebebiyle kesintiye uğradı.

Abbâsîler'in ilk zamanlarında posta teşkilâtı yeniden düzenlendi. Halife Mehdî-Billâh Bağdat ile bazı Bizans liman şehirleri arasındaki bağlantıyı yeniden sağladı. Dîvânü'l-berîd veya Harâit olarak adlandırılan teşkilâtın sorumlusuna da sâhib-i berîd veya harâitî denildi. Bilhassa Hârûnürreşîd'in halife olmasından sonra teşkilâtın Emevîler devrindeki seviyesine getirilmesi için çalışmalar yapıldı ve bu işle Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî görevlendirildi. Dîvânü'l-berîd'de başlıca şu görevliler bulunuyordu: Sâhibü dîvâni'l-berîd, ummâlü'l-berîd, muvakki'ler, mürettipler, fervânikîler, vükelâ ve muhbirler. Bu devirde ana yollar üzerinde yaklaşık her 12 veya 24 kilometrede (24 fersah) bir menzil noktası (sikke, ribât, merkezü'l-berîd) kurularak buralara beytülmâl adına berîdî katarlar tahsis edildi ve teşkilât genişletildi. Abbâsîler zamanında bu istasyonların sayısı 930 idi. Haber götüren ulak her menzilde hayvanını değiştirirdi; dönüşte de aynı yolu takip ederdi. Ulak geri dönmeyecek olursa hayvan son menzilde beytülmâl adına alıkonurdu. Menzillerde vazife görenler bu hizmetleri karşılığında ulûfe alırlardı. Abbâsîler'in bu teşkilât için harcadıkları para 8 milyon dirheme ulaşmıştı. Ulaklar haber yanında halifelere gönderilen özel eşyayı da taşırlardı. Me'mûn Horasan valiliği sırasında bu teşkilât vasıtasıyla Kâbil'den taze meyve getirtmişti.

Endülüs Emevî Devleti'nde de başşehir Kurtuba ile eyaletler arasında süratle haberleşmeyi sağlayan berîd teşkilâtının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Sâhibü'l-bürûd denilen görevlinin eyaletlerde çok sayıda adamı vardı ve olaylardan vaktinde haberdar oluyordu. Daha çok Sudanlı

zencilerin görevlendirildiği teşkilâtta âcil mesajları daha kısa sürede ulaştırmak gayesiyle XI. yüzyıldan itibaren posta güvercinleri de kullanılmaya başlanmıştır. Abbâsîler'den ayrılan ve müstakil bir devlet hüviyetini alan Mısır'daki Tolunoğulları ve Sâmânîler de berîd teşkilâtını devam ettirmişlerdir. Ayrıca aynı teşkilât Gazneliler tarafından da kurulmuştur. Gazneliler valilerin faaliyetlerini kontrol eden kethüdâdan başka sâhib-i berîd veya nâib-i berîd denilen bir görevli istihdam ederlerdi.

Selçuklu sultanları çeşitli yerlerde görevlendirdikleri "sâhib-i haber"ler vasıtasıyla ülkede olup bitenleri kısa sürede öğreniyorlardı. Ancak kuruluş yıllarında berîd teşkilâtına önem verilmediği ve Dîvânü'l-berîd'in kaldırıldığı anlaşılmaktadır (Nizâmî-i Arûzî, XI, 24). Kaynakların ifadesine göre casusluktan ve casuslardan nefret eden ve bunların dostu düşman, düşmanı dost göstermesinden dolayı faydadan çok zarar getireceğine inanan Sultan Alparslan, veziri Nizâmülmülk'ün karşı çıkmasına rağmen berîd teşkilâtını kaldırmıştır (Bündârî, s. 67). Bâtınîler'in Selçuklu hâkimiyeti altındaki topraklarda uzun zaman gizli faaliyetlerde bulunduktan sonra büyük bir örgüt olarak ortaya çıkması genellikle bu teşkilâtın yokluğuna bağlanmaktadır. Ancak Alparslan'dan sonra bu müessesenin Nizâmülmülk'ün gayretleriyle yeniden kurulduğu anlaşılıyor.

Vezir Nizâmülmülk hükümdarların ordu ve halkın durumu ve faaliyetleri hakkında bilgi edinmesi için çok güvenilir habercilere ihtiyacı olduğunu, dünyanın dört bir tarafına tüccar, seyyah ve sûfî kılığında casuslar gönderilmesi gerektiğini söyler (Siyâsetnâme, fasıl X, XIII). Sultan Melikşah ile veziri Nizâmülmülk'ün casuslar kullandığı, ayrıca Sultan Sencer'in de Edîb Sâbir'i casusluk vazifesiyle Hârizm'e gönderdiği bilinmektedir. Çok geniş bir sahaya hükmeden Büyük Selçuklu Devleti'nin böyle önemli bir teşkilâttan mahrum olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Kirman Selçuklu Hükümdarı Muhammed b. Arslanşah'ın da hem kendi ülkesinde hem de komşu memleketlerde sâhib-i haber denilen istihbarat görevlileri istihdam ettiği kaydediliyor (Muhammed b. İbrâhim, s. 29).

Zengîler ve Eyyûbîler de bu teşkilâtı ıslaha çalışmışlar ve posta işlerinde daha çok deve kullanmışlardı. Selâhaddîn-i Eyyûbî haberleşmede güvercin ve gemilerden de faydalandı. Mısır ve Suriye'de hüküm süren Türk

Memlükleri, Dîvânü'l-berîd ve bölgeye ait diğer hizmetleri daha önceki dönemdeki haline döndürebilmek için büyük çaba sarfetmişlerdir. Haçlı seferleri dolayısıyla bozulmuş olan berîd teşkilâtı bilhassa I. Baybars tarafından canlandırıldığı gibi yollar ve köprüler de inşa ettirilmiştir. Ayrıca emniyetin sağlanması için belli merhalelerde ve tehlikeli yerlerde bir nevi küçük kale biçiminde kervansaraylar yaptırılmıştır. Böylece hem askerî hem de idarî ve iktisadî bir emniyet zinciri oluşturulmuştur. Bu emniyet zinciri Dımaşk-Halep, Dımaşk-Rahbe, Halep-Ayas, Dımaşk-Trablusşam, Dımaşk-Safed, Dımaşk-Kerek ve Dımaşk-Beyrut güzergâhları üzerinde uzanmaktaydı. Devlet hazinesine önemli bir yük getirmekle birlikte Baybars'ın askerî ve siyasî başarılarında bu teşkilâtın büyük rolü olmuştur. Nitekim Kahire'den Dımaşk'a ortalama dört günde, Halep'e beş günde gidildiği, hatta âcil bir durumda Halep'e üç günde varılabildiği kaynaklarda zikredilmektedir.

Başlangıçtan itibaren berîd teşkilâtı belli bir sistem içinde yürütülmüştür. Sâhib-i berîdlik görevini yürüten şahıslar arasında Emevîler'de Kubeyse b. Zueyb, Abbâsîler'de Abdülmelik ez-Zeyyât en önemli şahsiyetler olarak görülür. Memlükler'de ise posta işleri "sâhibü dîvâni'l-inşâ" veya "kâtibü's-sır" adı verilen bir kişinin elinde idi ve bütün tayin ve aziller onun bilgisi dahilinde yapılırdı.

Sâhib-i berîdliğe tayin edilecek kişinin çevre, yol, mesafe, menzil vb. şeyleri iyi bilmesi ve çok güvenilir olması gerekiyordu. Bundan dolayı zaman zaman kadıların sâhib-i berîd tayin edildiği görülmektedir. Bu şartlar hem merkeze hem de taşraya tayin edilecek kimseler için geçerliydi. Bunlara ayrıca sâhib-i haber de denirdi. Sâhib-i haber, halkın üst düzey görevlileri ve devlet memurlarının hal, tavır ve durumlarından halifeyi haberdar etmekle de görevliydi. Savaş sırasında düşmanın durumunu öğrenmek için Hz. Peygamber tarafından da bu şekilde istihbaratçı kullanılmıştır. Daha sonra halifeler döneminde İranlılar örnek alınarak posta ve istihbarat vazifesi birleştirilmiştir. İlk defa İran Hükümdarı Büyük Kyros tarafından yapılan bir düzenlemeyle posta askerî teşkilât içerisinde telakki edilmiş ve posta görevlilerinin en önemli vazifeleri arasına istihbarat işleri de dahil edilmişti. Araplar da İran'dan casusluk vb. hususlardan bahseden eserleri ele geçirerek bu teşkilâtı İslâm dünyasına sokmuşlardır.

Haber işinde kullanılan posta elçilerine özel bir işaret verilmekteydi. Bu işaret avuç içi büyüklüğünde gümüş bir levha olup bir yüzünde besmele ve halifenin adı, diğer yüzünde de اِنّا اَرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً "Ey Muhammed! Doğrusu biz seni şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik." (el-Feth 48/8) âyeti yazılı idi. Mısır Memlükleri'nde bakırdan veya gümüşten olan bu levha bazı değişikliklere uğramıştır. Postacı ulaklık alâmeti olarak bu levhayı sarı ipek bir kurdele ile boynuna takardı. Sâhib-i berîd ile hükümdar ve emîrler arasında bir şifre vardı. Bu şifre-işareti taşımayan mektuplara sâhib-i berîdin hattıyla yazılmış olsa dahi güvenilmezdi.

Posta taşımacılığında şartlara göre deve, at ve katır kullanılmıştır. Posta hayvanlarını kullanan kimselere IX. yüzyıl başlarında aylık 150 dinar ödenmekteydi. Bu hayvanlarla halifenin özel yükü dışında bir yük veya sâhib-i berîdin izni olmadan herhangi bir şey taşınması yasaktı.

Müslümanlar hızlı posta servisinde posta güvercinleri (el-hammâmü'z-zâil, elhammâmü'l-hevâdî) kullanmışlardır. Abbâsîler'in ilk döneminden itibaren posta güvercinleri özel olarak yetiştiriliyordu. Bilhassa Halife Mehdî-Billâh buna büyük ilgi gösteriyordu. Fiyatları oldukça yüksek olan bu güvercinlerden İstanbul'dan Basra'ya 1000 dinar karşılığında getirildiği kaynaklarda yer almaktadır. Rakka ve Musul'dan Bağdat, Vâsıt, Basra ve Kûfe'ye güvercinlerle yirmi dört saat içinde haber ulaştırılıyordu. Abbâsî Veziri İbn Mukle 313'te (925-26) Karmatîler'le savaşırken güvercinlerle Bağdat'a devamlı haber ulaştırmıştır. Bunun yanı sıra güvercinlerin neseplerini bildiren tablolar yapılmış ve hatta Fâtımîler'de posta güvercinleri için divan oluşturulmuştur. Zengîler zamanında da posta güvercini kullanılmıştır. Mektuplar gubârî* hatla iki suret yazılır ve iki saat aralıkla iki ayrı güvercin vasıtasıyla gönderilirdi. Ebü'l-Hasan b. Mülâib el-Bağdâdî bu konuda Halife Nâsır-Lidînillâh adına bir kitap yazmıştır. Ayrıca Muhyiddin Abdurrahman da aynı konuda Temâ˒imü'l-hamâ˒im adlı bir eser kaleme almıştır.

Güvercinlerle yapılan haberleşmelerde kâğıtlar güvercinin bir ayağına geçirilen halkaya bağlanır ve kuşlar salıverilirdi. Bu şekilde güvercinler vasıtasıyla İstanbul-Basra, Mısır-Suriye ve Mağrib şehirleriyle haberleşme yapıldığı tesbit edilmiştir. Bu haber güvercinleri için posta merkezleriyle ilgisi olmayan özel iniş yerleri yapılmıştı. Bunlar çeşitli bölgelerde inşa

edilen burçlardan meydana gelmekteydi. Bu burçlar aynı zamanda güvercinlerin uçuş tâlimi ve terbiyesi için de kullanılmıştır.

Özellikle emniyeti ilgilendiren konularda, âcil haber ulaştırmada ateş işaretine de başvurulmuştur. Milâdî IX. yüzyılda bu tür haberleşme sahil boylarında yaygın şekilde yapılmaktaydı. Bu usulle haber Sebte'den (Ceuta) İskenderiye'ye bir gecede ulaştırılmaktaydı. Özellikle doğudan gelen istilâ hareketlerine karşı müslümanlar bu haber şeklini kullanarak onların takip ettikleri yol ile ağırlık noktalarını merkeze bildirmişlerdir. Ateş ocakları tepe başlarında veya dağlarda bulunmaktaydı. Buralardan sorumlu kişiler belirli yerlerde gizlenir, yöre halkı da bunlara yardım ederdi. Türkler tarafından Mısır ve Suriye'de uygulanan bu sistem Mağrib'de Ebü'l-Hasan el-Merînî döneminde (1331-1348) sahil boylarında kullanılmıştır.

Berîd teşkilâtının menzil* adı altında biraz farklı şekilde kurulduğu Osmanlılar'da posta görevlilerine ulak veya tatar denirdi. XIX. yüzyılda İslâm toplulukları posta sistemine geçmişler ve bu sistemi ilk uygulayan devlet, II. Mahmud zamanında Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Bu yeni haberleşme teknikleri zamanla diğer İslâm devletlerine de geçmiştir (bk. MENZİL; ULAK).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "brd" md.; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 151; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc (de Goeje), s. 184-185, 237 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts., s. 451; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1336, s. 42; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), fasıl X, XIII; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Bağdad 1332-33/1914-15, I, 412; Hilâl es-Sâbî, el-Vüzerâ, Kahire 1985, s. 23, 177-178; Bekrî, el-Mesâlik, s. 37; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makāle (nşr. Muhammed el-Kazvînî), Leiden 1910, fasıl XI, s. 24; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1357/1938, V, 76; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 67; İbn Merzûk el-Hatîb, el-

Müsned, Cezayir 1401/1981, s. 398; Muhammed b. İbrâhim, Târîh-i Selcûkiyân-ı Kirmân, Leiden 1886, s. 29; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, XIV, 269, 366, 368-369, 371, 372-376, 389-394, 398-399; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âli Bey), İstanbul 1341, s. 371-372; J. Sauvage, La Poste aux chevaux dans l'Empire des Mamelouks, Paris 1941; C. Zeydan, Târîh, I, 239-243; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 133; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1959, II, 265; III, 272; Ebû Zeyd Şelebi, Târîhu'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1383/1964, s. 138-146; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 191, 192, 194; É. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris 1967, III, 28-29; Yûsuf Derviş Gavânime, Şarkiyyü'l-Ürdün fî ʿasri devleti'l-Memâliki'l-ûlâ, Amman 1979, s. 33-45; Necde Hammâş, el-İdâre fi'l-ʿasri'l-Emevî, Dımaşk 1400/1980, s. 282-285; İbrâhim Harekât, es-Siyâse ve'l-müctemeʿa fî ʿasri'r-Râşidî, Beyrut 1985, s. 172-175; Abdülkerîm Abduh Hatâmile, el-Binyetü'l-idâriyye li'ddevleti'l-ʿAbbâsiyye fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, Amman 1406/1985, s. 72-78; Muhsin M. Hüseyin, el-Ceyşü'l-Eyyûbî fî ʿahdi Salâhiddîn, Beyrut 1406/1986, s. 173-177; Saiyed Ebu Zafar Nadvi, "The Postal System of Medieval Hind-Pakistan", JPHS, II/3 (1954), s. 199-210; Hüseyin Ali ed-Dakūkī, "Nizâmü'l-berîd fi'l-hadâreti'l-ʿArabiyye", el-Mevrid, XVIII/1, Bağdad 1409/1989, s. 85-93; M. Fuad Köprülü, "Berîd", İA, II, 541-549; D. Sourdel, "Barīd", EI² (İng.), I, 1045-1046; C. E. Bosworth, "Barīd", EIr., III, 797-798.

İbrahim Harekât

BERÎDÎLER

(البريديون)

Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh ve halefleri zamanında Irak'taki siyasî olaylarda önemli rol oynayan bir aile.

Çeşitli dönemlerde bazı nüfuzlu şahıs ve aileler devletlerin yönetiminde önemli rol oynamışlardır. Abbâsîler'in tarihinde önemli rol oynayan ailelerden biri de Berîdîler'dir. Bunlar Basra sâhib-i berîd*inin çocukları oldukları için Berîdî nisbesiyle meşhur olmuşlardır. Ebû Abdullah Ahmed, Ebû Yûsuf Ya'kūb ve Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed adlı üç kardeşten birincisi ailenin reisi sıfatıyla Halife Muktedir-Billâh'ın veziri Ali b. Îsâ'nın kendilerine verdiği görevleri beğenmeyip ona karşı cephe aldı ve Ali b. Îsâ'nın yerine vezir olan İbn Mukle'ye 20.000 dirhem rüşvet vererek Sûs ve Cündişâpûr hariç Ahvaz vilâyetinin vergilerini toplama görevini üstlendi. Ayrıca kardeşleri Ebü'l-Hüseyin ile Ebû Yûsuf'un da önemli gelirler elde etmelerini sağladı (316/928). Berîdîler bulundukları makamları öylesine sömürdüler ki iki yıl sonra tevkif edildikleri zaman Halife Muktedir-Billâh'ın istediği 400.000 dinar fidyeyi rahatlıkla ödeyerek hapishaneden kurtuldular ve Ahvaz'a tekrar hâkim oldular (933). Ertesi yıl halife Ahvaz'ın idaresini hâcibi Yâkut'a verince Ebû Abdullah, Ahvaz'ın haraç işlerine ilâveten onun kâtibi olarak da hizmet etti. Kardeşi Ebü'l-Hüseyin de Bağdat'ta Yâkut'a vekâlet edecekti. Halife Kāhir-Billâh zamanında Ebû Abdullah yine ön plana geçti; rüşvet, zulüm ve çeşitli yolsuzluklarla büyük bir servete sahip oldu. Kardeşleri de önemli görevler alarak halkı ve hazineyi sömürdüler.

Eski dostları İbn Mukle'nin Halife Râdî-Billâh devrinde tekrar vezir tayin edilmesi, Berîdîler'in devlet hazinesini ve halkın mallarını rahatça ele geçirmelerine uygun bir ortam hazırladı. Ebû Abdullah Halife Râdî-

Billâh'ın vezirlik teklifini kâtiplerle uğraşmak istemediğini söyleyerek reddetti. Kardeşleri Ebü'l-Hüseyin ile Ebû Yûsuf halifeye, Ziyârî Emîri Merdâvic'e bağlı askerlerin halka zulmederek vergi topladıklarını, bu yüzden 934-935 yıllarına ait vergileri gönderemeyeceklerini söylediler. Bu yalan beyan onlara devlet hazinesinden 400.000 dinar kazandırdı. Ebû Abdullah da hâcib Yâkut'u Fars'ı ele geçirmeye teşvik ederek Errecân'a gönderince dilediği kadar vergi topladığı gibi ertesi yıl da onu haince öldürttü (936).

Halife Râdî-Billâh, Emîrü'l-ümerâ İbn Râik'in tavsiyesiyle Ebû Abdullah'ı cezalandırmak ve Berîdîler'i Ahvaz'dan uzaklaştırmak için sefere çıktı. Ebû Abdullah'a vergileri vaktinde ödemediğini, halka zulmettiğini, askerleri kendine karşı isyana teşvik ettiğini, eğer vergiyi vaktinde gönderir ve bu kötülüklerden de vazgeçerse görevde kalabileceğini, aksi takdirde kendisini en ağır şekilde cezalandıracağını söyledi. Ebû Abdullah bu şartları kabul edince yıllık 360.000 dinar vergiyi her ay taksitle ödemesi şartıyla Ahvaz'ın idaresi yine ona bırakıldı. Fakat onlar Bağdat'a döndükten sonra Berîdîler bir dinar bile göndermediler. Öte yandan İbn Râik'in ordusunda bulunan Huceriyye adlı bir gruba mensup askerler Ebû Abdullah'a katıldılar. Bu duruma sinirlenen İbn Râik Ebû Abdullah'tan onları derhal yanından uzaklaştırmasını istedi. İbn Râik'in teklifini reddeden Ebû Abdullah'ın askerleri Basra'ya yürüyerek halkın da desteğiyle İbn Râik'in nâibi İbn Yezdâd'ı yendiler. İbn Râik bu gelişmeler üzerine Beckem adlı Türk kumandanını ona karşı sevketti. Beckem, Hammâl adlı kumandanın emrindeki Berîdî ordusunu mağlûp edince Ebû Abdullah ve kardeşleri yanlarına 300.000 dinar alıp Basra'ya kaçtılar, daha sonra Übülle'ye geçerek gelişmeleri oradan takip ettiler.

İbn Râik ile Berîdîler arasındaki savaşlar bir süre daha devam etti ve sonunda Ebû Abdullah Büveyhî Meliki İmâdüddevle'nin yanına Fars'a kaçarak onu Irak'ı ele geçirmeye teşvik etti (325/936-37). O da kısa bir müddet sonra Ebû Abdullah'ın iki oğlu Ebü'l-Hasan Muhammed ile Ebû Ca'fer Feyyâz'ı rehin alarak kardeşi Muizzüddevle'yi Ebû Abdullah ile beraber Irak'a gönderdi. Ahvaz'da bulundukları sırada Büveyhîler'le anlaşmazlığa düşen Ebû Abdullah, Bâsiyân'a ve oradan da Basra'ya gitti.

Berîdîler'le mücadeleye memur ettiği Beckem'in Vâsıt'a yerleşerek bütün

Irak’ı istilâ etmesinden korkan İbn Râik, Ebû Abdullah ile anlaştı. Eğer Beckem yenilirse Ebû Abdullah Vâsıt’a hâkim olacak ve yıllık 600.000 dinar vergi ödeyecekti. Bunu haber alan Beckem Berîdîler’in üzerine yürüyüp onları mağlûp ettiyse de takip etmedi ve Ebû Abdullah’a haber gönderip İbn Râik’e karşı kendisini desteklerse Vâsıt’ı ona bırakacağını bildirdi. Beckem’in veziri Ebû Ca‘fer taraflar arasında anlaşma sağladığı gibi Ebû Abdullah’ın halifeye vezir olması için de çalıştı. Halife Râdî-Billâh’ın kabulü üzerine Ebû Abdullah Ebü’l-Fütûh’un yerine vezir tayin edildi (940). Ancak bu anlaşma uzun sürmedi ve Beckem aynı yıl Vâsıt üzerine yürüyerek emîrü’l-ümerâlığa göz dikmiş olan kayınpederi Ebû Abdullah’ı vezirlikten azletti. O da Vâsıt’tan Basra’ya kaçtı.

Beckem’in Emîr Tüzün kumandasında gönderdiği kuvvetler Berîdîler’i yendi, ancak çok geçmeden Beckem’in öldürülmesi üzerine (941) Deylemliler

Berîdîlerin safına geçtiler. Halife Müttakī-Lillâh Türk askerlerine 400.000 dinar vererek onlarla birlikte Berîdîler üzerine yürüdü. İki taraf karşılaşınca Türkler’in bir kısmı Ebû Abdullah el-Berîdî’ye katıldılar, bazıları da Musul’a gittiler. Zor durumda kalan halife Bağdat’a geri döndü. Ebû Abdullah, kardeşi Ebü’l-Hüseyin ve oğlu Ebü’l-Kāsım ile Bağdat’a girdi ve törenle karşılandı (10 Haziran 941). Halifenin veziri Ebü’l-Hüseyin’i tevkif ederek Basra’ya gönderdi ve halifeden 500.000 dinar istedi. Halife Müttakī direnince Mu‘tez, Müstaîn ve Mühtedî’nin başına gelenleri hatırlatarak onu tehdit etti ve neticede istediği parayı aldı. Türkler ve Deylemliler Ebû Abdullah’ın halifeden aldığı parayı kendilerine dağıtmadığını görünce Tekinek ve Kür Tegin kumandasında isyan ettiler. Halk da onları destekleyince Ebû Abdullah aynı yıl kardeşi ve oğluyla Vâsıt’a kaçtı. Emîrü’l-ümerâ İbn Râik kısa bir süre sonra Deylemliler’in lideri Kür Tegin’i yakalatıp hapsetti ve Ebû Abdullah’ın vergileri vaktinde ödemediğini söyleyerek Vâsıt üzerine yürüdü (5 Ekim 941). Berîdîler Basra’ya kaçtılar. Ancak daha sonra taraflar arasında anlaşma sağlandı ve Vâsıt’ın ödenmeyen vergileri için Ebû Abdullah’ın 190.000 dinar, ayrıca her yıl için de 600.000 dinar vergi ödemesi kararlaştırıldı.

İbn Râik Bağdat’a döndükten sonra Emîr Tüzün’ün de içinde bulunduğu bir grup kumandan ona karşı isyan ederek Ebû Abdullah’ın yanına Vâsıt’a

gittiler. Bu katılmalarla Berîdîler çok güçlendi ve İbn Râik Berîdîler'i idare edebilmek için Ebû Abdullah'a hil'at gönderip onu vezir tayin etmeye mecbur kaldı. Ancak daha sonra Bağdat'a gelmek istediğini öğrenince kendisini azletti. Bunun üzerine Ebû Abdullah Türkler ve Deylemliler'den oluşan bir orduyu kardeşi Ebü'l-Hüseyin idaresinde Bağdat'a sevketti. Halife ile İbn Râik gerekli savunma tedbirlerini almalarına rağmen yenildiler ve Berîdîler halifelik sarayına girdiler. Halife Müttakī, oğlu Ebû Mansûr ve İbn Râik Musul'a giderek Hamdânîler'e sığındılar. Berîdîler şehri gece gündüz yağmaladılar ve yakaladıkları saray görevlilerini öldürdüler. Ebü'l-Hüseyin Kür Tegin'i hapisten çıkarıp Vâsıt'a gönderdi. Tüzün'ü şehrin doğu yakasına, Emîr Anuş Tegin'i de batı yakasına sâhibü'ş-şurta* tayin etti ve neticede Ebû Abdullah el-Berîdî ikinci defa vezirlik makamına getirildi (7 Ocak 942). Yağma ve soygunlar yüzünden halk çok büyük sıkıntılara mâruz kaldı.

İbn Râik'in öldürülmesinden (942) sonra Nâsırüddevle lakabıyla emîrü'l-ümerâ tayin edilen Hamdânî Emîri Ebû Muhammed Hasan, ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan Bağdat'ı ele geçirdi ve Berîdîler'i hem başşehirden hem de Vâsıt'tan kovdu. Fakat kendisi de bir müddet sonra isyan eden Türk Emîri Tüzün tarafından Bağdat'tan uzaklaştırıldı (943). Ebû Abdullah aynı yıl Muizzüddevle'nin ve Uman sultanının Basra'yı ele geçirmek için yaptıkları saldırıları püskürttü. Bu savaşlar ve maceraları yüzünden hazinesi boşalınca askerleri kardeşi Ebû Yûsuf'un safına geçtiler. Ebû Abdullah kardeşinden borç para istemek zorunda kaldı. Ancak kardeşinin kendisini tedbirsizlikle suçlamasına ve çok az miktarda para göndermesine içerleyerek onu bir komplo sonucu öldürttü (18 Ekim 943), fakat yaklaşık sekiz ay sonra kendisi de öldüğü için (Haziran 944) kardeşinin ölümünden fazla istifade edemedi. Yerine kardeşi Ebü'l-Hüseyin geçti, fakat kötü muamelesi sebebiyle ayaklanan askerlerden korkup Bahreyn Karmatîleri'ne sığındı. Askerler ailenin başına yeğeni Ebü'l-Kāsım'ı getirdiler. Ebü'l-Hüseyin Karmatîler'in yardımıyla yeğeni üzerine yürüdüyse de başarı sağlayamadı ve sonunda haksız yere kan dökmekten ve halka zulmetmekten yargılanıp Halife Müstekfî-Billâh'ın emriyle idam edildi (945).

Ebû Abdullah'ın adamlarından Yânis ile Deylemli bir kumandan Ebü'l-Kāsım'ı öldürmeyi kararlaştırdılar. Fakat durumu öğrenen Ebü'l-Kāsım

Yânis'i öldürterek idareye tek başına hâkim oldu. Çok geçmeden Muizzüddevle Basra'yı istilâ ederek Berîdîler'i buradan sürdü (336/947-48). Bahreyn Karmatîleri'ne sığınmak zorunda kalan Ebü'l-Kāsım ertesi yıl Muizzüddevle'den eman dileyerek Bağdat'a geldi ve kendisine o civardaki bazı köyler iktâ* edildi. Bu tarihten itibaren siyasî faaliyetlerden vazgeçen Ebü'l-Kāsım 960'ta öldü.

Tarihteki birçok örnekleri gibi merkezî otoritenin zayıf olduğu dönemlerde iktidarı ele geçiren Berîdîler, Abbâsî Devleti'ni siyasî ve iktisadî buhranlara sürüklemişlerdir. Bunlar halifelerin zaafından da faydalanarak önemli gelir kaynaklarına sahip olmuşlar ve bu sayede gittikçe güçlenerek devlete meydan okur hale gelmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhtürî, ed-Dîvân (nşr. H. Kâmil es-Sîrafî), Kahire 1978, I, 505-506; IV, 2331; Ebû Bekir es-Sûlî, Ahbârü'r-Râdî-Billâh ve'l-Müttakī-Lillâh (nşr. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 57-58, 65, 70, 86, 88-89, 101, 105, 108, 120-121, 132-135, 144-145, 196, 199, 200-206, 225-229, 240, 242, 244-247, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 340, 354; a.mlf., et-Tenbîh, s. 360; Arîb b. Sa'd, Sılatü't-Târîhi't-Taberî (Taberî, Târîh [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 120; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Bağdad 1333, I, 327-329, 339-350, 357-360, 367-385, 409-412; II, 9-25, 30-61, 79, 80, 115; Sem'ânî, Ensâb, II, 178; Muhammed b. Abdülmelik elHemedânî, Tekmiletü Târîhi't-Taberî (Taberî, Târîh [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 267, 269, 271, 276, 281, 285-286, 318-319, 327, 342, 348, 349, 391; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 184-186, 219, 238, 248-249, 306-307, 340-344, 360-362, 371-375, 407-411, ayrıca bk. İndeks; İbnü't-Tıktakā, el-Fahrî, s. 284-285; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 432-436; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 262, 271, 273, 275, 280, 295, 297; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâʾ, s. 394-396; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 337, 383, 402, 491; K. V. Zetterstéen, "Beckem", İA, II, 432-433; a.mlf., "İbn Râ'ik", a.e., V/2, s. 777-778; a.mlf., "Müttakî", a.e., VIII, 865; "Berîdî",

a.e., II, 549-550; M. Canard, “al-Badjkam”, EI² (İng.), I, 866-867; D. Sourdel, “al-Barīdī”, a.e., I, 1046-1047.

Abdülkerim Özaydın

BERÎDŞÂHÎLER

1492-1619 yılları arasında Hindistan’da Dekken bölgesinin güneyinde hüküm süren Türk-İslâm hânedanı.

Hânedanın kurucusu Emîr Kāsım Kafkas Türkleri’nden olup gençlik yıllarında Behmenî Şahı III. Muhammed’in (1463-1482) hizmetine girmiş, onun sarayında berîd*-i memâlik mevkiine kadar yükselmiş ve hânedana da bu görevi dolayısıyla Berîdşâhîler denilmiştir. Emîr Kāsım, Mahmud Şah’ın saltanatı sırasında (1482-1518) önce kûtvâl*, Nizâmülmülk Melik Hasan’ın vefatından sonra da başvezir (emîr-i cümle) tayin edilmiştir. Behmenîler’in zayıflaması üzerine ülke toprakları parçalanmış, Bîcâpûr’da Âdilşâhîler, Ahmednagar’da Nizamşâhîler, Berâr’da İmâdşâhîler, Golkonda’da Kutubşâhîler ve bir müddet sonra Bîder’de Berîdşâhîler bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir (1492). Emîr Kāsım’ın ölümü üzerine, yerine “Dekken tilkisi” diye şöhret bulan oğlu Emîr Berîd geçti (1504-1543). Emîr Berîd’in zamanında Behmenîler’den

III. Ahmed, Alâeddin, Veliyyullah ve Kelîmullah onun vesâyeti altında sadece ismen hükümdar idiler. Emîr Berîd edebiyat, sanat ve mimariye ilgi duyan bir şahsiyetti. Başşehirde Rengîn Mahal’i inşa ettiren de odur. Berîdşâhîler Vicayanagar racaları ve diğer bazı komşularıyla sürekli mücadele ettiler. Son Berîdşâhî Sultanı III. Emîr Berîd Şah (1609-1619) Âdilşâhîler’in hücumuna mâruz kaldı. II. İbrâhim Şah 1619’da Berîdşâhîler’i mağlûp ederek Bîder’i topraklarına kattı. Böylece Berîdşâhîler hânedanı sona erdi.

Berîdşâhîler Behmenî sanat ve mimarisini devam ettirdiler. Onların döneminde Maysor’un önde gelen şehri olan Bîder Rengîn Mahal, Taht Mahal, Terkeş Mahal ve Kâli (Kara) Mescid gibi binalarla süslenmiştir. Emîr Kāsım, Emîr Berîd, Ali Berîd ve İbrâhim’e ait türbeler de Bîder’in meşhur yapıları arasında sayılabilir. Ünlü Behmenî Veziri Mahmud Gâvân’ın öğretime açtırdığı medrese Berîdşâhîler zamanında da eski hüviyetini korumuştur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Scott, Ferishta's History of Deccan, Shrewsbury 1794; J. S. King, History of the Bahmanī Dynasty, London 1900, s. 122 vd.; T. W. Haig, Historic Landmarks of the Deccan, Allahabad 1907, s. 95-104; a.mlf., Turks and Afghans, Delhi 1965, s. 426-430, 433, 466, 635, 637; Zambaur, Manuel, s. 298; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 465; G. Yazdani, Bīdar: Its History and Monuments, Oxford 1947, s. 149-151, 160-161, 196-197; H. K. Sherwani, The Bahmanīs of Deccan, Haydarabad 1953; a.mlf., "The Bahmanīs of Muhammed Abad-Bīdar", A Comprehensive History of India, New Delhi 1982, V, 1002-1003; a.mlf., "The Bahmanīs Kingdom", a.e., V, 1007; a.mlf. - J. Burton-Page, "Bahmanīs", EI² (İng.), I, 925; a.mlf.ler, "Barīd Shâhīs", a.e., I, 1047-1048; a.mlf.ler, "Bīdar", a.e., I, 1199-1201; a.mlf.ler, "Berîd Şâhî", UDMİ, IV, 480-482; S. Lane Pool, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966, s. 321; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, Delhi 1970, s. 269-270, 282-284; "Berîd-şâhî", İA, II, 550; R. M. Eaton, "Barīdsāhī", EIr., III, 798-799.

Enver Konukçu

BERÎDÜ’s-SAÂDE

(بريد السعادة)

Muhammed b. Gāzî el-Malatyevî’nin Anadolu Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus (1211-1220) adına yazdığı nasihatnâme türünde eseri.

(bk. MUHAMMED b. GAZÎ)

el-BERÎKATÜ’l-MAHMÛDİYYE

(البريقة المحموديّة)

Birgivî’nin et-Tarîkatü’l-Muhammediyye adlı eserine Ebû Saîd el-Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) yazdığı şerh.

(bk. et-TARÎKATÜ’lMUHAMMEDİYYE)

BERÎRE

(بريرة)

(ö. 60/680 [?])

Hz. Âişe’nin âzatlı câriyesi, sahâbî.

Utbe b. Ebû Leheb’in veya ensardan birinin câriyesi idi. Bedelini dokuz yılda ödeyerek hürriyetini satın almak üzere efendisiyle bir anlaşma yapmıştı. Ara sıra hizmetinde bulunduğu Hz. Âişe’ye kendisini satın almasını teklif etti. Fakat sahiplerinin, velâyet* hakkı kendilerinde kalmak şartıyla bu satışa razı olacaklarını söylemeleri üzerine Hz. Âişe onu satın almaktan vazgeçti. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber velâyet hakkının parayı ödeyip köleyi âzat edene ait olduğunu, bu konuda ileri sürülen şartın bir değer taşımadığını söyleyince Hz. Âişe bedelini ödeyerek Berîre’yi satın aldı ve daha sonra da hürriyetine kavuşturdu. Ancak Berîre onun hizmetinde kalmakta devam etti.

Âzat edilmeden önce Mugīs b. Cahş adında bir siyahînin hanımı olan Berîre, hürriyetine kavuştuktan sonra evliliğini sürdürüp sürdürmeme konusunda dinî bakımdan tamamen serbest olduğunu öğrenince kocasından ayrılmayı tercih etti. Bu ayrılığa dayanamayan Mugīs’in Medine sokaklarında ağlayarak dolaşması ve Hz. Peygamber’e kendilerini yeniden birleştirmesi için yalvarması üzerine Resûlullah Berîre’yi evliliğinin devamı konusunda ikna etmeye çalıştı. Fakat o Hz. Peygamber’in bu arzusunun bir emir olup olmadığını öğrenmek istedi. Onun kendisini buna zorlamadığını, sadece arabuluculuk yaptığını anlayınca da kararında ısrar etti.

Berîre âzat edildiğinde kocası Mugīs’in hür mü, yoksa köle mi olduğu ihtilâflıdır. Medineli ve Mekkeli râviler onun köle olduğunu belirtirken

Iraklılar hür olduğunu nakletmişlerdir.

Hicretin 9 veya 10. yılında meydana gelen bu hadiseden ahlâkî ve hukukî bakımdan 300 kadar mesele elde edildiği söylenmiştir. Taberî ve İbn Huzeyme bu konuda birer eser kaleme almışlar (Süyûtî, V, 164), İbn Hacer de Fethu'l-bârî'de (IX, 320-326) elde edilen hükümleri özetlemiştir. Bu meselelerin en önemlileri şunlardır: 1. Velâyet hakkı, bedelini ödeyip köleyi âzat edene aittir. 2. Âzat edilen kadın köle (câriye), kocasından ayrılıp ayrılmama konusunda serbesttir. 3. Hürriyetine kavuşan kadın köleler eşlerinden ayrıldıkları takdirde hür kadınlarınki kadar iddet bekleyeceklerdir. 4. Berîre kendisine sadaka olarak verilen bir miktar etten Hz. Âişe'ye hediye etmiş, bu etten yemek isteyen Hz. Peygamber'e -sadaka kabul etmediği dikkate alınarak-etin mahiyeti hatırlatılınca Berîre'ye sadaka olan bir şeyin kendilerine hediye sayılacağını söylemiş, bundan da birine sadaka olarak verilen herhangi bir şeyin o kimse tarafından peygambere hediye edilebileceği sonucu çıkarılmıştır.

Halife olmadan önce ileri derecedeki dindarlığı ile tanınan Abdülmelik b. Mervân Berîre ile zaman zaman sohbet ederdi. Berîre onda gördüğü bazı kabiliyetler

sebebiyle ileride halife olabileceğini kendisine hatırlatarak kan dökmemesini tavsiye etmiş ve Hz. Peygamber'in, "Kişi cennet kapısına kadar getirilip cennet kendisine gösterildikten sonra bile, haksız yere bir müslüman kardeşinin bir şişe kanını akıttığı için gerisin geri çevrilir" dediğini söylemiş ve onu uyarmıştı.

Zehebî onun ifk* hadisesinde şahitliğine başvurulan Berîre olmadığını söylemektedir.

Bir rivayeti Nesâî'nin es-Sünen'inde yer alan Berîre'nin Yezîd b. Muâviye dönemine kadar (60-64/680-683) yaşadığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “berîre” md.; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VIII, 256-261; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 249-250; Süheylî, er-Ravzü’l-ünüf, VI, 439; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VII, 39; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 297-304; Safedî, el-Vâfî, X, 125-126; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, Beyrut 1967, VII, 298; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 251-252; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 403; a.mlf., Fethu’l-bârî, Kahire 1407/1987, VIII, 325; IX, 320-326; Süyûtî, Şerhu Süneni’n-Nesâʾî (Sünen içinde), Kahire 1348/1960, V, 164; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1295, I, 121-122; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 129; J. Robson, “Barīra”, EI² (Fr.), I, 1080.

Emin Âşıkkutlu

BERKA

(برقة)

Libya'da eski bir şehir ve bölge.

Cebeliahdar dağlarından Akdeniz'e doğru dik yamaçlarla inen Berka bölgesi bir yarımada şeklindedir. Batısında Büyük Sirte körfezi bulunur; üç taraftan deniz rüzgârlarına açık olması ve bol yağmur alması sebebiyle verimli bir araziye sahiptir. Yıllık yağış miktarı 350-500 mm. civarındadır. Bu yağmurlar birçok su kaynağını besler ve deniz kıyısı ile dağlar arasında kalan kademeli yüksek ovaları sular. Cebeliahdar (yeşil dağlar) denilen dağlar gerçekten yeşil bir bitki örtüsü ile kaplıdır. Ancak bu dağların tepesinden (868 m.) güney tarafına doğru inildikçe yağmurlar kesilir, bitki örtüsü zayıflar ve nihayet çöle girilir. Güney tarafta geniş Sahra hinterlandına sahip bulunan Berka, Kufra vahasını da içine alarak toplam 855.400 km²'lik bir sahayı kaplar. Ancak Libya yüzölçümünün (1.759.500 km²) hemen hemen yarısını içine alan topraklarıyla bu bölge sadece 291.350 kişilik bir nüfusu barındırır. Ilıman bir iklime sahip olan Berka'da sıcaklık ortalamaları kışın 13, yazın 26 derece civarındadır. Bölgede tarım ve hayvancılık da önemli yer tutar ve keçi boynuzu, incir, zeytin üretilir. Bölgenin merkezi olan batıdaki Bingazi ile doğudaki Derne en önemli şehirlerdir. Bingazi'nin 55 km. güneydoğusunda ve Derne'nin 60 km. güneyinde çöl başlar.

Bu bölge önceleri, milâttan önce VIIV. yüzyıllar arasında Grekler tarafından kurulan beş koloniden dolayı Pentapolis (Gr. “beş şehir”), daha sonra ise en kuzeydeki Cyrene'den (Şahat) kaynaklanan Cyrenaica adıyla anılmıştır; bölgeye Batı'da bugün de Cyrenaique, Cirenaica denilmektedir. Halen yerinde Merc şehrinin bulunduğu eski Barkè (Berka) ve bütün Cyrenaica bölgesi İslâm fethinden önce İskenderiye'ye, o da diğer Kuzey Afrika

bölgeleri gibi Bizans İmparatorluğu'na bağlı idi. Hz. Ömer devrinde İskenderiye'yi 21 yılı Şevval ayının (Eylül 642) sonlarına doğru fetheden İslâm orduları kumandanı Amr b. Âs, Kuzey Afrika kıyıları boyunca batıya doğru fetihlerini genişletmek ve İslâm'ı yaymak gayesiyle Berka'ya yöneldi. Böylece önceleri Dımaşk ve Mısır'ı hedef alan İslâm fetihleri Kuzey Afrika'ya dönmüş ve sırasıyla Berka, İfrîkıyye, Mağrib (Tunus, Cezayir, Fas) bölgelerine ve oradan da Avrupa'da Endülüs'e ve Güney Fransa'ya ulaşmıştır. Amr b. Âs Mısır'ın fethini tamamlamadan önce keşif için Ukbe b. Nâfi'i Berka taraflarına yollamıştı. Ordusu ile Berka'ya geldiğinde ise bura halkına barış yapmak üzere haber gönderdi, onlar da teklifi kabul ederek İslâm ordusuyla savaşmadılar. Yapılan anlaşmada Berka'nın her yıl cizye olarak 13.000 dinar ödemesi kararlaştırıldı ve Berkalılar bu cizyeyi kendilerine bir vergi toplayıcısı gönderilmeden düzenli olarak Mısır valisine gönderdiler. Belâzürî Vâkıdî'den naklen Amr b. Âs'ın, "Hicaz'da mal ve mülküm olsaydı dahi Berka'ya yerleşirdim; zira ondan daha huzurlu ve daha sakin bir yer bilmiyorum" dediğini yazmaktadır (Fütûh, s. 322). Berka'da yaşayan halk, devamlı şekilde vahalar arasında dolaşan Berberîler'den oluşuyordu ve en önemli kabileleri Lüvâte, Hüvâre, Nefûse ve Evrebe idi. Berka'yı fetheden müslümanlar şehrin surlarını yıktılar. Müslümanlar sayıca az olduklarından, çok süratli gelişen ve yayılan ilk fetihlerde her kaleye muhafız bırakmak imkânı bulamadıkları için şehirlerin surlarını yıkarak halkını tekrar savunmaya geçmekten mahrum bırakma yolunu seçmişlerdir. İslâm sınırları içine katıldıktan sonra Berka'nın idaresi ashaptan Ruveyfa' b. Sâbit'e verildi. İlkçağ'dan beri Nil'den batıya doğru giden ve Ortaçağ'da Haçlılar'la istilâ ordularının da kullandıkları kervan yolları sayesinde Sahrâ vadileriyle temasta bulunan Berka, dört asırlık bir süre zarfında yüksek sayılabilecek bir refah seviyesine erişti. Bu arada yerli Berberîler de Araplar'la karıştı.

XI. yüzyılda Mısır'dan gelerek Kuzey Afrika'ya yayılan Hilâlî istilâsı yüzünden Berka tamamıyla harap oldu; İbn Haldûn'un zamanında (XIV. yüzyıl) köyler dahi tamamen yıkılmıştı. Göçebe halk geçimini arpa ekerek temin ediyordu. Sonradan burada Merc adlı bir köy kuruldu. Tarih boyunca Mısır'a bağımlı olduğu görülen Berka bölgesi, Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethinden sonra bu idareye bağlandı ve 1711-1835 yılları arasında Trablusgarp'ta hüküm süren Türk asıllı Karamanlı ailesine mensup valilere tâbi oldu. 1840'ta Osmanlılar Merc köyünün yanındaki bir tepe

üzerine kale inşa ettiler ve Merc'i Bingazi mutasarrıflığına bağlı bir kaza olarak teşkilâtlandırdılar. Kasaba kalenin bulunduğu tepenin eteğinde 30x12 km. ebadındaki bir çukur bölgede denizden 285 m. yükseklikte yer alıyordu ve nüfusu XX. yüzyılın başlarında, buradaki Osmanlı garnizonu da dahil olmak üzere 1000 kişiyi geçmiyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Berka bölgesi büyük Senûsî hareketinin etkisi altında kaldı. 1897'de bölgeye gelen Girit müslümanları eski Apollonia'nın bulunduğu yerde Sûsa Limanı'nı (Mersâ Sûsa) kurdular.

İtalyanlar, 1911'de Bingazi ve Trablus'u işgal ettikleri günden 1931 yılı sonuna kadar bedevîler ve Senûsîler'le devamlı mücadele içinde olmuşlardır. 29 Eylül 1911'de Osmanlılar'a karşı savaş ilân eden İtalya 3 Ekim'de Trablusgarp'a asker çıkardı. Balkanlar'daki karışıklıklarla meşgul bulunan Osmanlı Devleti Kuzey Afrika topraklarında etkili olamıyordu. Ancak buralardaki direniş İtalya'nın düşündüğünden farklı çıktı ve İtalyanlar, sahillerden içeri çekilen Binbaşı Enver (Paşa) ve Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk) kumandasındaki Türkler'le onlara katılan Libyalılar karşısında çok zorlandılar. Balkan savaşlarının başlaması üzerine 18 Ekim 1912'de Trablusgarp'a muhtariyet verilmesi şartıyla Uşi'de yapılan Osmanlı-İtalyan antlaşması gerçekte bölge halkını bağlamadı; Libyalılar'la İtalyan kuvvetleri arasındaki mücadele sürüp gitti. 20 Nisan 1913'te Merc kasabası İtalyanlar tarafından işgal edildi ve diğer şehirler gibi 1942 yılına kadar onların idaresinde kaldı.

Berka bölgesinde hâkim bir güç olan Senûsîler, Uşi Antlaşması'ndan sonra Trablus ve Bingazi yöresine nâib-i saltanat olarak tayin edilen Seyyid Ahmed eş-Şerîf'in idaresinde İtalyanlar'a karşı mücadelelerini sürdürdüler. Seyyid Ahmed'in kardeşi Seyyid Safiyyüddin es-Senûsî özellikle Sirte bölgesinde başarılı oldu. Balkan Savaşı dolayısıyla bölgeye yaptığı yardımlara ara veren Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine tekrar devreye girdi ve Nuri Paşa ile Abdurrahman Azzam'ı Berka'da mücadelesini sürdüren Senûsîler'in yardımına gönderdi. Seyyid Ahmed eş-Şerîf Berka'nın emirliğini Seyyid Muhammed İdrîs'e verdi. I. Dünya Savaşı sonunda Sevr Antlaşması'yla Osmanlı Devleti'nin Trablus ve Bingazi'deki bütün haklarından vazgeçmesi üzerine Libyalılar tamamen yalnız kaldılar ve İtalyanlar 1922'de faşist idarenin iş başına gelmesiyle Berka'da tutumlarını sertleştirdiler. Berka Emîri Muhammed İdrîs'i temsil

eden Ömer el-Muhtâr İtalyanlar'ın zulüm derecesine varan muamelelerine karşı mücadelesine devam etti. Kesin sonuca ulaşamayan İtalyanlar Senûsî merkezlerinden Cağbûb ve Câlû'yu 1927'de işgal ettiler; 1931 yılına kadar mücadelelerini sürdüren Ömer el-Muhtâr yakalanarak idam edildi.

İtalyanlar ilk olarak Merc'e yerleşmişler, daha sonra Cebeliahdar'a doğru yayılmaya başlamışlardır. Bu arada bölgede 1934-1939 yılları arasında on iki yeni yerleşim merkezi kurulmuştur. 9 Ocak 1939'da tekrar Cyrenaica adı verilen Berka bölgesi Trablus gibi İtalyan toprakları ile birleştirildi. Bundan sonra İtalyanlar bölgede tarım faaliyetlerini geliştirdiler ve zeytin ile şaraplık üzüm yetiştiriciliğine ağırlık verdiler. Yaptıkları modern faaliyetlerin başlıcası, Bingazi ile Merc ve Sulûk (164 km.) arasında işletmeye konulan demiryoludur. Batıda ve kuzeyde geniş yolların açılması hem bölgeye medeniyet getirmede yardımcı oldu, hem de sömürge kuvvetlerinin içerilere nüfuzunu kolaylaştırdı. Cebeliahdar köylerine su, yol, hastahane, postahane gibi hizmetler götürüldü. II. Dünya Savaşı sırasında İtalyanlar bölgeyi İngilizler'e karşı savunamadılar; nihayet İngiliz ordusu Kasım-Aralık 1942'de bölgeye yerleşti ve böylece İngiliz askerî idaresi başladı. İngilizler'in bölgedeki idaresi daha değişik bir yönde gelişti. Senûsîler'in lideri Muhammed İdrîs el-Mehdî Berka'ya emîr tayin edildi ve 1951'de de Libya Federal Birliği'nin başına geçerek kral oldu (I. İdrîs). O devirde Libya Federal Birliği'nin sınırları içine Berka (Cyrenaica), Trablus ve Fizan giriyordu. Kısa sürede İtalyanlar'ın başlattığı ziraî faaliyetler son buldu ve az miktarda üretilen arpa dışında üretim hemen hemen durdu. Bingazi'de kurulmuş olan balık konserve fabrikaları, üzümden meşrubat imal etme ve ayakkabıcılık tesisleri dışında bir sanayi görülmedi. Bölgeden dışarıya yapılan ihracat sadece koyun, yün, deri ve benzeri şeylerle sınırlı kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Âmir), s. 229; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 321-323; Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Magrib fî zikri bilâdi İfrîkıyye ve'l-Magrib, Cezayir 1911, s. 11; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 8; Aziz

Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I, 5; II, 256; Hüseyin Mü'nis, Fethu'l-Arab li'l-Magrib, Kahire 1947, s. 50-56; N. A. Ziadeh, Barka, Beyrut 1950; Tahir Ahmed ez-Zâvî, Târîhu'l-fethi'l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 39-44; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1980, s. 309-313, 377 vd.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'ddevleti'l-Arabiyye, İskenderiye, ts. (Müessesetü Şebâbi'l-câmia), s. 221-222; a.mlf., Târîhu'l-Magrib fi'l-ʿasri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 55, 532-534; The Middle East and North Africa, London 1985, s. 584-585; Mv.M (Mülhak), IV, 229; G. Yver, "Berka", İA, II, 550-552; J. Despois, "Barka", EI² (İng.), I, 1048-1050.

Mustafa L. Bilge

BERKANÎ

البرقاني

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkanî (ö. 425/1034)

Hadis ve fıkıh âlimi.

336'da (948) Hârizm'e bağlı Berkan kasabasında doğdu. Küçük yaşta yörenin âlimlerinden ders alarak tahsil hayatına başladı. Önceleri daha çok fıkıh ilmine ilgi duydu. Daha sonra büyük bir hevesle hadis ilmine yöneldi. Bağdat, Cürcân, Herat, İsferâyin, Nîsâbur, Merv, Dımaşk ve Mısır gibi ilim ve kültür merkezlerine giderek Dârekutnî, Ebû Alî es-Savvâf, Ebû Bekir el-Katîî, Ebû Bekir el-İsmâilî vb. muhaddislerden hadis okuduktan sonra Bağdat'a yerleşti ve burada hadis dersleri vermeye başladı. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Abdullah es-Sûrî, Ebû Bekir el-Beyhakī, Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi tanınmış muhaddisler talebeleri arasında yer aldılar.

Berkanî'nin, gönlündeki Allah sevgisine gölge düşürmesinden endişe ederek, hadis ilmine karşı beslediği aşırı sevgiden kurtulmak maksadıyla kendisi için Allah'a dua edilmesini istediği rivayet edilir. Aynı zamanda iyi bir fıkıh ve dil bilgini olan Berkanî'nin güvenilir kişiliği, kuvvetli hâfızası, kıvrak zekâsı, hadis tahammül*ü ve edâ*sında gösterdiği titizlik ve ciddiyetten övgü ile bahsedilmektedir. İleri gelen talebelerinden Hatîb el-Bağdâdî ondan daha güvenilir bir hadis âlimi görmediğini, Ebü'l-Velîd el-Bâcî de sika ve hâfız olduğunu söylemektedir.

Berkanî, takvâsı ve ibadete düşkünlüğü ile de meşhurdur. Vefatından birkaç gün önce yaklaşmakta olan haram aylar*dan recebde ölmesi için Allah'a dua etti. Duası kabul edilmiş olmalı ki 425 Recebinin ilk günü (22 Mayıs 1034) Bağdat'ta vefat etti ve kalabalık bir cemaatin iştirakiyle Mansûr Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra cami civarındaki mezarlığa defnedildi.

Eserleri. 1. el-Müsned. Müsnedü'l-Hârizmî diye de anılan eser Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim'deki hadisleri ihtiva etmesi sebebiyle el-Cem' beyne'ssahîhayn* nevine girmektedir. Bilinen yegâne nüshası Haydarâbâd'da Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hadis,

nr. 595). 2. et-Tahrîc li-sahîhi'l-hadîs. Eserin 10 varak hacmindeki bir nüshası İrlanda'nın Dublin şehrindeki Ch. Beatty Kütüphanesi'ndedir (nr. 3890). 3. Suâlâtü Ebî Bekir el-Berkanî ve cevâbâtü'd-Dârekutnî. Cüzʾ fîhi suʾâlâtü Ebî Bekir el-Berkanî diye de anılan bu risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 624/12, vr. 104ª-106ª). Bu eser üzerine yazılan Taʿlîk ʿalâ suʾâlâti'l-Berkanî li'd-Dârekutnî adlı bir risâle de aynı mecmuanın içinde yer almaktadır (nr. 624/10, vr. 1116-1119).

Berkanî bu eserleri yanında meşhur muhaddislerin rivayet ettikleri hadisleri de ayrı ayrı derlemiştir. Hadislerini derlediği belli başlı muhaddisler şunlardır: Süfyân es-Sevrî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu'be b. Haccâc, Ubeydullah b. Ömer, Abdülmelik b. Umeyr, Beyân b. Bişr, Matar el-Verrâk. Mis'ar b. Kidâm'ın hadislerini derlemeye çalıştığı sırada vefat etmiştir. Fıkıh ilmi sahasında eser verdiği de söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 373-376; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 156-157; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 387; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 140; Zehebî, el-İber, III, 156; a.mlf., el-Müştebeh, I, 66; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 1074-1075; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâ, XVII, 464-468; Safedî, el-Vâfî, VII, 331; Sübkî, Tabakāt, IV, 4748; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 231-232; Keşfü'z-zunûn, I, 600; II, 1682; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 228; Sezgin, GAS, I, 229; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 495-498.

Emin Âşıkkutlu

BERKE HAN

(ö. 665/1266)

Altın Orda Hanı (1256-1266).

Cengiz Han'ın torunu, Cuci Han'ın oğlu, Batu Han'ın kardeşi, Sertak ile Ulakçı hanların da halefidir. Kaynaklarda adı Berke, Berkâ ve Berkây, bazan da Berke Oğul şeklinde geçer. Gençliği hakkında çok az bilgi vardır. 1246 ve 1251 yıllarında amcası Ügedey'in oğlu Güyük ile öbür amcası Tuluy'un oğlu Mengü'nün tahta geçişlerindeki kurultayda yer aldı ve gayretleriyle bazı iç çekişmeleri önledi. Büyük bir ihtimalle Müslümanlığı hükümdar olmadan önce Hârizm'de bulunduğu sıralarda kabul etmiştir. Sertak ve Ulakçı'nın kısa saltanatlarından sonra 1256 yılı sonunda Altın Orda tahtına geçti.

Saltanatının ilk yıllarında batıda Galiçya'da ayaklanan Kral Daniel'in isyanı bastırılarak yeni inşa edilen kaleler yıktırıldı. Ardından Litvanya ve Polonya'nın istilâsına başlanarak Saint Domierz Kalesi tahrip edildi, Krakov Kalesi ile bazı kaleler ele geçirildi. Bu durum karşısında Kral Utangaç Boleslas Macaristan'a iltica etmek zorunda kaldı. Diğer taraftan Rus Knezliği ile mevcut olan dostluk, vergi meselesinden dolayı meydana gelen ayaklanmalar sebebiyle bozuldu. 1259'da Novgorad Rostof, Suzdal ve Yaroslav gibi şehirlerdeki isyanlar derhal bastırıldı. Knez Yaroslav oğlu Aleksandr Berke Han'ın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı.

Berke Han, Bizans'a sığınmış olan Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus'un İmparator Mikhail VIII. Palaiologos'un emriyle Enez Kalesi'ne kapatılması üzerine bu devlete karşı da harekete geçti. İmparatorun bizzat kumanda ettiği kuvvetler, Bulgar Çarı Teş'in de yardımıyla bozguna uğratıldı. Cuci ailesinden Nogay, İzzeddin ve ailesini kurtarıp Berke'ye gönderdi. Burada izzet ve ikram gören İzzeddin Orbay Hatun'la evlendirildi. Solhad ile Suğdak'ın gelirleri kendisine tahsis edildi. Ceneviz kaynaklarında belirtildiğine göre İzzeddin'e Kefe'de bir de saray verilmişti. Altın Orda tehdidine karşı Bizans evlilik yolu ile Berke Han'a yaklaşmak istedi, saraya

mensup Prenses Euphrosyne'yi zengin hediyelerle Nogay'a vererek akrabalık kurdu.

Berke'yi yakından ilgilendiren asıl siyasî konu İlhanlılar idi. 1256'ya kadar büyük han adına birlikte hareket eden iki devlet, Hülâgû'nun Berke Han'a karşı cephe almasıyla rekabet içine girdi. Berke Han İlhanlılar'a karşı siyasî dengeyi sağlamak için Memlük Sultanı Zâhir Rükneddin Baybars'a elçi göndererek İslâm ülkelerini istilâ ve halka zulmeden Hülâgû'ya karşı birlikte mücadele etmeyi teklif etti ve savaşı kazanırlarsa onun elindeki bütün toprakları alıp kendisine vereceğini bildirdi.

İlhanlılar'ın Azerbaycan'ı istilâ ederek sınırı Derbent'ten geçirmeleri ve topraklarındaki Altın Ordalı tüccarları öldürmeleri tarafları savaşa sürükledi. 1263'te meydana gelen savaşta Hülâgû ağır bir bozguna uğradı. Bu haber İslâm dünyasında büyük bir sevinç yarattı. Berke savaş alanında pek çok kişinin öldüğünü öğrenince, "Allah, Moğollar'ı Moğollar'ın kılıcı ile öldüren Hülâgû'yu utandırsın" diyerek üzüntüsünü belirtmiştir.

Hülâgû'nun 1265'te ölümü üzerine yerine geçen Abaka Han da Berke'ye karşı aynı siyaseti devam ettirdi. Aynı yıl Kür nehri sahilinde İlhanlılar ile Altın Orda kuvvetleri karşı karşıya geldiler. Irmağın her iki tarafındaki kuvvetler bir müddet savaş nizamında beklediler. Berke Tiflis tarafına giderek nehri geçtikten sonra İlhanlılar'a saldırmayı düşünüyordu. Ancak ömrü buna yetmedi; 1266'da vefat etti. Berke'nin cenazesi töre gereğince başşehir Saray'a götürüldü ve burada toprağa verildi. Oğlu olmadığı için yerine Batu'nun torunu Mengü Timur han ilân edildi.

Tarihe ilk müslüman Altın Orda hükümdarı olarak geçen Berke Han, İslâmiyet'i daha yeğenleri zamanında kabul etmiş ve Sertak Han ile de bu yüzden anlaşmazlığa düşmüştü. İslâmiyet'i kabulünde Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddin Bâharzî'nin büyük rolü olmuştu. Saray şehrinin kurulmasından sonra Türkistan'la ticarî münasebetler artmış ve bunun sonucu İslâmiyet süratle yayılmıştır. Cüzcânî ve Cüveynî'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre Berke yasa ve şeriatı birlikte uygulamış, her iki sistemin ruhuna bütün samimiyetiyle bağlı kalmıştır. Kur'ân-ı Kerîm öğretmek üzere okullar açtırmış, Saray'da imam ve müezzinler bulundurmuş ve âlimleri himaye etmiştir.

Berke Han zamanında en parlak devrini yaşayan Altın Orda Moğolistan'daki büyük kağanlıktan ayrılmış ve tamamen bağımsız bir devlet olmuştur. Onun kendi adına sikke bastırması da bunu göstermektedir.

Berke'nin Saray (Sarây-ı Berke) adıyla İdil nehri kıyısındaki büyük bir düzlükte inşa ettirdiği şehir kısa zamanda bir ticaret merkezi haline gelmiştir. İbn Battûta ve birçok Batılı seyyah bu şehirden övgüyle söz etmişlerdir. Sarây-ı Berke'nin yeri bugün tam olarak tesbit edilememiştir. Tzarev veya Selitrennoye Selitrenniy Gorodok'ta harabeleri meydana çıkarmak için çalışmalar yapılmıştır. Bazı maddî kültür kalıntıları ise Leningrad Müzesi'nde sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1343 hş., II, 213-218; Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, I, 184, 249; II, 548, 563, 573, 594; Reşîdüddin, Câmiuʿ t-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 625-632; II, 731-734, 736, 744; Hamdullah Müstevfî, Târîh-i Güzîde, Tahran 1364 hş., s. 478, 585, 590; İbn Battûta, Voyages, IV, 447; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 234, 238-239, 242, 247, 249; Makrîzî, Histoire des Sultan Mamlouks de l'Egypte (trc. M. E. Quatremère), Paris 1842, I/1, s. 213 vd.; Pakhymeres, Histoire de Constantinople (nşr. Cousin), Paris 1685, VI, 107, 136-142; W. F. Tiesenhausen, Altın Orda Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, I, 115; II, 6, 379, 507; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khans", CHIr., V, 352-354, 356; R. Grousset, The Empire of the Steppes (trc. N. Walferd), New Jersey 1970, s. 394-400; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 128-130, 134, 152, 342-343; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 54-59; a.mlf., "Cuci Ulusu ve Ak-Orda (Altın-Orda) Gök-Orda Hanlıkları", TED, I (1970), s. 103-120; A. Y.

Yakubovskiy, Altınordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, s. 56-65, 73, 100, 109, 121-122, 144-145, 224; Fâyid Hammâd Âşûr, el-ʿAlâkatü's-siyâsiyye beyne'l-Memâlîk ve'l-Mogul, Kahire 1976, s. 81-83; W. Barthold, "Berke", İA, II, 553-555; a.mlf., "Saray", İA, X, 206-207; a.mlf. - J. A. Boyle, "Berke", EI² (İng.), I, 1187-1188; a.mlf.ler, "Berke Hân", UDMİ, IV, 433-435.

Enver Konukçu

BERKES, Niyazi

(ö. 1908-1988)

Türk sosyologu.

21 Ekim 1908'de Lefkoşe'de doğdu. Kıbrıslı Hüseyin Hüsnü Bey ve Dervişe Hanım'ın ikiz oğlundan biridir. İlk ve orta tahsilini doğduğu yerde tamamladıktan sonra İstanbul'a gitti. 1928'de İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi. 1928-1931 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde felsefe ve sosyoloji öğrenimi gördü. Mezuniyetinin ardından bir süre Ankara Maarif Cemiyeti Ortaokulu ile Halkevi Kütüphanesi müdürlüklerinde bulundu. 1935 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sosyoloji asistanı oldu. Aynı yıl Amerika'ya giderek Chicago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans üstü araştırmalarında bulundu. 1939'da yurda dönünce Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sosyoloji doçenti oldu. Bir yandan akademik neşirlerini sürdüren Berkes bir yandan da Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu gibi sol eğilimli yazarlarla ideolojik muhtevalı dergilerin yayımlanmasına katkıda bulundu. 1945 yılında vekâlet emrine alındı. Ardından Danıştay kararıyla görevine iade edildiyse de dersleri dekanlıkça tatil edildi. Hakkında görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle açılan davayı kazanmasına rağmen kadro dışı bırakıldı ve görevinden ayrılmak zorunda kaldı. 1952'de Kanada Mc Gill Üniversitesi Lisans Üstü Araştırmalar Fakültesi'nde sosyoloji profesörü oldu; 31 Ağustos 1975'te de milletlerarası "emeritus profesör" unvanını aldı. Emekli olduktan sonra İngiltere'ye yerleşti ve 18 Aralık 1988'de küçük bir sahil kasabası olan Hythe'de öldü (bk. Coşkun, s. 53).

Berkes'in fikrî çalışmalarına yön veren temel problem Türkiye'nin çağdaşlaşması konusu olmuştur. The Development of Secularism in Turkey (Montreal 1964) adlı başlıca eseri bu çalışmaların sonunda ulaştığı neticelerin bir ifadesidir; kitap Türkiye'de Çağdaşlaşma adıyla bizzat yazarı tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Cumhuriyet'in 50. yılına armağan edilmiştir (Ankara 1975; İstanbul 1978).

Niyazi Berkes'in bütün araştırmalarının odaklaştığı alan, Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün Türk tarihi içindeki yeri ve öneminin ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla o Cumhuriyet'in devlet düzeni, ekonomik yapısı ile Türk insanına hâkim olan mânevî âmillerin, inançların ve törenin anlaşılabilmesi için tarihî kopukluğun ortadan kaldırılması gerektiğine inanır. Berkes bu sebeple çalışmalarını, Osmanlı tarihinin siyasî, ekonomik ve sosyal alanlarda yaşadığı gelişmeleri göz önüne alarak Türkiye'nin 200 yıllık temel meselesi olan Batılılaşma üzerinde yoğunlaştırdı. Ona göre Türkiye için Batılılaşma, birbiriyle karşılıklı etkileşim halinde bulunan üç temel unsurun, yani laikleşme, çağdaşlaşma ve milliyetçiliğin ulaştığı nihaî bir terkiptir. Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma'da politik toplumun din-devlet ilişkisini laikleşme ile kesin ve kalıcı bir çözüme ulaştırmasının köklerini Osmanlı sosyal tarihinde aradı. Osmanlı toplumunu feodal bir toplum olarak görenlerin hata ettiğini her fırsatta vurgulayarak bu toplum yapısının "Doğu despotizmi" kavramıyla açıklanabileceğini savundu. Berkes'e göre kulluk sistemine dayalı despotik rejimlerde devlet ve toplum arasındaki bünye kopukluğu sebebiyle kaçınılmaz bir durgunluk doğar; bu durgunluk evrimleşmenin, ileriye doğru yol almanın tarihî bir engeli haline gelir. Bu yüzden Berkes toplum ve kültür yapısına yeni bir hareketlilik kazandırmayı amaçlayan son dönem Batılılaşma gayretlerini anlamlı işaretler olarak değerlendirdi; özellikle II. Mahmud ve sonrasında Osmanlı hukukî muhitinin laikleşme yönündeki düzenlemeleriyle laikliği savunan Osmanlı-Türk düşünürlerinden Şinâsi, Nâmık Kemal ve Ali Suâvi'nin görüşlerine yer verdi. Ayrıca Türk milliyetçiliğini ateşleyen akımları düşüncede ve aksiyonda inceledi. Nihayet Türkiye'nin Batı medeniyeti içinde yerini almasını ise bir ölümkalım savaşı olarak değerlendirdi. Berkes'e göre laik olmayan bir toplumun ekonomik gelişme seviyesi ne olursa olsun Batılılaşma'sı söz konusu değildir, böyle bir toplum çözülmeye mahkûmdur.

Berkes'in iddiasına göre "secularism"le ifade edilmesi gereken laiklik, yalnızca üst yapıyı ilgilendiren bir mesele değil bütün yapıyı tanımlayan bir kavramdır. Secularism terimi, kaba bir din-devlet ayırımından daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğinden "çağdaşlaşma" şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" süreci laikliği de içine alacak şekilde çağdaşlaşma gayretinin ta kendisidir. Çağdaşlaşma,

geleneğin din ile kutsallaştırılması ve zorunlu değişimlere direnmesi karşısında ortaya çıkan problemlerle başlayan bir süreçtir. Bu, toplumu "dinselleşme hummasının yakasından kurtarma" sürecidir. "Şu halde çağdaşlaşma konusunda asıl sorun, 'kutsal' sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi sorunudur" (bk. Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 15-21).

Bu düşünüşüyle Berkes'in, "din"i beşerî hayatın bütün yönleriyle ilgili kılavuz hüküm ve değerlerin vazedildiği bir sistem olarak tanımlamaktan yana olmadığı anlaşılmakta, "kutsal"ı yalnızca ferdin vicdanını ilgilendiren ve dünyevî olanla ilişkisi bulunmayan bir değer mefhumu olarak kavradığı görülmektedir. Berkes'in düşüncesinde "din" ve "gelenek" kavramlarının bir zıtlık içinde değerlendirilmesi sonucunda din tartışma konusu olmaktan çıkarılmakta ve gelenek kutsallaştırılmış şekilleriyle donuklaşan, aslında din ile ilişkisi bulunmamasına rağmen yenilik teşebbüsleriyle karşılaştığı anda din kisvesine büründürülerek zorunlu değişmelere direnen menfi bir kutup tanımı kazanmaktadır (a.g.e., s. 18). Bu yaklaşımıyla Berkes gelenekçilik-çağdaşlık kutuplaşmasını temel bir sürtüşme noktası olarak değerlendirirken çok defa İslâm dininin dünya hayatına ait prensip düzeyindeki düzenlemelerini göz ardı etmektedir.

Berkes'e göre soyut bir laiklik prensibi olmadığı gibi Fransızca'daki anlamıyla "laicisme" de Türkiye'nin çağdaşlaşma problemine uygulanamaz. Laiklik konusunda Türkiye'de ortaya atılan, "din ile devlet birbirine karışmasın" ve "laiklik dinsizliktir" şeklindeki iki görüş de yanlıştır. Çünkü ilki devlet ve dinin Türk-İslâm tarihine özgü özelliklerini görmemekle yanılmakta, ikincisi ise din dışı siyasî amaçlarla bu özellikleri gözlerden kaçırarak yanıltmaktadır. Oysa birbirinden ayrılmaları gereken devlet ile din Batı modelinde ayrı tutulan cismanî ve ruhanî otoriteler niteliğinde değildir. Çünkü teokrasi Batı'ya özgüdür ve İslâm dini teokratik bir düzen teklif etmez. "Teokratik devlet görüşü, çağdaşlaşma sürecine karşı sonradan çıkmış bir ideolojidir" ve sözü edilen ikinci görüş, bu ideoloji mensuplarının bir yanıltmacasından ibarettir (a.g.e., s. 529).

Berkes, dinin afyon olduğu şeklindeki Marksist anlayışı ancak modern çağlar için geçerli ve din istismarcılığı anlamıyla doğru kabul ederek dinlerin altın çağı olarak nitelendirdiği Ortaçağ'ın karanlık olduğu görüşüne

karşı çıkar. Berkes'e göre saf bir din olarak İslâm din simsarlığına karşı olduğu gibi bir devlet emretmez ve bir rejim öngörmez. Bu bakımdan, "Osmanlı rejiminin en önemli yanı dinsellikten çok geleneksellikti̇r"; hatta, "İslâm dini açısından böyle bir devlet meşrû olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil güçsel, siyasal, militer bir geleneğin ürünüdür" (a.g.e., s. 29; Teokrasi ve Laiklik, s. 115-116). Esasen genel olarak müslüman toplulukların tarihinde de bir "din devleti" yer almamıştır (bk. Teokrasi ve Laiklik, s. 14-16, 2728, 75-76). Bunun genel olarak farkında olunmamasından ötürü laiklik kavramı Türkiye'de hem "gericiler"i hem de "ilericiler"i yanıltmaktadır. Gericiler bu kavramı din aleyhtarlığı olarak görmekte, ancak aleyhtarlığın Ortaçağ İslâmı'nda teşekkül eden kutsal geleneğe karşı olduğunu anlamak istememektedirler. İlericilerse Batı'daki gibi İslâm tarihinde de bir teokrasi var zannedip laikliği onun zıddı saymaktadırlar. Sonuç olarak Berkes'e göre mesele "din sorunu" değil siyaset meselesidir (bk. a.g.e., s. 171-176). Nitekim laiklik savunucusu birçok yazarın iddia ettiğinin aksine sözde din adına yapılan isyanlarla II. Osman, III. Selim, Sadrazam Halil Hamid Paşa, Sadrazam Midhat Paşa ve Ali Suâvi gibi kişilerin öldürülmesini dinî sebeplere bağlayarak dini ve din adamlarını suçlamak büyük bir yanılgıdır. Zira "buna ne İslâm ne de Osmanlı uygulamasında olanak yoktur". Bu olaylar tamamen din ve din adamları dışındaki kişi ve kuruluşlarca ve siyasî sebeplerle gerçekleştirilmiştir (a.g.e., s. 159-160).

Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaşlaşma sürecindeki sürtüşmelerin izahında Berkes'in üzerinde durduğu esas mesele gelenekçilik-çağdaşlaşma kutuplaşmasıdır. XVIII. yüzyılın başlangıcından itibaren sarsıntı geçirmeye başlayan geleneksel Osmanlı düzeni, önce askerî planda girişilen ıslahat teşebbüslerine, ardından Tanzimat ve Meşrutiyet olarak devam eden sosyal ve siyasî plandaki yenilik arayışlarına konu olmuş; eski ve yeni, gelenek ve çağdaşlık kutuplaşması münâvebeyle kaydedilen başarı ve başarısızlıklarla Cumhuriyet denilen radikal değişimi hazırlamıştır. Batılılaşma sürecinin Tanzimat sonrasında doğurduğu problem ve çarpıklıklar her ne kadar Batılılaşma'yı bir problem olarak gösteriyorsa da Berkes'e göre Türkiye'nin baş meselesi Batılılaşmak değil Batılılaşmamak'tır (bk. Özer, I, 284).

Berkes'in dinle gelenek arasında gördüğü sınır, onun düşündüğü kadar

keskin ve iletişim kabul etmez değildir. Berkes geleneklerin temelde dinle hiçbir ilgisi bulunmadığını ve tarihte bu ilginin bir bakıma sunî olarak kurulmaya çalışıldığını iddia ederken problemi olduğundan çok daha kolay ve o kadar da sağlıksız bir yoldan halletmek istemiştir. Gerçekte geleneklerin arkasındaki İslâmî doktrini incelemeden varılan bu yargı, Berkes'in başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimleri hak ettiği çizgide ele almadığını göstermektedir. Ayrıca Batılılaşma'yı, gelenekleri topyekün inkâr yoluyla gerçekleştirme teklifi netice itibariyle toplumun kendi tarihî ve kültürel benliğinden tamamıyla sıyrılması anlamına gelir ki bunun ne derecede kabul edilebilir bir çağdaşlaşma olduğu, hatta böyle bir yenileşmeyi tahripkâr olmadan gerçekleştirmenin ne ölçüde mümkün olduğu tartışmaya açık bulunmaktadır. Nitekim Berkes'in kendisi de bu güçlüğü görmekte ve günümüz Cumhuriyet Türkiyesi'nin "kayıtsız şartsız Batılılaşma" tezinin bu noktada "en kritik, en çapraşık, en sorunlarla dolu bir aşama"ya varmış bulunduğunu belirtmektedir (Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 27). Çağdaşlaşma ile aynı şey saydığı Batılılaşma'yı kaçınılmaz bir kader olarak gören Berkes'in (a.g.e., s. 26) bilim, felsefe, akıl, teknoloji, din, gelenek vb. temel kavramlar hakkında Batı'daki modern tartışmalardan ve yeni arayışlardan haberi olmadığı veya bunlardan ısrarla söz etmediği de görülmektedir. Sonuç olarak Berkes'e göre çağdaşlaşma meselesi ne kadar bir "aydınlanma" meselesi ise (a.g.e., s. 533), çağdaşlaşmaya yön vereceğini düşündüğü ilkeler de o kadar XVIII. yüzyıl "aydınlanma felsefesi"nden artakalmadır.

Eserleri. Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma (Ankara 1942); Propaganda Nedir? (Ankara 1942); Siyasî Partiler (İstanbul 1946); Turkish Nationalism and Western Civilisation: Selected Essays of Ziya Gökalp (London 1959); The Development of Secularism in Turkey (Montreal 1964); İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz? (İstanbul, ts.); Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler (İstanbul 1965); İslamcılık, Ulusçuluk, Sosyalizm (İstanbul 1969; Ankara 1975); Türk Düşününde Batı Sorunu (Ankara 1975); Türkiye İktisat Tarihi (I-II, İstanbul 1969-1970); Asya Mektupları (İstanbul 1976); Türkiye'de Çağdaşlaşma (Ankara 1975; İstanbul 1978). Ayrıca çok sayıda makalesi şu kitaplarda toplanmıştır: Atatürk ve Devrimler (İstanbul 1982); Teokrasi ve Laiklik (İstanbul 1984); Felsefe ve Toplumbilim Yazıları (İstanbul 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 15-30, 512-535; a.mlf., Atatürk ve Devrimler, İstanbul 1982, s. 223-226; a.mlf., Teokrasi ve Laiklik, İstanbul 1984, s. 12-43, 75-76, 115-116, 159-160, 171-176, 210-211; İnan Özer, "Niyazi Berkes", Türk Toplum Bilimcileri (nşr. Emre Kongar), İstanbul 1982, I, 251-290; Kurtuluş Kayalı, "Hocam Niyazi Berkes'in Ardından", TT, XI/62 (1989), s. 78; İsmail Coşkun, "Niyazi Berkes Üzerine", İÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, sy. 2, İstanbul 1991, s. 49-86.

İlhan Kutluer

BERKI

البرقي

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkı (ö. 274/887)

İmâmiyye mezhebine mensup Şiî fakihi.

Aslen Kûfeli bir ailedendir. Irak Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî, Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sonra Berkı'nin üçüncü dedesi Muhammed b. Ali'yi öldürünce ikinci dedesi Abdurrahman, o zaman küçük bir çocuk olan oğlu Hâlid'i de (Berkı'nin dedesi) yanına alarak İran'ın Kum bölgesine kaçtı ve Berka'ya yerleşti. Ebû Ca‘fer buraya nisbetle Berkı diye anılır.

Değişik konularda birçok eser veren Berkı, İmâmiyye âlimleri nazarında genellikle güvenilir (sika*) bir kişi ise de pek itimat edilmeyen zayıf kimselerden rivayette bulunduğu ve mürsel*lere itibar ettiği için tenkide uğramıştır. Hatta muhtemelen bu sebeple Kum Hâkimi Ahmed b. Muhammed b. Îsâ bir ara onu Kum'dan uzaklaştırmış, fakat daha sonra kendisinden özür dileyip geri gelmesini sağlamıştır. İbn Dâvûd el-Kummî ona hem sika olanlar hem de olmayanlar arasında yer vermiştir. Sika olmayanlar arasında yer verişini Gadâirî'nin Berkı'yi tenkidine bağlıyorsa da Muhsin el-Emîn'in ifadesine göre (Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 106) Gadâirî onu tenkit etmemiş, aksine savunmuştur.

274 (887) yılında vefat eden Berkı'nin ölüm tarihi bazı kaynaklarda 280 (893) olarak da zikredilmektedir.

Eserleri. Berkı'ye birçok eser nisbet edilmiş olup Kays Âl-i Kays (el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-ʿArabî, III, 47-56) 129, Muhammed el-Emîn de (Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 105-106) 99 kitabını ismen zikreder. Bunların en önemlisi el-Mehâsin'dir. Fıkıh, tevhid, hikmet ve âdâb gibi çeşitli konuları ihtiva eden ve uzun süre Şiîler arasında önemini koruyan bu kitap, iki cilt halinde Celâleddin el-Hüseynî (Tahran 1370) ve Muhammed Sâdık Bahrüddin (Necef 1384/1964) tarafından neşredilmiştir. Ancak matbu nüsha

aslının tamamı olmayıp sadece bazı bölümlerini içine almaktadır. Esasen İbnü'n-Nedîm'in, Berkı'nin babası Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid el-Berkı'ye nisbet ettiği ve bu bakımdan diğer kaynaklardan ayrıldığı asıl eserin kitap ve babları hakkında da kesin bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Berkı'ye nisbet edilen kitaplardan hiç değilse bir kısmının müstakil eserler olmayıp el-Mehâsin'in bölümleri olması muhtemeldir. Berkı'nin Kitâbü'r-Ricâl adlı eseri de 1963'te Kâzım el-Mûsevî tarafından Tahran Üniversitesi yayınları arasında neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 13; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 276, 277; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 389-390; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâ, IV, 132; Safedî, el-Vâfî, VII, 390-392; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 262; Ziriklî, el-Alâm, I, 195; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, II, 97, 98; Sezgin, GAS, I, 538; Müneccid, Muʿcem, II, 48; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 105-107; Ali el-Fâzıl el-Kaînî en-Necefî, Muʿcemü müellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 68; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 45-56; Ch. Pellat, "al-Barkı", EI² Suppl. (İng.), s. 127-128.

Orhan Çeker

BERKİ, Ali Himmet

(ö. 1882-1976)

İslâm, Osmanlı ve Türk medenî hukuku sahalarındaki çalışmalarıyla tanınan Cumhuriyet dönemi hukukçularından.

Demircizâde kadı Osman Efendi'nin oğlu olup 17 Ocak 1882'de babasının kadılık yaptığı Elbistan'da doğdu. Resmî belgelerde doğum tarihi hicrî 1301 (1884) olarak belirtilmekteyse de Berki kendi doğum tarihi olarak hicrî 1299 yılını vermektedir (Mecelle, mukaddime, s. XV). Aslen Akseki'nin Unulla köyündendir. İlk öğrenimini köyünde ve İbradi Rüşdiyesi'nde yaptı. Daha sonra İstanbul'a gitti ve Tokatlı Mehmed Şâkir Hoca'dan ders okuyarak icâzet aldı (1909). Ayrıca Medresetü'l-kudât'ı 26 Ağustos 1909'da birincilikle bitirdi. İlk olarak Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi Fetvahânesi'nde İ'lâmat Odası kâtipliğine (1909), kısa bir süre sonra yine İ'lâmat Odası memur yardımcılığına, 18 Eylül 1911'de de müsevvidliğe tayin edildi. Ali Himmet 1913'te ilâve bir memuriyet olarak Medresetü'l-kudât'ın ahkâmü'l-arâzî hocalığına getirildi. Bu arada hocası Mehmed Şâkir Efendi'nin kızı Ayşe Hanım'la evlendi. 1914'te Tokat, 1915'te Amasya, 6 yıl sonra tekrar Tokat ve 1922'de de Ankara merkez kadılığına tayin edildi. Bu vazifeden istifası üzerine Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Hey'et-i İftâiyye üyeliğine getirildi. 1340'ta (1921-22) İstanbul Üçüncü Asliye Mahkemesi'ne, bir müddet sonra da İstanbul Asliye Mahkemeleri birinci reisliğine tayin edildi. Bir yıl sonra o zaman Eskişehir'de bulunan Temyiz Mahkemesi'ne üye ve ardından da İkinci Hukuk Dairesi'ne başkan oldu. Emekliliğine kadar bu görevde kalan Ali Himmet Berki emeklilik döneminde de ilmî ve meslekî faaliyetlerini sürdürmüş ve 24 Mayıs 1976 tarihinde vefat etmiştir. Vasiyeti gereği doğduğu köye götürülüp babasının yanına defnedilmiştir. Ali Himmet Berki'nin üçü erkek, üçü kız altı çocuğu olmuştur. Oğullarından ikisi hukuk profesörü (Osman Fâzıl Berki, Mehmet Şâkir Berki), biri de hâkim (Sadettin Berki) olarak vazife görmüşlerdir.

Ali Himmet Berki hem İslâm ve Osmanlı hukuku hem de Türk medenî hukuku alanında çalışmış ender hukukçulardandır. Bunda bir geçiş

döneminde yetişmiş olmanın ve bu dönemin imkânlarından faydalanmanın da rolü olmuştur. Ali Himmet kendi döneminde pek ilgi gösterilmeyen konulara el atmış, bu alanlarda faydalı eserler meydana getirmiştir. Gerek hâkimlik görevinde gerekse ilmî çalışmalarında dikkatli ve titiz bir araştırmacı olmaya özen göstermiş, çevresinde yetişmekte olan hukukçulara da bunu aşılamaya çalışmıştır.

Ali Himmet Berki hukukçuluğunun yanı sıra tıp, tarih ve edebiyata, bu arada Fars edebiyatına da ilgi duymuştur. Ankara'da bulunduğu dönemlerde Mehmed Âkif'le ve kısa bir süre kaldığı Mısır'da

da Âkif'in yakın dostu Yozgatlı Mehmed İhsan Efendi ile tanışmış, onlarla köklü bir dostluk kurmuştur.

Eserleri. Ali Himmet Berki'nin yayımlanmış eserleri şunlardır: 1. Fâzılın Galatât Defteri (Samsun 1338). Yeni harflerin kabulünden önce yazılan ve müellifin oğlunun adını taşıyan bu eser konuşma ve yazı dilindeki yanlışlardan bahseder. 2. Eski Hâdiselerde Tatbiki Lâzım Gelen İrs ve İntikal (Ankara 1938). 3. Vakıflar (I-II, İstanbul 1940; Ankara 1950; ayrıca I, İstanbul 1946). 4. Miras ve Tatbikatı. Eski ve bugünkü hukuktaki hükümleri inceler (İstanbul 1947; Ankara 1951, 1963). 5. Hukuk Mantığı ve Tefsir (Ankara 1948). 6. Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı (İstanbul 1953). İstanbul'un fethinin 500. yıl dönümü münasebetiyle yazılan bu eser Mısır'da tanıştığı Mehmed İhsan Efendi tarafından el-Âhilü'l-Osmânî Ebü'l-feth es-Sultân Muhammed es-sânî, fâtihu'l-Kostantiniyye ve hayâtühü'l-ʿadliyye adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1953). 7. Tasarruf Hukuku Bakımından Dalyan ve Voli (Ankara 1953). 8. İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (Ankara 1954). 9. Sular Hukuku, Eski ve Yeni Hükümlere Göre (Sedat Çumralı ile birlikte, Ankara 1959). 10. Mecelle (metin kontrolu ve lugatçe, Ankara 1959; İstanbul 1979). 11. Hâtemül-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı (Osman Keskioğlu ile birlikte, 1. kitap, Ankara 1959; 2. kitap, Ankara 1960). 12. Vasiyet ve Ölüme Bağlı Tasarruflar (Ankara 1961). 13. İslâmda Kaza, Hüküm ve Hakimlik ve Tevâbii (Ankara 1962). 14. Vakıflara Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Terimler (Ankara 1966). 15. Ahlaka Ait 239 Hadis (tercüme ve izah, Ankara 1968). Eserin

ikinci baskısı 250 Hadis başlığı altında yapılmıştır (Ankara 1970).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Himmet Berki Dosyası, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ulema Sicil Defteri, nr. 4, vr. 265ª-b; Adalet Bakanlığı'ndaki Sicil Dosyası; Mecelle (haz. Ali Himmet Berki), İstanbul 1976, Ekmeleddin İhsanoğlu'nun mukaddimesi, s. XIIIXVI, 1-6; Esad Konyalı, "Ali Himmet Berki", Teklif, sy. 29, İstanbul 1990, s. 41.

Şakir Berki

BERKOFÇA

Kuzeybatı Bulgaristan'da bugün Berkòvitsa adını taşıyan bir kasaba.

Sofya ile Vidin arasındaki tarihî yol üzerinde, Petro Han geçidinin alt yanında yer almakta olup sık ormanlarla kaplı Balkan dağlarının eteklerinde, denizden 400 m. yükseklikteki bir düzlükte uzanır. Geç antik döneme ait kalesinin harabeleri 100 m. daha yüksektedir. Osmanlılar döneminde XV. yüzyıldan Tanzimat'a kadar Sofya'ya (Paşa livâsı) bağlı bir kaza merkezi durumundaki kasaba, Kuzeybatı Bulgaristan kesiminde İslâm'ın ileri bir karakolu özelliğini taşımıştır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda ise önemli bir sanayi şehri olarak gelişmeye başlamış ve Kuzeybatı Bulgaristan'ın Çiprovçe (Caiprovets) maden bölgesinin merkezini teşkil etmiştir.

Berkofça'nın Ortaçağ'lar Bulgar tarihindeki yeri bilinmemektedir. V. yüzyılda yapılan iki büyük kilise kalıntısına rastlanması, kalenin bu dönemde önemli ve kalabalık bir yerleşim yeri olduğunu ortaya koyar. II. Dünya Savaşı öncesi Bulgar tarihçileri ise kasabanın Türkler tarafından kurulduğunu belirtirler. Bu görüş, XIII ve XIV. yüzyıllarda kalenin kullanılması, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Türk kuvvetlerinin burayı fethedişleri, bunun sonucu burada kalabalık bir müslüman Türk grubunun yerleştirilmesi sebebiyle kuvvetle muhtemel görünmektedir. Berkofça adına ilk defa 1479 tarihli bir icmal defterinde mahallî bir teşkilât merkezi olarak rastlanır. Nüfus durumu hakkında ilk ayrıntılı kayıt ise 1524 tarihli bir tahrir defterinde yer alır. Buna göre kasabada 171 hane müslüman, yirmi dört hane hıristiyan yaşamaktaydı (yaklaşık 1000 kişi) ve bunlar çok eskiden beri avârız ve öşür gibi vergilerden muaftı. Vergi muafiyeti, hemen hemen tamamıyla hıristiyan Bulgarlar'dan oluşan bölgede Türk nüfusun iskânını sağlamak ve teşvik etmek amacını taşıyordu. Nitekim bu sayede XVI. yüzyılın başlarında olduğu gibi ikinci yarısında da nüfusun büyük kısmı Türk müslüman ahaliden oluşmuştu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında kasabada beş mahalle bulunuyordu. Nüfus ise 212 hane müslüman Türk, on hane müslüman Çingene, on dört hane de hıristiyandan ibaretti. Müslüman nüfusun % 4'ten az kısmını ise mühtediler teşkil ediyordu.

Kâtib Çelebi’nin eserinde bir maden bölgesinin merkezi ve kadılık olarak geçen Berkofça, XVII ve XVIII. yüzyıllarda yüksek kalitedeki bakır işçiliği, dericiliği ve tekstil ürünleriyle tanınmaya başladı. Ayrıca XVIII. yüzyılda kerestesiyle de önem kazandı. 1688’de Berkofça kazası, Osmanlı idarecilerinin baskısı ve Çiprovçe bölgesindeki Katolik madenci köylerinin Habsburglar’ın kışkırtmasıyla ayaklanmaları yüzünden karışıklıklar içine düştü. Bu yüzyılda kasabada 15.000 kişi yaşıyordu. Ayrıca Berkofça kazası sınırları içindeki dağlarda Yörük grupları bulunuyordu. 1576 tarihli bir celebkeşan defterine göre bunlardan on dört celep kaydedilmişti. Berkofça’da da aynı yıl ikisi Bulgar yirmi yedi celep yazılmıştı. Kasaba 1800’de patlak veren Kırcali karışıklıkları sırasında eşkıya çetelerinin tahribatına uğradı, yakılıp yıkıldı. Böylece zamanla Bulgar etkisi giderek önem kazanmaya başladı. Bulgarlar 1830’da burada bir mektep kurdukları gibi büyük bir de kilise (Kutsal Virgin) yaptılar. Ayrıca kasabanın civarında Lopuşanski Manastırı inşa edildi. XIX. yüzyılda ise hıristiyan Bulgar nüfusu yavaş yavaş kasaba nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaya başladı.

Osmanlı hâkimiyetinin son dönemlerine doğru Berkofça kazasına Kırım’dan bazı Tatar grupları yerleştirildi; ayrıca

300 Çerkez aile de buraya sürüldü. Bunlar İhsâniye, Rüşdiye, Feyz-i Hudâ ve Ahmediye adlı dört yeni köy kurdular. Tuna vilâyet salnâmeleri ve bazı Batılı seyyahlar Osmanlı hâkimiyetinin sonlarına doğru Berkofça’nın nüfusu, ekonomik yapısı ve fizikî durumu hakkında bilgi vermektedirler. Seyyah Aubaret 1867’de burada toplam 13.000 kişinin yaşadığını, bunun yarısından fazlasını hıristiyanların oluşturduğunu, halıcılık ve dokumacılığın önem kazandığını yazar. 1871’de Felix Kanitz kasabada 500 Türk, 520 Bulgar, otuz altı kadar da İspanyolca konuşan yahudi evinin yer aldığını belirtir. 1290 (1873) tarihli Tuna Vilâyeti Salnâmesi’nde ise nüfusu 500 müslüman hane, 700 gayri müslim hane şeklinde verilir. Buna göre toplam nüfus 12.400 civarındaydı ve bunun % 40’ını müslüman nüfus teşkil ediyordu. Berkofça kazasında ise doksan köy vardı. Bunların sadece dokuzu müslüman köyü olup Tatar ve Çerkez köyleri dışında yalnızca ikisi Türk köyüydü (Hacılar ve Cuma). Bu iki köyde yaşayanlar muhtemelen XVI. yüzyıldaki Yörükler’in torunları olmalıdır. Berkofça kasabasında dokuz cami, iki kilise, bir sinagog, bir medrese, iki hıristiyan mektebi, iki hamam,

on beş han ve 332 dükkân vardı. Seyyah Kanitz burada yıllık 10.000 okka ipek imal edildiğini de yazmaktadır. Ayrıca deri mâmulleri başta gelen ihraç maddesini teşkil ediyordu.

Rus işgalinden ve bağımsız Bulgaristan'ın ilânından sonra kasaba, Bulgar tarih kaynaklarının da doğruladığı gibi hızla önemini kaybetmeye başladı. Kasabanın ve köylerin müslüman nüfusunun hemen hemen tamamı, savaş veya onu takip eden göçler sırasında bölgeyi terketti. 1879 Eylülünde Kanitz burada harap camiler ve yıkık minareler görmüştü. Geride küçük bir müslüman grubu, ibadet yapılabilen bir cami ve XVII. yüzyıl yapısı eski bir hamam kaldı. Onlar da II. Dünya Savaşı sonrasında ortadan kalktı. 1880'de Berkofça'da sadece 5429 kişi yaşıyordu, bu nüfus 1887'de 4977'ye düştü. XX. yüzyılın ilk yarısında 6000 dolayında seyreden nüfusu modernleştirme çabaları ve endüstri tesislerinin kurulması sonucu 1975'te 16.253'e yükselebildi.

Bugün XVII. yüzyıldan kalma kubbeli bir hamam ile 1762'de yapılan saat kulesi ve XIX. yüzyıla ait güzel konaklar kasabanın İslâmî geçmişinin kalıntılarını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 130; TK, TD, nr. 95; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1880, II, 351-353; T. Zlatev, Bălgarskijat Grad Prez Epohata na Văzrazdaneto, Sofia 1955; Bulgarian Guidebook [baskı yeri yok], 1963; M. Milanov, Berkovitsa: Istoriceski Očaerk, Sofia 1964; Turksi Izvori za Bãlgarskata Istorija, Sofia 1966, II, 109, 373, 383; III (1972), s. 168-169; G. Aubaret, "Province du Danube", Bulletin de la Société de Géographie Série V., XII, Paris 1876, s. 147-184.

Machiel Kiel

el-BERKU’l-YEMÂNÎ

البرق اليماني

Nehrevâlî’nin (ö. 990/1582 [?]) tam adı el-Berku’l-Yemânî fi’l-fethi’l-Osmânî olan ve Yemen’deki Osmanlı hâkimiyetinden bahseden eseri.

(bk. NEHREVÂLÎ)

BERKUK

el-Melikü'z-Zâhir Seyfüddîn (ö. 801/1399)

Memlük sultanı (1390-1399).

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber kaynaklarda öldüğü zaman altmış yaşlarında olduğu kaydedildiğine göre doğum yılının 741 (1340) olabileceği kabul edilebilir.

Çerkez kabilelerinden Kesâ'ya mensup olan Berkuk'un babası Enes b. Abdullah el-Osmânî'dir. Berkuk önce esir olarak Kırım'a, oradan da Mısır'a getirildi. Burada 764'te (1362-63) Emîr Seyfeddin Yulbuga (Yelboga) el-Ömerî el-Hassekî'ye satıldı. Kaynaklara göre onun tarafından yetiştirilerek kendisine Berkuk adı verildi. Berkuk, Yulbuga'nın katli üzerine Kerek'e sürülerek hapsedildi, fakat el-Melikü'l-Eşref Şâbân'ın affı ile Kahire'ye gelerek sultanın hizmetine girdi ve sultanın yanında Tablhâne emirliğine yükseldi. Melik Şâban'ın hac maksadıyla Hicaz'a yaptığı sefere katıldı. Onun 16 Mart 1377'de Kahire'de öldürülmesi üzerine yeni sultan el-Melikü'l-Mansûr Ali'nin hizmetine girdi. Bu sultanın maiyetinde "yüzler emirliği"ne yükselen Berkuk, Yulbugaviye Memlükleri'nin başında faal bir rol oynadı. Bir müddet sonra arkadaşlarının da desteğini temin ederek mevcut Çerkezler'i kendi tarafına çekmek suretiyle sadık bir memlük* grubu teşkil etmeyi başardı. Bu şekilde güçlenen Berkuk önce Atabeg Karatay et-Tâzî'ye, sonra da kendisine ıstabl*da bir vazife vermeyi vaad eden Aynebek el-Bedrî'ye hizmet etti. Ancak Aynebek'in, mevkiini kuvvetlendirmek maksadıyla giriştiği entrikaları tasvip etmeyen Berkuk daha sonra onun tevkifinde önemli rol oynadı. Bundan sonra atabeg olan Yulbuga en-Nâsırî'nin yanında büyük nüfuza sahip oldu. Emîrâhur*luk vazifesini elde ettikten sonra ise "Seyfü'd-dünyâ ve'd-dîn" unvanını alarak ıstabla yerleşti.

Bu şekilde mevkiini kuvvetlendiren ve arkadaşlarından Zeyneddin Berke el-Çobanî'yi emîr-i meclis tayin ettiren Berkuk, diğer taraftan Emîr Taştemür el-Alâî'nin desteğiyle re's-i nevbelik (muhafız birlikleri

kumandanlığı) mansıbını elde etti. Öte yandan Yulbugaviyeler'den ayrı bir memlük grubu (ez-Zâhiriyye) teşkil etmek için teşebbüse geçti ve pek çok Çerkez memlük satın alarak kendisine karşı Türk menşeli memlük (ez-Zeyniyye) toplayan Zeyneddin Berke ile rekabete girdi. Bu rekabetten kazançlı çıkan Berkuk, el-Melikü'l-Mansûr Ali tarafından atabegü'l-asâkirliğe tayin edildi. Böylece Çerkezler'i olduğu gibi taraftarı olan ümerâyı da önemli mevkilere getirerek sultanın küçük bir çocuk olmasından da istifade ile bütün hüküm ve nüfuzu eline geçirdi. Bu arada Mısır'da Çerkezler'in kuvvetlenmeleri karşısında tamamen Türkler'den teşekkül eden bir grup meydana getirmek isteyen Zeyneddin Berke'yi ve taraftarlarını bertaraf ederek Mısır'daki Türk hâkimiyetine son verdi. Bir müddet sonra da Emîr Zeyneddin Berke'yi öldürttü. Böylece Memlük Sultanlığı'nın mukadderatını eline alan Berkuk, küçük sultanın 19 Mayıs 1381'de ölümü üzerine sultan olmak için giriştiği teşebbüste başarılı olamayınca el-Melikü'l-Eşref'in oğullarından Haccî'nin sultan olmasını sağladı. Buna rağmen sultanlığı ele geçirmek için çalışmaktan da geri durmadı. Yeni sultanın mevcudiyetine rağmen kudret ve nüfuzu elinde bulundurmaktan faydalanarak Memlük Sultanlığı'nın mâruz kaldığı tehlikeler karşısında küçük yaştaki sultanın yetersizliğini ileri sürdü ve yerine güçlü bir sultanın seçilmesini istedi. Bunun üzerine meclis Haccî'yi tahttan indirerek "el-Melikü'z-Zâhir" unvanıyla Berkuk'u sultan ilân etti (1382).

Berkuk önce kendisine karşı meydana gelen mukavemetleri kırmakla meşgul oldu. Ancak Malatya nâibi Mintaş'ın ve daha sonra Yulbuga en-Nâsırî'nin isyanlarını bastıramadı ve tahttan uzaklaştırıldı. Haccî ikinci defa sultan ilân edildi ve Çerkez memlükleri de dağıtıldı. Bununla birlikte kısa süre sonra çıkan Yulbuga-Mintaş rekabeti üzerine yeniden harekete geçen Berkuk, atabegliğe getirilen Mintaş'ın kumandasındaki Memlük ordusunu Şam civarında yenerek eski itibarını yeniden kazandı. Kahire'ye gelişinden sonra saltanat alâmetlerini geri aldı ve kendisine biat edildi (27 Ocak 1390).

Tahta geçmesinden hemen sonra Mintaş'ın İskenderiye'de hapsettiği arkadaşlarını Kahire'ye getirterek onları çeşitli vazifelere tayin etmekle işe başlayan Berkuk, ardından Suriye'de Mintaş ve taraftarları üzerine yürüyerek burada da asayişi sağladı. Bu arada Mintaş öldürüldü (1393). Osmanlı padişahlarından I. Murad ve Yıldırım Bayezid'le dostane

münasebetler kuran Berkuk, Timur'a karşı açıkça düşmanlık gösterdi. Bu sırada Irâk-ı Arab ve Bağdat'ı alan Timur'un önünden kaçan Celâyir Hükümdarı Sultan Ahmed'in Memlük Sultanlığı'na sığınması Timur'la arasının iyice açılmasına sebep oldu. Timur'un Bağdat'ı zaptedip Memlük Sultanlığı'nın sınırlarında görünmesi üzerine bizzat sefere çıkan Berkuk, maiyetindeki Sultan Ahmed'i de Irâk-ı Arab'ın fethine gönderdi. Halep'e geldiği sırada Bağdat'ın fethi haberini alan Berkuk, Timur'un Toktamış Han'la savaşa girişmesi üzerine Suriye'de bazı tedbirler aldıktan sonra Kahire'ye döndü.

Berkuk, çeşitli iktâ*lara sahip ümerânın kendisine karşı cephe almalarından endişe ettiği için en yakın adamlarını bile tevkif ettirmekten çekinmedi ve son zamanlarını sürekli bir güvensizlik içinde geçirdi. Nitekim kendisi tarafından tertip edilen bir ziyafette büyük re's-i nevbelik vazifesinde bulunan Ali Bay el-Alâî'nin başında bulunduğu muhalifleri tarafından öldürülmek istendiyse de bu suikasttan kurtuldu ve Ali Bay'ı işkence ile öldürttü. Daha sonra 14 Haziran 1399'da hastalanarak 20 Haziran'da vefat etti ve es-Sahrâ'da (Meydânü'l-Kabak) bulunan türbesine defnedildi.

Devrin müellifleri tarafından âdil ve vakar sahibi bir hükümdar olarak nitelendirilen Berkuk'un dindar, cesur ve zamanın ilimlerine de âşina bir kişi olduğu belirtilmektedir. Daima ihtiyatlı hareket edip en küçük tedbirleri bile almakta ihmal göstermezdi. Devlet işlerini sıkı kontrol altında bulundururdu. Önceleri pazar ve çarşamba, sonra cumartesi ve salı günleri ıstabla gidip Emîr Candar'ın huzuruna getirdiği şikâyetçileri dinleyerek ümerâya örnek olmuştur. Öte yandan Türkçe'yi resmî dil kabul eden Berkuk, birçok eserin bu dile tercümesini emretmiş ve bu hususta büyük hizmetler yapmıştır.

Berkuk Kahire'deki cami, hankah ve türbelere pek çok para tahsis ettiği gibi çeşitli inşa faaliyetlerinde de bulunmuştur. Bunlardan Kahire'deki Medresetü'z-Zâhiriyye (el-Berkûkıyye; bk. Berkuk Külliyesi), Şam'daki Dımaşk Hanı, Ürdün'de Şeria nehri ile Cezîre ve Ravza arasında Zukaku'l-Kanâdîl denilen yerdeki köprüler sayılabilir. Ayrıca İtalyan cumhuriyetlerinin Memlük Sultanlığı'na saldırmalarından endişe etmesi sebebiyle İskenderiye'de büyük bir cephanelik yaptırdığı gibi Dimyat Kalesi'ni de tamir ettirmiştir. Başta Kal'atü'l-Cebel olmak üzere muhtelif

camileri de tamir ettiren Berkuk, kendi adına çeşitli değerlerde olmak üzere Halep, Dımaşk ve Kahire darphanelerinde bakır, gümüş ve altın paralar bastırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 254-327; İbnü'l-Furât, Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk (nşr. K. Zureyk), Beyrut 1939, IX, 85, 86, 89, 349, 369, 370, 377, 378, 379; İbn Haldûn, el-ʿİber, Bulak 1284, V, 508, 742; İbn Hacer el-Askalânî, İnbâʾü'l-gumr, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2340, I, vr. 39b, 40^{a}, 51b, 58^{a}-b, 61^{a}, 66^{a}, 72b, 74b, 99^{a}, 105^{a}-b, 129^{a}-b, 135b, 146b; Aynî, ʿİkdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 239-596, XIX, 262, 290, 460, 461; XX, 56, 59, 60, 61, 62, 68; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), V, 164, 165, 261, 551; J. J. Marcel, Egypte depuis la conquète des Arabes, Jusqu'à la domination Françaises, Paris 1848, XIV, 175-179; Weil, Geschichte des Abbasiden Chalifats in Egypten, Stuttgart 1860, IV, 541-571; V, 1-72, 133; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961; Hakîm Emîn Abdüsseyyid, Kıyâmü devleti'l-Memâliki's-sâniye, Kahire 1386/1967; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 265-266; D. Ayalon, The Mamluk Military Society, London 1979, II, 41-43; a.mlf., "The Plague and Its Effects Upon the Mamluk Army", JRAS (1946), s. 67-73; a.mlf., "Payment in Mamluk Military Society", JESHO, I/1 (1957), s. 47 vd.; H. Sauvaire, "Materiaux Pour l'histoire de la numismatique et de la metrologie musulmane", JA, XV (1880), s. 257 vd., 433 vd., 471 vd.; M. Sobernheim, "Berkuk", İA, II, 555-556; G. Wiet, "Barkuk", EI^{2} (İng.), I, 1050-1051 [bu madde, müellifin bibliyografyada adı geçen eseri esas alınarak Yusuf Halaçoğlu tarafından düzenlenmiştir].

M. C. Şehabeddin Tekindağ

BERKUK KÜLLİYESİ

Memlük Sultanı Berkuk'un (ö. 801/1399) Kahire'de yaptırdığı külliye.

Kahire'nin surlarla çevrili eski yerleşim merkezinin Nehhasîn bölgesinde Muiz-Lidînillâh caddesinde, Sultan Nâsır Muhammed tarafından yaptırılmış Nâsıriyye Medresesi'nin yanında bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmış bir şerit halinde cepheyi boydan boya kaplayan kitâbesinden anlaşıldığına göre bânisi, Mısır'da Çerkez asıllı Memlükler'in hâkimiyetini başlatan Sultan Ebû Saîd Berkuk'tur. Külliye bu devrede Kahire'de yapılan ilk ve en büyük külliyedir.

Berkukıyye adıyla anılan ve bir cuma camii, türbe, dört mezhebe göre ayrı ayrı eğitim yapılan dört eyvanlı bir medrese ile bir hankahtan meydana gelen bu büyük külliyede müştemilât olarak ayrıca medrese hocaları için devamlı ikamete mahsus odalar, 125 talebe ile altmış sûfîyi barındıracak hücreler, mutfak ve ahırlar yer almaktadır. Binanın çeşitli yerlerinde bulunan kitâbelerden külliyenin 786-788 (1384-1386) yılları arasında yapıldığı anlaşılmaktadır.

Genişliği 50 m., derinliği 80 m. kadar olan yapının cepheden itibaren birinci bölümü yüksek, göz alıcı bir giriş, arkasındaki koridor üzerinde yer alan bazı odalar ve dört eyvanlı açık bir sahn ile girişin sağ tarafında cepheye paralel olarak yerleştirilmiş cami ve türbeden meydana gelmektedir. Yapının ikinci bölümü ise hankah kısmından ibarettir. Burada salonlar, derviş hücreleri, mutfak ve ahırlar gibi diğer müştemilât yer alır.

Cephe duvarı altlı üstlü bir sıra pencere ile zenginleştirilmiştir. Alttaki pencereler dikdörtgen, üsttekiler ise sivri kemerli ve tahta kafeslidir. Kıble duvarının sol köşesinde, cepheden 2,30 m. kadar dışarı çıkıntı yapan 10 m. genişliğinde ve cephe yüksekliğindeki ana giriş istalaktitlerle nihayetlenen girintili bir aynalığa sahiptir. Hendesî geçmelerle süslenen bu girişin tezyinatında renkli mermer ve alçı kullanılmıştır.

Çok daha küçük ölçüde olmasına ve istalaktitlerle çevrili taş bir kubbeye

sahip bulunmasına rağmen giriş kısmı Sultan Hasan Camii'nin bir taklididir. Portal girintisi geometrik mermer dolgulu geniş bir dikdörtgen döşemeyle süslenmiştir. Külliyenin hendesî yıldız süslemeli orijinal bronz kapısı halen yerindedir. Kavisli giriş bir koridor aracılığıyla çapraz planlı iç kısma uzanmaktadır. Kemerli koridorun sol tarafında artık yerinde bulunmayan kafesli ahşap bir kapı arkasında su testilerini soğuk tutmak için yapıldığı anlaşılan bir girinti mevcuttur. Avluya bakan dört eyvan dört büyük ve sivri kemere sahiptir. 17,60x14,70 m. ölçüsündeki dikdörtgen hacimli ibadet mekânı, üç bölümden meydana gelen ahşap bir tavanla örtülmüş üç kısımdan ibaret olup yan geçitlerden daha geniş olan ortadaki kısım, her iki tarafta bulunan birer çift granit sütunun taşıdığı kemerlerle ayrılmaktadır. Mihrabın önündeki mekânı örten rengârenk hendesî motifler, göz kamaştırıcı boya ve yaldızlarla süslü bu tavan yakın zamanda restore edilmiştir. Tavanın altında Fetih sûresinin 1-7. âyetlerinden meydana gelen nesih hattıyla yazılmış bir yazı şeridi vardır. Kemerlerin üstünde ise Bakara sûresinin 144-149. âyetleri taşa oyularak yazılmış nesih hattıyla bir şerit halinde dolanır. Kıble duvarı, renkli mermer dolgulu bir mihrap ile yine aynı teknikle renkli mermerlerle yapılmış hendesî motiflerle süslenmiştir.

Mescidin kıbleye göre sol tarafında yer alan bir kapı, taş platformlu bir antre aracılığıyla kubbeli türbeye açılmaktadır. Kenarı 10,50 m. kare şeklinde bir mekân olan türbenin ortasına mermer sanduka yerleştirilmiş, kubbe duvarına ise mihrap nişi açılmıştır. Türbe boyalı ve yaldızlı ahşap pandantiflere, çok renkli mermer gömme süslemelere ve renkli camlarla süslenmiş alçı pencerelere sahiptir. Türbenin orijinalliği ve eşyalarının bir kısmı korunmuştur. Türbe kubbesi orijinal değilse de eski özelliklerini kısmen de olsa aksettirmektedir. Ahşap ve alçıyla yapılmış ilk kubbe XIX. yüzyılda çökünce yerine şimdiki tuğla kubbe inşa edilmiştir. Türbenin zemini sade, fakat Kahire'deki Sarkıtmış Türbesi (1356) ile Yûnus ed-Devâdar Türbesi'nde (1382) görülen bir özellik olarak tabandaki istalaktitli kornişe sahiptir. Buradaki korniş, bu türün ayakta kalmış en son örneği olması bakımından önemlidir.

Türbenin arkasında yer alan yaklaşık 4,50 m. X 4,50 m. ebadındaki ve üstü taş kubbeyle örtülü kare mekân külliyenin kütüphanesi olarak kabul edilmektedir.

Türbenin yanında bulunan ve türbe kubbesiyle bir bütünlük gösteren sekizgen minare üç bölümden meydana gelir. Minarenin birinci bölümünde, sekizgenin her cephesinde yarısı duvara gömülü sütuncuklar, bunların taşıdığı kırık kemerler ve dört tezyinî şerefe (şürfe) vardır. İkinci bölümü taşa ak mermer kakma olarak gerçekleştirilmiş kesişen daireler biçimindeki gövde üstü süslemeleriyle dikkati çeker. Bu tarz muhtemelen Kalavun Minaresi'nin üstündeki kesişen kemerlerden ilham alınarak yapılmış olmalıdır. En üst bölüm ise şerefeden itibaren sekiz sütunçeye oturtulmuş armut şeklindeki tepelik ile son bulmaktadır.

Avlunun ortasındaki şadırvan, Sultan Hasan Camii'ndekine benzer bir tarzda sekiz mermer sütun üstüne oturan soğan biçimi ahşap bir kubbeye sahiptir. Kaynaklarda Sultan Berkuk'un, caminin açılışında şadırvanı şerbetle doldurtmuş olduğu ve cemaate de şekerlemeler dağıtıldığı kaydedilmiştir.

Dört medreseye dört ayrı giriş yapılmış ve bunların üst kısımları zikzak oymalı kemer taşlarıyla yuvarlak bir kemer oluşturacak biçimde ortaya konmuştur. Talebelerin bugün yıkılmış olan barınma mekânları iç geçitler üstüne açılmıştır.

Berkuk Külliyesi gerek mimari gerekse tezyinî unsurları itibariyle devrinin en önde gelen âbideleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Ekseri bölümleri sağlam olmakla beraber bakıma olan ihtiyacı devam etmektedir. Mutfak,

talebe hücreleri gibi müştemilâta ait yıkılmış kısımlarının da aslına uygun olarak ihyası suretiyle Memlük devri eserleri arasındaki mümtaz yerini tekrar kazanması mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Hıtat, II, 418; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1987, VI, 7; Hasan Abdülvehhâb, Târîhu'l-mesâcidi'l-eseriyye, Kahire 1946, s. 192 vd.; Devlet Abdullah, Meʿâhidü tezkiyeti'n-nüfûs fî Mısr,

Kahire 1980, s. 136-154; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Kahire 1987, s. 109, 110 (minare resmi); a.mlf., Islamic Architecture in Cairo, An Introduction, Leiden 1989, s. 133-135; R. B. Parker v.dğr., Islamic Monuments in Cairo-A Pratical Guide, Kahire 1988, s. 202-206; Saleh Lamei Mostafa, "Madrasa, Hanqa und Mausoleum des Barquq in Kairo mit einem Beitrag von Felicitas Jartiz", Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo, Islamische Reihe, sy. 4 (1982), s. 118 vd.

Dorıs Behrens-Abouseıf

BERKUKI

البرقوقي

Abdurrahmân b. Abdirrahmân b. Seyyid b. Ahmed el-Berkūkī (ö. 1876-1944)

Mısırlı edebiyatçı, gazeteci ve fikir adamı.

Minye'de doğdu. Ezher'de okurken özellikle Şeyh el-Mersafî'nin ilminden büyük ölçüde faydalandı. Ayrıca Muhammed Abduh'un derslerine titizlikle devam ederek çağındaki modern düşünce akımlarını tanıdı. Akkad, İbrâhim el-Mâzinî, Abdurrahman Şükrî, Mustafa es-Sibâî gibi ünlü arkadaşları ile birlikte aylık el-Beyân dergisini çıkarmaya başladı (24 Ağustos 1911). Bütün mal varlığını harcayarak 1920 yılına kadar yayımladığı bu dergiyi, memleketinde gördüğü fikir, edebiyat ve dil sahalarındaki kargaşayı önlemek, milletin kendi tarihinden kopmadan geleceğini düşünmesine, Batı'nın cazibesine kapılmadan kendi kültür, dil vb. değerlerine sahip çıkmasına yardımcı olmak için neşrettiğini bizzat ifade etmektedir. Mahmûd Feyyâz, el-Beyân dergisinin İslâm'ın ve İslâm kültürünün kuvvetli bir sesi olduğunu ve Ahmed Zekî'nin burada İslâm'ın ihtişamını tasvir ederek Endülüs tarihini yazdığını kaydetmektedir (es-Sahâfetü'l-edebiyye, s. 219). Berkūkī ayrıca dergisinde edebî, fikrî, sosyal vb. çeşitli konular yanında, "müslüman Mısır kadınının İslâmî inanç ve prensiplerden dolayı erkeklerin baskısı ile haremde, cehalet içerisinde uzlet hayatı yaşadığını" iddia eden Batılılar'ın bu ve benzeri konulardaki suçlamalarını reddeden yazılar da yayımladı.

Sohbetleri zevkle dinlenen, aynı zamanda akıcı bir üslûba sahip olan Berkūkī, gazeteciliği yanında ilmî ve edebî çalışmalar da yapmış, bazı eski büyük şairlerin eserlerini ve şerhlerini neşre hazırlamıştır.

Eserleri. 1. Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî. Berkūkī Arap edebiyatının en meşhur metinlerinden biri olan Mütenebbî divanına yaptığı ve iki defa bizzat bastırdığı (Kahire 1349/1930, 1357/1938; bu baskıdan ofset olarak

Beyrut 1399/1979) bu dört ciltlik şerhinde daha önce yazılan şerhlerden de faydalanmış, onların izahlarını almış, Mütenebbî'nin lehinde ve aleyhindeki tenkitlere yer vermek suretiyle eserine önceki şerhlere nisbetle çok daha muhtevalı ve farklı bir hüviyet kazandırmıştır. Böylece bu şerh kendi ifadesiyle, "Mütenebbî divanının ve şerhlerinin şerhi olmuştur" (Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî, I, 18). Ayrıca 120 sayfayı aşkın bir mukaddimede Mütenebbî'nin hayatı, şahsiyeti, divanına şerh yazanlarla bu şerhler hakkında verdiği bilgiler ve cilt sonlarına konulan kafiye indeksleriyle Berkūkī şerhi, Mütenebbî hakkında baş vurulacak en ayrıntılı, en muhtevalı yegâne kaynak haline gelmiştir. 2. el-Behcetü'l-Berkūkıyye. Ali er-Rızâ'nın kasidesinin şerhidir. Altmış üç sayfadan ibaret olan bu eser 1313 yılında Kahire'de basılmıştır. 3. et-Telhîs. Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâḥ'ına bir mukaddime ile birlikte yazdığı şerhtir. Kahire'de (1322) yayımlanan eserin daha sonra da birkaç baskısı yapılmıştır. 4. Hadâretü'l-ʿArab fi'l-Endelüs. Gustave le Bon'dan tercümedir (Kahire 1341). 5. Devletü'n-nisâʾ. Kadınlarla ilgili sosyal ve kültürel ansiklopedik bir eserdir (Kahire 1945). 6. Seyâha fi'l-firdevs. el-Beyân dergisinde aynı adla yayımladığı edebî mektuplarıdır. Bu eserin adını Ziriklî el-Firdevsü'l-mefkūd, Kehhâle ise el-Firdevs veya Seyâha fi'l-âhire şeklinde kaydetmektedir. 7. Şerhu Dîvâni Hassân b. Sâbit. Birkaç baskısı yapılan eser (ilk baskısı Kahire 1348/1929) son olarak 1983 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. 8. ez-Zehâʾir ve'l-ʿabkariyyât. İki cilt halinde ansiklopedik bir eserdir (bk. Ziriklî, IV, 81). Bunların dışında ez-Zâkiretü ve'n-nisyân ve Dîvânü'l-edeb adlı eserleri bulunan Berkūkī, Buhtürî'nin divanını da neşretmiştir (Beyrut 1329).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman el-Berkūkī, Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî, Beyrut 1979, I, 3-19; Buhtürî, Dîvân (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Kahire 1977, nâşirin girişi, I, 30; Serkîs, Muʿcem, I, 551; Brockelmann, GAL Suppl., III, 309; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 81; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, V, 143; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 226; Mahmûd Feyyâz, es-Sahâfetü'l-edebiyye bi-Mısr ve'l-itticâhâtü'l-kavmiyye (1913-1940), Kahire 1975, s. 35, 94, 96, 129, 219.

Mehmet Türkmen

BERKYARUK

(ö. 498/1104)

Büyük Selçuklu hükümdarı (1092-1104).

Sultan Melikşah’ın Zübeyde Hatun adlı hanımından Muharrem 474’te (Haziran 1081) İsfahan’da doğan oğludur. Sultan Melikşah, çok sevdiği veliaht Şehzade Ahmed’in ölümünden sonra veziri Nizâmülmülk’ün de tavsiyesiyle hayattaki oğullarının en büyüğü olan Berkyaruk’u veliaht tayin etti. Ancak Melikşah’ın âni ölümü üzerine karısı Terken Hatun beş yaşındaki oğlu Mahmud’u sultan ilân ettirmek için her vasıtayı mubah sayarak harekete geçti. Bu maksatla sultanın ölümünü gizlediği gibi emîrlere büyük paralar vererek oğlunu destekleyeceklerine dair yemin ettirdi. Sonunda Halife Muktedî-Biemrillâh’ı da tehdit ederek Mahmud’u sultan ilân ettirip adına hutbe okutmayı başardı (485/1092). Babası öldüğü sırada İsfahan’da bulunan Berkyaruk’u da Emîr Kürboğa vasıtasıyla tutuklattı. Ancak Melikşah’ın ölüm haberini alan Nizâmülmülk’ün adamları vezire ait silâh depolarını yağmalayarak isyan bayrağını açtılar ve hapishanede bulunan Berkyaruk’u kurtarıp on bir yaşında iken aynı yıl sultan ilân ettiler. Terken Hatun’un İsfahan’a yaklaşması üzerine de onunla birlikte Rey’e doğru yola çıktılar. Terken Hatun ile Berkyaruk arasında Burûcird şehri yakınlarında meydana gelen savaşta Terken Hatun ağır bir yenilgiye uğrayarak İsfahan’a çekildi (16 Zilhicce 485/17 Ocak 1093). Şehri bir müddet muhasara eden Berkyaruk Terken Hatun’dan 500.000 dinar alarak kuşatmayı kaldırıp Hemedan’a gitti. Yapılan anlaşmaya göre Terken Hatun ile Mahmud İsfahan ve Fars’a hâkim olacak, diğer şehirler Berkyaruk’a bırakılacaktı.

Anlaşmaya rağmen bütün ülkeye hâkim olmak isteyen Terken Hatun, bu defa Berkyaruk’un dayısı

Azerbaycan Meliki İsmâil b. Yâkūtî’ye haber gönderip Berkyaruk’u bertaraf etmesi şartıyla evlenme vaadinde bulundu. İsmâil bu teklifi kabul ederek Berkyaruk üzerine yürüdü, fakat Hemedan-İsfahan arasındaki

Kerec’de meydana gelen savaşta mağlûp oldu (486/1093). Bu zaferden sonra Bağdat’a giden Berkyaruk Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından Rükneddin lakabıyla sultan ilân edildi ve 14 Muharrem 487’de (3 Şubat 1094) adına hutbe okundu. Ancak onun Selçuklu tahtının yegâne hâkimi olabilmesi için tahtta hak iddia eden diğer hânedan mensuplarıyla mücadele etmesi ve onları ortadan kaldırması gerekiyordu. Tahtta hak iddia edenlerin önemlilerinden biri, Suriye meliki olan amcası Tâcüddevle Tutuş idi. Melikşah’ın ölüm haberini alır almaz Selçuklu tahtına sahip olmak için seferber olan ve Rahbe, Musul, Nusaybin, Antakya, Urfa, Harran ve Rakka’yı ele geçirip adına hutbe okutturan Tutuş, halifeye elçi göndererek saltanatının tasdik edilmesini istedi. Halife Müstazhir-Billâh bunu reddetti, ancak o yılmaksızın mücadelesini sürdürdü. Birçok şehri daha ele geçirdiği gibi Berkyaruk’u destekleyen güçlü emîrlerden Halep Valisi Aksungur ile Urfa Valisi Bozan’ı öldürttü ve Bağdat’ta adına hutbe okutmayı başardı (487/1094). Daha sonra Terken Hatun ile iş birliği yaparak İsfahan’da bulunan Berkyaruk üzerine yürüdü. Bu sırada Terken Hatun hastalanarak öldü. Tutuş ile aralarında cereyan eden savaşta yenilen Berkyaruk İsfahan’a sığınmak zorunda kaldı (Şevval 487/Ekim 1094). Mahmud’un emîrleri onu tevkif ederek gözlerine mil çekmeye teşebbüs ettiler, fakat tam bu sırada Mahmud çiçek hastalığına yakalandı. Bunun üzerine emîrler Mahmud’un âkıbeti belli oluncaya kadar beklemeye karar verdiler. Mahmud’un ölümü üzerine de (487/1094) Berkyaruk tarafına geçtiler; ertesi yıl Tutuş, Berkyaruk ile yaptığı ikinci savaşta yenildi ve öldürüldü. Böylece Berkyaruk, Terken Hatun ve Mahmud’un ölümünden sonra Tutuş engelini de aşmış oldu.

Fakat aynı yıl diğer amcası Arslan Argun Horasan’da isyan etti. Berkyaruk onun üzerine amcası Böripars’ı gönderdi. Böripars’ın mağlûp olup öldürülmesi üzerine kardeşi Sencer’in kumandasında yeni bir ordu sevketti. Ancak bu ordu yetişemeden Arslan Argun bir kölesi tarafından öldürüldü (1097). Berkyaruk’a isyan eden diğer amcası Şihâbüddevle Tekiş de aynı yıl öldürüldü. Sultan Berkyaruk’a isyan edenlerden biri de Çağrı Bey’in torunlarından Emîr-i emîrân Muhammed b. Süleyman’dı. Berkyaruk, Sencer sayesinde onu da bertaraf ederek (1097) ülkenin her tarafında hâkimiyet kurdu. Kardeşleri Muhammed Tapar ve Sencer, Azerbaycan Meliki Mevdûd b. İsmâil, Tutuş’un oğulları Halep Meliki Rıdvan, Dımaşk Meliki Dukak, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan ve Kirman Selçuklu

Meliki Turan Şah onu Büyük Selçuklu sultanı olarak tanıyıp itaat arzettiler. Böylece Sultan Melikşah'ın ölümünden beri fetret devrini yaşamakta olan Büyük Selçuklu İmparatorluğu yeniden bir sultanın emrinde temsil edilerek itibar kazanmış oldu.

Ancak ülkede sağlanan bu birlik uzun sürmedi. Gence Meliki Muhammed Tapar, Berkyaruk'un eski veziri Müeyyidülmülk'ün kışkırtmaları sonucu ağabeyine karşı isyan ederek sultanlığını ilân etti. Halife Müstazhir-Billâh da onun hükümdarlığını tasdik ederek adına hutbe okuttu (17 Zilhicce 492/4 Kasım 1099). Bunun üzerine Berkyaruk kardeşi Muhammed Tapar üzerine yürüdü ve aralarında Sefîdrûd'da (Kızılören) cereyan eden ilk savaşta mağlûp oldu (493/1100). Hemedan'da meydana gelen ikinci savaş (494/1101) Berkyaruk'un galibiyeti, Rudrâver'de meydana gelen üçüncü savaş ise bazı çarpışmalardan sonra anlaşmayla sonuçlandı (4 Rebîülâhir 495/26 Ocak 1102). Anlaşmaya göre Berkyaruk "sultan", Muhammed Tapar ise "melik" unvanına sahip olacaktı. Gence ve çevresiyle Azerbaycan, Diyarbekir, el-Cezîre ve Musul Muhammed Tapar'a, Horasan hariç anlaşmada zikredilmeyen Selçuklu toprakları ise Berkyaruk'a ait olacaktı. Sultan Berkyaruk gerektiğinde Muhammed Tapar'a askerî yardımda bulunacak, Muhammed Tapar da Berkyaruk'a 1.300.000 dinar vergi ödeyecekti. Ancak bu barış uzun sürmedi. Muhammed Tapar kendini barışa ikna eden emîrleri ihanetle suçlayarak onları cezalandırdı ve anlaşmayı ihlâl edip kendini sultan ilân etti. Rey yakınlarında cereyan eden dördüncü savaş Berkyaruk'un galibiyetiyle sonuçlandı (495/1102). Berkyaruk savaştan sonra İsfahan'a kaçan kardeşini yakalamak için şehri bir müddet muhasara ettiyse de sonuç alamadı. Hoy yakınlarında cereyan eden beşinci savaş da Berkyaruk'un zaferiyle sonuçlandı (8 Cemâziyelâhir 496/19 Mart 1103) ve uzun müzakerelerden sonra taraflar arasında anlaşma sağlandı (Rebîülâhir 497/Ocak 1104). Buna göre Berkyaruk, Muhammed Tapar'ın beş nevbet* çalmasına müdahale etmeyecek, Muhammed Tapar'a ait şehirlerde Berkyaruk adına hutbe okunmayacak, askerler diledikleri tarafa geçebileceklerdi. Cibâl, Fars, İsfahan, Rey, Hemedan, Hûzistan ve Bağdat Berkyaruk'a; Azerbaycan, Diyarbekir, el-Cezîre, Musul, Suriye ve Hille Emîri Sadaka'nın hâkimiyetindeki topraklar Muhammed Tapar'a ait olacaktı. Bu anlaşma ile yıllardır devam eden ve devlet otoritesini sarsarak karışıklıklara sebep olan, halkı aç ve perişan bırakan fetret devri taht kavgalarına son verilmiş oluyordu.

Berkyaruk, taht kavgaları ve emîrler arasındaki çıkar çatışmaları sebebiyle Anadolu'yu geçerek Suriye topraklarına giren Haçlılar'ın Antakya (3 Haziran 1098) ve Kudüs'ü (15 Temmuz 1099) işgal edip küçük devletler kurmalarına engel olamamıştı. Bu bakımdan Berkyaruk devrinde Haçlı kontları Baudouin ile Joscelin'in esaretiyle sonuçlanan Harran Savaşı (497/1104) müslümanlar arasında sevinçle karşılandı. İç karışıklıklara, taht kavgalarına ve Haçlı istilâsına rağmen Berkyaruk, o devrin iki büyük Türk devleti Gazneliler ve Karahanlılar tarafından metbû hükümdar olarak tanınmıştır.

Bütün Selçuklu topraklarında devlet otoritesini yerleştirip huzur ve sükûnu sağladığı bir sırada vereme yakalanan Berkyaruk, bir sedye içinde İsfahan'dan Bağdat'a götürülürken yolda ağırlaştı ve hayatından umut kesince emîrleri yanına çağırıp beş yaşındaki oğlu

Melikşah'ı veliaht, Emîr Ayaz'ı da ona atabeg tayin etti. Oğlunu emîrlerin himayesinde Bağdat'a gönderirken kendisi de İsfahan'a dönmek üzere yola çıktı ve Burûcird yakınlarında öldü (2 Rebîülâhir 498/22 Aralık 1104). Cenazesi İsfahan'a götürülerek atalarının gömülü olduğu türbede defnedildi, yerine oğlu Melikşah geçti.

Bazı tarihçiler ondan adaletli, faziletli, sabırlı ve yumuşak huylu bir hükümdar olarak bahsederlerken bazıları da içki ve eğlence düşkünü olduğunu kaydederler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 200, 203-207, 209, 212, 223, 225, 238; Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler h. 430-538) (haz. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 22, 23, 26-28, 60; İbnü'l-Ezrak el-Fârikı, Târîhu Meyyâfârikın, s. 229-231, 237, 243, 244, 264; Ahbârü'ddevleti's-Selçukiyye (Lugal), s. 52-63, 74, 137; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 63, 77, 80, 84-85, 109-110, 113, 121, 124, 134, 138; Râvendî, Râhatü's-sudûr

(Ateş), I, 37, 67, 77, 83, 111, 131, 135-145, 151, 164-165; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 83-91, 95, 233-237, 240; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb, II, 65, 107-113, 117-118, 131-135, 142, 147-148; Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 179, 181-184; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 268-269; Ebü'l-Ferec, Târîh, I, 324, 332; Reşîdüddin, Câmiuʿ t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I, 49-50, 53, 55-67, 69, 78-80; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 440-441; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, 250; Mavlavi Fadıl Sanaullah, The Decline of the Seldjuqid Empire, Calcutta 1938, s. 101, 103; Browne, LHP, II, 185, 297-302, 311-312; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 44, 85-87, 121, 139; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate A Study of Civil Administration 1055-1194, Massachusetts 1973, s. 23, 25, 39, 42, 47, 48, 50, 53, 76, 80, 87, 103, 106, 107, 113, 126, 133; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098'den 1118'e Kadar, İstanbul 1974, s. 39, 101, 121; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 142-158, 200-201, 211, 244, 247, 249; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 6-7, 13, 82, 84; a.mlf., "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 510-516; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 33, 90, 107; Abdülkerim Özaydın, Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 8, 42, 45-46, 74, 78-79, 90, 139-140, 146-147; Defrémery, Recherches sur le règne du sultan seldjoukide Barkiqrok (485-498 de l'hégire=1092-1104 de l'Ére chrétienne)", JA, V. seri, I (1853), s. 425-458; II (1853), s. 217-232; K. V. Zetterstéen, "Berkyaruk", İA, II, 556-558; Cl. Cahen, "Berkyārūk", EI^2 (İng.), I, 1051-1053; C. E. Bosworth, "Barkıaroq", EIr., III, 800-801.

Abdülkerim Özaydın

BERLİN ANTLAŞMASI

Osmanlı Devleti ile İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya, Avusturya ve İtalya devletleri arasında 13 Temmuz 1878'de imzalanan antlaşma.

Rusya Ayastefanos Antlaşması ile (3 Mart 1878), Avrupa devletleri arasındaki dengeyi dikkate almadan Şark meselesini sadece kendi menfaatleri açısından halletmek isteyince, bu durum başta İngiltere ve Avusturya olmak üzere diğer Avrupa devletleriyle birlikte Balkanlar'da yeni kurulan devletlerin de muhalefetiyle karşılanmıştı. Çünkü Ayastefanos Antlaşması ile Rusya'nın Osmanlı toprakları üzerinde aşırı derecede nüfuz sahibi olması İngiltere'nin menfaatlerine ters düşüyordu. Avusturya ise kendisi için hayatî önem taşıyan Balkan toprakları üzerinde büyük bir Bulgaristan'ın kurulmasından son derece rahatsız olmuştu. Balkanlar'da kurulan devletlerin memnuniyetsizliği de kendilerine ümit ettikleri kadar toprak verilmemesinden kaynaklanıyordu. Halbuki Sırbistan, Bosna ve Hersek ile Makedonya'nın bir kısmına sahip olmayı arzu ediyor, Romanya ise Dobruca'yı almakla beraber Romenler'in meskûn bulunduğu Besarabya'yı Rusya'ya vermek istemiyordu. Ayrıca büyük bir Bulgaristan'ın mevcudiyeti diğer Balkan devletlerini de tedirgin ediyordu. Bütün bu sebepler yüzünden Ayastefanos Antlaşması'nı yeniden gözden geçirmek ve bazı değişiklikler yapmak maksadıyla Berlin'de bir kongrenin toplanması kararlaştırıldı. Rusya önceleri böyle bir kongrenin toplanmasına taraftar görünmediyse de hiçbir Avrupa devleti Rusya'nın Ege ve Adriyatik denizlerine kadar inmesini istemediğinden daha sonra bunu kabul etmek zorunda kaldı.

Öte yandan bir Rus tehlikesine karşı Doğu Akdeniz'deki durumunu kuvvetlendirmek düşüncesinde olan İngiltere Kıbrıs'ı bir üs olarak kullanmak istedi. Bu hususta kararlı olduğunu, Osmanlı Devleti adayı vermediği takdirde zorla alacağını bildirdi. Berlin Kongresi'nde İngiltere'den yardım göreceğini uman Bâbıâli, 4 Haziran 1878 tarihli bir antlaşma ile Kıbrıs'ı İngilizler'e devretti. Fakat 1 Temmuz 1878 tarihli bir ek antlaşma ile, Rusya'nın Doğu Anadolu'da işgal ettiği yerleri iade etmesi halinde İngiltere'nin Kıbrıs'tan çekileceği şeklinde bir madde eklenerek

adanın toprak mülkiyetinin Osmanlı Devleti'ne ait olduğu tesbit edildi.

Berlin Kongresi 13 Haziran 1878'de Almanya Başvekili Bismarck'ın başkanlığında başladı. Bu kongrede Osmanlı Devleti'ni

Müşir Mehmed Ali Paşa, Berlin sefiri Sâdullah Bey ve Nâfia Nâzırı Kara Todori Paşa temsil ediyordu. Diğer devletler ise başvekilleri veya hariciye nâzırlarının başkanlığındaki heyetler tarafından temsil edilmekteydi. Osmanlı Devleti Berlin Kongresi'nde Ayastefanos Antlaşması'nın şartlarının hafifletileceğini ve bu hususta önemli değişiklikler yapılacağını umuyordu. Halbuki müzakereler başlayınca kongreye katılan devletlerin Osmanlı toprakları üzerindeki menfaatlerini korumaya çalıştıkları görüldü. Hatta kendilerinden yardım beklenen İngiliz temsilcileri bile Osmanlı Devleti'nin aleyhinde fikirler ileri sürmekten çekinmediler.

Bir ay devam eden kongre sonunda imzalanan Berlin Antlaşması altmış dört maddeden oluşmakta idi. Buna göre Ayastefanos Antlaşması ile sınırları çizilen Bulgaristan toprakları üç bölgeye ayrılacaktı. Birinci bölge Osmanlı Devleti'ne tâbi, iç işlerinde serbest, prensi halk tarafından seçilen, Bâbıâli tarafından tasdik ve büyük devletlerin muvafakati ile tayin edilen, Osmanlı askerinin bulunmadığı, sınırları daraltılmış bir Bulgaristan prensliği idi. İkinci bölge idarî yönden bağımsız olmakla beraber siyasî ve askerî yönden Osmanlı Devleti'ne tâbi, Avrupa devletlerinin tasvipleriyle Bâbıâli'nin beş yıl süre ile tayin edeceği bir hıristiyan vali tarafından idare edilecek olan Şarkî Rumeli eyaleti, üçüncü bölge ise ıslahat yapılmak şartıyla Osmanlı Devleti'ne bırakılan Makedonya idi. Diğer maddelere gelince, Osmanlı Devleti 1868 nizamnâmesini Girit'te uygulayacak ve bu hususta Avrupa devletlerine bilgi verecekti. Yunanistan'a bir miktar toprak verilecek, Bosna ve Hersek Avusturya tarafından işgal edilecekti. Karadağ'ın bağımsızlığı kabul edilecek, fakat sınırlarında bazı düzenlemeler yapılacaktı. Sırbistan'ın bağımsızlığı tanınacak, kendisine Niş ve Pirot verilecekti. Romanya'nın bağımsızlığı kabul edilecek, Besarabya'yı Rusya'ya vermesine karşılık Tulcı ve Dobruca'yı alacaktı. Tuna nehri savaş gemilerine kapalı, ticaret gemilerine açık olacaktı. Osmanlı Devleti Kars, Ardahan ve Batum'u harp tazminatının bir kısmına karşılık olmak üzere Rusya'ya bırakacak, Doğubayazıt ve Eleşkirt vadisi kendisinde kalacaktı. Kotur ise İran'a verilecekti. Bâbıâli Ermeniler'in

bulunduğu yerlerde ıslahat yapacak, Boğazlar 1841 Londra ve 1856 Paris antlaşmalarında belirtilen statüye tâbi olacaktı. Harp tazminatı için Osmanlı Devleti ile Rusya kendi aralarında bir anlaşmaya varacaklardı. 8 Şubat 1879'da yapılan İstanbul Antlaşması ile Rusya'ya bırakılan yerlerin bedeli düşüldükten sonra bu tazminat 802.500.000 frank olarak tesbit edilmiş ve yedi yıl zarfında eşit yirmi bir taksitte ödenmesi kararlaştırılmıştır. 14 Mayıs 1882'de yapılan antlaşma ile de tazminatın yıllık 350.000 liralık taksitlerle Osmanlı lirası olarak ödenmesi ve âşâr vergisinin teminat olarak gösterilmesi kararlaştırılmıştır.

Ayastefanos Antlaşması, Osmanlı Devleti ile Rusya arasında meydana gelen bir savaşın sonucunda sadece iki devleti ilgilendirirken Berlin Kongresi ile bu ilgi Avrupa'nın büyük devletlerine de teşmil edilmiştir. 1856 Paris Antlaşması'nda yer alan Osmanlı topraklarının bütünlüğü prensibi ihlâl edilmiş, konu ile alâkaları olmamasına rağmen İran ve Yunanistan'a bile toprak verilmiştir. Berlin Kongresi devletler arasında genel barışı sağlayacağı yerde, istenilen sonuçları vermediği için, daha sonra meydana gelecek olan yeni ihtilâfların kaynağı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1298, V, 110-141; Berlin Kongresi Protokolleri ile Kıbrıs Cezîresine ve Yunân Meselesine Dâir Mukavelenâmeler, İstanbul 1298, s. 256-260; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), III, 632-698; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 358-386; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuk ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 403-424; Rıfat Uçarol, 1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Anlaşması, İstanbul 1978, s. 42-46.

Ali İhsan Gencer

BERMEKÎLER

آل برمك

Abbâsîler devrinde başta vezirlik olmak üzere çeşitli makamlarda bulunan bir aile.

Bermekî ailesinin menşei hakkında kaynaklarda verilen bilgiler birbirinden farklıdır. Arap tarihçileri ailenin atası olan Bermek'in Belh civarında Nevbahar (Nâva Vihara) Budist Tapınağı'nın rahibi olduğunu, buna karşılık İranlı tarihçiler ile bazı Arap tarihçileri ise bir Zerdüştî tapınağına mensup bulunduğunu ifade ederler. Ancak kaynakların verdiği bu bilgileri diğer kaynak malzemesiyle karşılaştırınca Bermek'in Budist olduğu gerçeği ortaya çıkar. Öte yandan 629-645 yılları arasında Orta Asya'yı dolaşan ve bu arada Belh'e de uğrayan Çinli seyyah Hiuan Ç'ang, Belh hakkında bilgi verirken bu şehirde yüz kadar Budist tapınağının olduğunu belirtir. Bunlardan şehrin güneyinde bulunan iki büyük tapınaktan birisi muhtemelen Bermekîler'in mensup olduğu Nevbahar'dır.

Bermekî ailesinin daha sonraki yıllarda kazanmış olduğu şöhret ve itibar, onlar hakkında gerçekle ilgisi olmayan çok çeşitli rivayetlerin kaynaklarda yer almasına sebep olmuştur.

Bermekî ailesinin ataları hakkındaki bilgiler çok az ve ekseriya efsanevî rivayetlerden ibarettir. Daha çok İranlı tarihçilerin kaydettikleri rivayetler, Bermekîler'in atalarının Sâsânî Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren vezirleri olduklarını ve bu görevin babadan oğula geçerek asırlarca devam ettiğini ileri sürerler. Bermekîler'in İslâm devletiyle temasları hakkındaki bilgiler de aynı şekilde yetersiz ve gerçekleri aksettirmekten uzaktır. Bazı kaynaklar Bermek'in Hz. Osman devrinde Müslümanlığı kabul ettiğini, diğer bazı kaynaklar ise aileden ilk defa Hâlid b. Bermek'in müslüman olduğunu ve onu kardeşleri Hasan ile Süleyman'ın takip ettiğini belirtir. Bir üçüncü rivayette ise Bermek'in Halife Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm ile iyi münasebetler kurduğu ileri sürülmektedir.

Bermekîler'den ilk müslüman olanın Hâlid b. Bermek olduğu muhakkaktır. Ancak ailenin müslümanlarla münasebetleri daha önce başlamıştır. Hz. Osman zamanında Belh'e karşı 32'de (653) bir akın yapıldığı bilinmekle beraber Bermek ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. 42 (662-63) yılında Belh fethedilerek Nevbahar Mâbedi tahrip edildi. Bununla beraber mâbedin tamamen ortadan kaldırılmadığı, Mâverâünnehir'in fethi sırasında Tohâristan hâkimi Nîzek Tarhan'ın burada ibadet ettiğine dair verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Horasan Valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî, 726'da Belh ve bu arada Nevbahar Mâbedi'nin tamir edilmesi görevini Bermek'e vermiştir. Görüldüğü gibi Bermek Emevî idaresiyle iyi geçinmiş ve Belh'te dinî itibarı yanında siyasî itibarını da devam ettirmiştir.

Bermekî ailesinden Hâlid'in 92'de (710-11) dünyaya geldiği rivayet edilir. Onun tahsili ve gençlik yılları hakkında bilgi yoktur. Abbâsî ailesinden İmam Muhammed ve İbrâhim ile bir münasebeti

olmadığı muhakkaktır. Bununla beraber Abbâsî ihtilâline katıldığı, bu sırada kendini gösterdiği ve Kahtabe b. Şebîb'in ordusunda ele geçirilen ganimetin taksimi ile görevlendirildiği (747) bilinmektedir. Yine bu savaşlar sırasında Deyrükunnâ ve çevresinin idaresine memur edildi.

Abbâsîler'in hilâfete geçmelerinden sonra Hâlid'in Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh ile çok yakın münasebetler kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim halife onu Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'l-cünd'ün başına getirmiştir. Aynı zamanda halifenin hususi kâtibi olarak da vazife görüyordu. Bu yıllarda vezirlik henüz tam anlamıyla kurulmadığından vezir ve ona bağlı divanların başkanlarının görevlerini kâtipler yürütüyordu. Bazı kaynakların Hâlid'in vezirliğinden bahsetmesine rağmen o bu unvanı taşımıyor, fakat vezirin görevlerini yürütüyordu. Kâtiplerin reisi olarak divanların idaresi de kendisine bağlı idi. Kısa süren halifeliği sırasında Ebü'l-Abbas ile onun arasında samimi bir yakınlık doğmuştu. Öyle ki Ebü'l-Abbas'ın kızına Hâlid'in karısı ve Hâlid'in kızına Ebü'l-Abbas'ın karısı süt annelik yapmıştır.

Mansûr devrinde de Hâlid'in halife nezdindeki itibarının devam ettiği görülmektedir. Mansûr'un halife olmasından sonra divanların idaresini bir yıl kadar o yürütmüştür. Fakat aleyhindeki tertipler sebebiyle yeni halife

onu merkez teşkilâtındaki görevinden alarak Fars valiliğine tayin etti. Bu vazifesinde iki yıl kadar kalmıştır. Daha sonra merkeze dönen Hâlid tekrar halifenin güvenilir adamları arasına girer. Bağdat'ın kuruluşunda vazife aldığı gibi Îsâ b. Mûsâ'nın Mehdî-Billâh lehine veliahtlıktan feragat etmeye mecbur edilmesinde de önemli rol oynamıştır. Bu nüfuzuna rağmen yine muhtemelen bazı baskılar üzerine Halife Mansûr onu tekrar merkezden uzaklaştırmak zorunda kalmış ve Taberistan valiliğine tayin etmiştir. Hâlid b. Bermek Taberistan'da yedi yıl kadar valilik yapmış, hatta adına para bile bastırmıştır. Demâvend yakınındaki Üstünâvend Kalesi'ni zapteden Hâlid bu bölgede halifenin ismine izâfeten el-Mansûre adı verilen bir de şehir kurmuştur. Uzun süren valiliği boyunca bölgeye yaptığı hizmetler sebebiyle halk tarafından çok seviliyordu. Halife Mansûr ölümünden kısa bir süre önce Hâlid'i ağır bir para cezasına (2.700.000 dirhem) çarptırdı, fakat sonra kendisini affederek Musul'a ve oğlu Yahyâ'yı da Azerbaycan valiliğine tayin etti. Mehdî'nin halifeliğinin başlarında ise Fars valiliğine getirildi. Bu görevde ne kadar kaldığı bilinmeyen Hâlid 165'te (781-82) vefat etti.

Hâlid b. Bermek İslâm devleti hizmetinde Bermekî ailesinin ilk temsilcisi ve bu ailenin bir hânedan haline gelmesini sağlayan kişidir. Üç halife zamanında çeşitli görevlerde bulunmuş ve daima itibar ve nüfuzunu korumuştur. Devlet adamı olarak ileri görüşlü, gerçekçi ve doğru bildiği hususlarda kararlı bir şahsiyetti.

Bermekî ailesinin en meşhur ferdi, uzun süre vezirlik yapmış olan Yahyâ b. Hâlid'dir. Abbâsî sarayında ve babasının gözetiminde her hususta iyi yetişen Yahyâ, önce babasının yardımcısı olarak idarî görevler almış ve 775'te Azerbaycan valiliğine getirilmiştir. Halife Mehdî-Billâh onu oğlu Hârûnürreşîd'e hoca ve kâtip tayin etmiştir. Hârûnürreşîd halife oluncaya kadar bu görevi yürüten Yahyâ, onun Orta Anadolu'ya karşı yaptığı bir seferde ordunun levazım işlerini yürütmüştür. Hârûnürreşîd ikinci veliaht tayin edilerek doğu eyaletlerinin valiliğine getirilince bu bölgeyi onun adına Yahyâ idare etti ve bu görevde Halife Mehdî-Billâh'ın ölümüne kadar kaldı. Mehdî-Billâh'ın ölümü Bağdat'ta karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Askerler maaşlarının verilmediğini bahane ederek bazı ileri gelenlerin evlerini ateşe verdiler. Bu sırada Hârûn ve Yahyâ Bağdat'ta bulunuyorlardı. Mehdî-Billâh'ın hanımı Hayzürân bint Atâ, Yahyâ'dan karışıklıkların bastırılmasını istedi. Yahyâ derhal askerlerin maaşlarını ödeyerek

karışıklıkları önledi ve bu sırada Cürcân'da bulunan yeni halife Hâdî-İlelhakk'ın acele Bağdat'a gelmesini sağladı.

Hâdî Hârûn'a yakınlığı sebebiyle Yahyâ'yı sevmiyordu. İkinci sırada veliaht olan Hârûn'u azledip oğlu Ca'fer'i veliaht tayin etmek isteyince Yahyâ Ca'fer'in küçük olduğunu ileri sürerek halifenin bu isteğine karşı çıktı, hatta Hârûn'u hakkından vazgeçmemesi için uyardı. Hayzürân da onu destekleyince Hâdî düşüncesini gerçekleştiremedi. Ancak Yahyâ'ya olan kini daha çok arttı ve sonunda onu hapsetti. Halife Yahyâ'yı öldürtmek istiyordu, fakat kendisinin ansızın ölümü (25 Eylül 786) Yahyâ'yı kurtardı.

Hârûnürreşîd halife olunca Yahyâ'yı derhal hapisten çıkardı ve çok geniş yetkilerle vezir tayin etti. Bu tayinle Bermekîler'in iktidar devri başlıyordu.

Hârûnürreşîd'in hilâfetinin ilk yıllarında Yahyâ, halifenin annesi Hayzürân'ın direktifleri çerçevesinde devlet işlerini yürütüyordu. Hayzürân'ın ölümünden (789) sonra ise iktidar tek başına Yahyâ'nın eline geçti. Yahyâ vezirliğinin ilk zamanlarında oğulları Fazl ve Ca'fer ile her sabah öğleye kadar müracaat eden kişilerin şikâyetlerini dinler, devlet işlerini görüşür ve birlikte karar verirlerdi. Bu sebeple Fazl ve Ca'fer için bazı kaynaklar "vezir" unvanını kullanırlar. Dîvânü'l-hâtem dışında bütün divanlar Yahyâ'ya bağlanmıştı. Dîvânü'l-hâtem'in başında bulunan Ebü'l-Abbas el-Fazl b. Süleyman et-Tûsî ölünce (171/787-88) Dîvânü'l-hâtem de Yahyâ'nın emrine verildi ve Taberî'nin ifadesiyle iki vezirlik (el-vizâreteyn) onun uhdesinde toplandı. Fakat Dîvânü'l-hâtem zaman zaman el değiştiriyor ve oğulları Fazl ile Ca'fer'e veriliyordu.

Yahyâ'nın iki oğlu yalnız babalarına yardım etmekle kalmıyor, merkez ve eyaletlerde önemli görevler de üstleniyorlardı. Yahyâ'nın büyük oğlu ve Hârûnürreşîd'in süt kardeşi Fazl, babasının vezirliğinin ilk yıllarında idarede birinci planda rol oynamıştır. 176'da (792-93) Cibâl, Azerbaycan ve Taberistan valiliğine tayin edilmiş ve Hz. Ali evlâdından Yahyâ b. Abdullah'ın isyanını bastırmıştır. Ertesi yıl Horasan valisi olan Fazl bu eyaletteki huzursuzlukları bertaraf etmiş, bölgenin imarına gayret sarfetmiş ve kanallar açtırarak ziraatın gelişmesine yardımcı olmuştur. Birkaç yıl ayrılıktan sonra Bağdat'a dönen Fazl, 797'de halife ile babası hacca gidince merkezde idarenin başında bulunmuştur. Ancak bu tarihten itibaren

halifenin Fazl'a karşı tutumu değişmiş ve veliaht Muhammed el-Emîn'in hocalığı hariç diğer görevleri üzerinden alınmıştır.

Kaynaklarda hakkında çeşitli hikâyeler anlatılan Ca'fer ise Bağdat'tan hiç ayrılmamış ve devamlı halifenin yanında kalmıştır. Çok iyi bir tahsil yapan, edebiyat ve sanattan anlayan Ca'fer hemen her gün halife ile ilmî ve edebî sohbetler yapıyordu. Fazl doğu eyaletlerine vali tayin edilince Ca'fer de batı eyaletlerine vali tayin edildi. Âdeta devletin taşra idaresi Yahyâ'nın oğulları arasında taksim edilmişti. Ancak Ca'fer Bağdat'tan ayrılmayıp eyaletlerini vekilleri vasıtasıyla idare ediyordu. Yalnız Suriye'de çıkan bir isyanı bastırmaya memur

edilince 796'da kısa bir süre Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldı. Valilik görevi yanında berîd* teşkilâtı da ona bağlı idi. Ayrıca darphâne ve tırâz* atölyeleri onun idaresine verilmişti. Makrîzî'ye göre ilk defa darphânenin idaresi halifenin dışında birisine veriliyor ve Ca'fer'in ismi de sikkede yer alıyordu. Bu halifenin Ca'fer'e duyduğu sevgi ve güvenin bir işaretidir. Bunlara ilâve olarak Ca'fer ikinci sırada veliaht olan Me'mûn'a hoca tayin edilmişti. Yahyâ'nın oğullarından Muhammed ile Mûsâ'nın önemli mevkilere getirilmediği görülmektedir. Yalnız Muhammed askerî kabiliyeti ve cesareti sebebiyle 792'de Suriye valisi tayin edilmiş ve kısa süre valilik yapmıştır.

Yahyâ b. Hâlid vezirlik yaptığı on yedi yıl boyunca idarede mutlak bir iktidara ve tasarruf hakkına sahipti. Merkezdeki yüksek dereceli memurları azil ve tayin ettiği gibi valilerin tayininde de halifeye telkin ve tavsiyelerde bulunabiliyordu. Yahyâ'nın vezirlik yaptığı Hârûnürreşîd devri Abbâsî hilâfetinin en parlak dönemi kabul edilir.

Başta Yahyâ olmak üzere Fazl ve Ca'fer büyük bir debdebe içinde yaşıyorlardı. Dicle'nin doğusunda geniş bahçeler içinde yer alan sarayları zenginlik ve zarafetleriyle ün salmıştır. Ca'fer'in yaptırdığı saray, daha sonra Halife Me'mûn zamanındaki halifelik sarayını (Dârülhilâfe) meydana getiren birçok sarayın çekirdeğini teşkil etmiştir. Bermekî ailesi mensupları inanılmaz derecede büyük bir servete sahiptiler. Cömertlikleri darbımesel olmuştu. Bermekî kelimesi "cömert"in karşılığı olarak kullanıldığı gibi "Ca'fer kadar eli açık" tabiri de çok yaygındı. Yalnız kendi menfaatlerini

değil umumun menfaatlerini de düşünüyorlar, su kanalları ve cami gibi hayır eserleri yaptırıyorlardı. Ramazan ayı boyunca camilerde kandil yakma âdetini başlatanın Fazl olduğu kaynaklarca ifade edilmektedir. Bermekîler siyasî sahadan başka kültür alanında da önemli hizmetler yapmışlardır. Sarayları âlimlerin ve sanatkârların toplantı ve tartışma yeri idi. Yahyâ ve oğulları her hususta onları destekliyorlardı. Böylece Bermekîler İslâm dünyasında fikrî ve ilmî gelişmeye yardımcı olmuşlardır. İranlı olmaları sebebiyle İran edebiyatına dair eserlere ilgi duyuyorlar, Arapça'dan Farsça'ya tercüme ve adaptasyonlar yaptırıyorlar, İranlı sanatkârları destekliyorlardı. Bu arada eski Yunanca eserlerin tercümesini de teşvik ediyorlardı. Meselâ Ptolemaios'un Almagest'i gibi çeşitli dillerden yapılan tercümelerle Halife Me'mûn zamanında kurulacak olan Beytülhikme'nin temelleri atılmış oluyordu.

Halife Hârûnürreşîd 186'da (802) veziri Yahyâ b. Hâlid'le birlikte hacca gitti. Halifenin oğulları Emîn ve Me'mûn ile birlikte Fazl ve Ca'fer de bu kafileye katılmışlardı. Dönüşte Enbâr yakınlarında birkaç gün istirahate karar verildi. Halife o anda görünürde bir sebep yokken âniden Bermekîler'in bertaraf edilmesine karar verdi. 1 Safer 187 (29 Ocak 803) Cumartesi gecesi halifenin emriyle Ca'fer idam edildi. Yahyâ gözaltına alındı ve diğer oğulları hapsedildi. Bermekîler'in bütün serveti müsadere edildi. Hatta bu ailenin yakınları bile cezalandırıldı. Aileden yalnız bir süre hâciblik yapmış olan Muhammed b. Hâlid cezaya çarptırılmadı. Hârûnürreşîd Yahyâ'ya karşı iyi davranarak nerede isterse orada kalabileceğini söylemesine rağmen oğulları Rakka'ya gönderilince o da Rakka'ya gitti. İki yıl kadar Rakka'da kaldı ve 29 Kasım 805'te öldü. Fazl da babasından üç yıl sonra Kasım 808'de vefat etti. Yahyâ'nın diğer oğulları Muhammed ve Mûsâ Halife Emîn zamanına kadar hapiste kaldılar. Emîn bunları serbest bıraktı. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde Muhammed Me'mûn'un, Mûsâ ise Emîn'in saflarında mücadeleye katıldılar.

Abbâsî ihtilâli sırasında İslâm dünyasına giren, Ebü'l-Abbas, Mansûr ve Mehdî devirlerinde devletin çeşitli kademelerinde görev yapan ve Hârûnürreşîd'in hilâfetinde on yedi yıl vezirlik makamında bulunan, çeşitli valiliklerde ve merkez teşkilâtında görev alan Bermekîler'in âniden bertaraf edilmesi hakkında kaynaklarda ve araştırmalarda çeşitli görüşler ileri

sürülmektedir. Kaynakların birçoğunda kaydedilen, Ca'fer ile Hârûnürreşîd'in kız kardeşi Abbâse arasındaki aşk hikâyesinin böyle bir olayın sebebi olduğu hususu elbette doğru değildir. Ancak bu çeşit romantik münasebetler her devirde insanların ilgisini çektiği için Ca'fer ile Abbâse arasındaki ilişki kaynaklar tarafından dile getirilmiş ve romanlara konu olmuştur.

Bermekîler İran asıllı idiler. Arapçı bir siyaset takip eden Emevîler'e karşı hazırlanan ve başarıyla sonuçlanan Abbâsî ihtilâlinde İranlı unsurun rolü çok büyüktür. İhtilâlden sonra bir süre devletin çeşitli kademelerinde İranlı unsurun nüfuzu açıkça hissediliyordu. Halife Mansûr bu nüfuzu kırmak için Ebû Müslim'i öldürttüyse de istediği hedefe ulaşamadı. Bir süre Mansûr'un kâtipliğini yapan Hâlid b. Bermek, devlet idaresinde İranlı unsurun varlığının devam ettiğini göstermektedir. Hâlid'den sonra Yahyâ ve oğullarının on yedi yıl devleti hemen hemen tek başlarına idare etmeleri, başta halife olmak üzere Arap ileri gelenlerini huzursuz ediyordu. Hatta Yahyâ'nın zaman zaman halifenin isteklerini yerine getirmemesi aradaki münasebetleri daha da zorlaştırıyordu.

Kaynakların bazılarında Yahyâ ve oğullarının İran kültürüne bağlı kalmaları, Farsça eserleri Arapça'ya tercüme ettirmeleri, Hz. Ali evlâdına karşı yumuşak davranmaları ve hatta onları korumaları, dolayısıyla bir isyana zemin hazırlamaları gibi hususların halifenin vezirine karşı güvenini sarstığı ileri sürülmektedir. Doğruluğuna pek ihtimal verilmemesine rağmen Bermekîler'in İslâm dinini kabul etmedikleri bile bazı şiirlerde ima ediliyordu.

Bermekî ailesi siyasî gücün yanında büyük bir malî güce de sahipti. Merkezdeki saraylarının yanında özellikle Basra bölgesinde geniş arazileri vardı. Hangi köşkün, bahçenin ve çiftliğin önünden geçiliyorsa Bermekîler'e ait olduğu söyleniyordu. Uçsuz bucaksız çiftliklerini sulamak için kanalları kendileri kullanıyorlardı. Bu da halkın huzursuzluğuna sebep oluyordu.

Araplar Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle devlet idaresine hâkim olan gayri Arap unsura karşı yavaş yavaş harekete geçtiler. Böylece Araplar ile Arap olmayanlar arasında iktidar mücadelesi başlamış oluyordu. Bermekîler'e

karşı oluşan grubun başında bulunan Fazl b. Rebî‘, Halife Mansûr devrinden itibaren onlara karşı cephe almış, babası Rebî‘ b. Yûnus’un itibarı sayesinde uzun vadede Halife Hârûnürreşîd’e kendisini kabul ettirmiştir. Fazl b. Rebî‘in halife üzerindeki tesiri yavaş yavaş hissedilmeye başladı. Özellikle hâcib tayin edilmesinden sonra bu tesir çok daha artmıştır.

Sonuç olarak Bermekîler’in bertaraf edilmeleri, devlet ve halife üzerinde nüfuzlarının gittikçe artması, zenginliklerinin herkesi kıskandıracak bir seviyeye gelmesi ve Arap milliyetçilerinin halife üzerinde tesirli olması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bu olay öfkeyle verilmiş bir kararın sonucu değildir. Halife Hârûnürreşîd, kendi ifadesiyle, “gökyüzünde iki güneş” istemiyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Târîh, II, 343, 407, 410, 419, 423, 426, 429; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 252, 255, 262, 266, 291, 300, ayrıca bk. 187 yılı olayları; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve’l-küttâb, bk. İndeks; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, VI, 104 vd.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 15-16, 140, 151-152, 161, 168, 175-180, 210; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 328-346, 472-475; IV, 27; VI, 219; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, IX, 59-71, 89-92; Hudarî, Muhâdarât (Abbâsiyye), s. 111-116; L. Bouvat, Les Barmécides les auteurs arabes et persons, Paris 1909; Şevki Dayf, Târîhu’l-edeb, III, 326-330; D. Sourdel, Le Vizirat ‘Abbāside, Damas 1959-60, I, 127-181; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîhi’l-hilâfeti’l-ʿAbbâsiyye, Rabat 1984, s. 72-76; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, VI, 347-355; Abbas Perviz, “Berâmike”, Mecelle-i Berresîhâ-yı Târîhî, II/5, Tahran 1346, s. 111-131; W. Barthold, “Bermekîler”, İA, II, 560-563; a.mlf. - D. Sourdel, “al-Barāmika”, EI² (Fr.), I, 1064-1067; I. Abbas, “Barmakids”, EIr., III, 806-809.

Hakkı Dursun Yıldız

BERNÂMEC

(bk. FEHRESE)

BERNARD, Karl Ambros

(ö. 1808-1844)

İstanbul'da ilk tıp mektebini kuran Avusturyalı hekim.

Kurduğu müessesede, kaleme aldığı kitaplarda ve mezar taşının üzerinde Fransız dili kullanıldığından adı Charles Ambroise Bernard şeklinde de yazılmaktadır. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu sınırları içinde olan Bohemya'da Starkenbach'ta (Jilemnece) doğdu. Viyana'da askerî hekim yetiştirmek üzere 1785'te açılan ünlü Josephinum Tıp Akademisi'nde tıp tahsili yaparak 1838'de tezini verdi ve doktor oldu. Aynı yıl, Sultan II. Mahmud'un İstanbul'da Batı metotlarıyla hekim yetiştirme hususundaki isteği üzerine, Osmanlı Devleti'nin Paris elçisi Ahmed Fethi Paşa Viyana'da Avusturya Başbakanı Fürst Klemens von Metternich'ten dirayetli iki hekim ile bir eczacının İstanbul'a gönderilmesini istedi. Bu görevi üstlenen Hariciye müsteşarı Baron von Ottenfels, seçimi Josephinum öğretim üyelerinden Friedrich Jaeger von Jaxtthal'e havale etti. İki genç askerî hekim Jakob Neuner ile Karl Ambros Bernard'ın uygun görülmeleri üzerine eczacı Anton Hofman ile birlikte bu üç Avusturyalı'nın gönderilmeleri kararlaştırıldı. Başbakanlık Arşivi'ndeki 18 Şâban 1254 (6 Kasım 1838) tarihli bir vesikaya göre (nr. 46759) iki hekim ve bir eczacı beraberlerinde tıbbî ecza, kitaplar ve bazı aletlerle ramazan başlarında Viyana'dan yola çıkmışlar, Trieste'den deniz yoluyla 3 Aralık'ta İstanbul'a gelerek 1838 yılının son günlerinde göreve başlamışlardır.

Başbakanlık Arşivi'ndeki mukavelelerine göre (nr. 46760) Dr. Bernard yılda 800 florin maaş alacak, muayenehanesinde hasta bakabilecekti. Fakat kendisinden asıl istenen Galata Sarayı'nda yeni kurulan Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne'nin düzenlenmesi ve idaresi idi. Sultan II. Mahmud okulu, bu yabancı hekimi niçin getirttiğini bildiren ve tedrisatın Fransızca olacağını açıklayan bir nutukla açmış, Dr. Bernard'ı da, "...kendisi gayet müstaid bir adamdır; Avrupa'nın birinci derecedeki hükemâsındandır..." diyerek takdim etmiştir.

Dr. Neuner'in 1839 yılı içinde Viyana'ya dönmesine karşılık Dr. Bernard İstanbul'da kalmış ve büyük bir gayretle, bu işe tahsis edilen Galata Sarayı'nın yeni binalarında Josephinum örneğine göre ilk Türk tıp fakültesini kurup geliştirmiştir. Burada genç hekim adaylarına iyi bir Fransızca öğretimiyle birlikte modern metotlara göre tıp eğitimi veriliyor, hatta kadavra üzerinde uygulama yapmalarına da imkân sağlanıyordu. Bir taraftan da müessese çerçevesi içinde mükemmel bir kimya laboratuvarı, bir kütüphane ve bir botanik bahçesi kurulmuştu. İlk mezunlar 1843 yılında verilmiş, diploma törenine katılan Sultan Abdülmecid genç doktorları tebrik etmiştir. Dr. Bernard'ın bu münasebetle yazdığı uzun bir rapordan bu ilk tıp okulunun öğretim üyeleri, ders programı, öğrenci sayısı açık bir biçimde öğrenilmektedir. Yine aynı raporda, burada yapılan tedavi ve ameliyatlar hakkında da etraflı bilgi bulunmaktadır.

İstanbul'a gelişinden iki yıl sonra 1840 yılı başlarında Katharina von Kletze ile evlenen Dr. Bernard, yoğun yönetim ve öğretim çalışmaları arasında öğrencileri için dört kitap yazarak bastırmıştır: Les bains de Brousse en Bithynie (Turquie d'Asie) (1842); Elemens de Botanique à l'usage des élèves à l'école de médecine Imperiale de Galata-Serái (1842); Précis de percussion et d'auscultation à l'usage de ses leçons (1843); Pharmacopoea Castreusis ottomana-Pharmacopée militaire ottomane (1844). Bu dört kitaptan birincisi Kaplıca Risâlesi başlığı ile ayrıca Türkçe olarak da yayımlanmıştır (İstanbul 1265). Bu kitapta, Bursa kaplıcalarının şifalı hassalarının anlatılmasından başka, buraya tedaviye gelenlerin boş vakitlerinde tarihî eserleri gezmeleri ve görmelerinin faydalı olacağı düşünülerek Bursa'nın eski eserlerini tarif eden geniş bir bölüme de yer verilmiştir. İlâç reçetelerine dair son kitabı ise kendi çeşidi içinde ilk eserlerden sayılmakta ve bu bakımdan önem taşımaktadır.

Türk tıbbına inkâr edilemeyecek derecede büyük hizmeti olan bu Avusturyalı

hekim henüz otuz altı yaşında iken vefat ederek 2 Kasım 1844'te Beyoğlu Santa Maria Draperis Kilisesi'nin sol yan duvarındaki dehlizin içinde bulunan mezarına defnedilmiştir. Mezar taşının kitâbesinde, bu taşın dul eşi tarafından koydurulduğu ifade edildikten sonra "fakirlerin onun arkasından ağladıkları" cümlesine yer verilmiştir. Kitâbedeki doğum tarihinin gerçeğe

uymadığı yeni araştırmalarda meydana çıkmıştır. Üçüncü kitabının baş sayfasında, adının altında nişân-ı iftihâra sahip bulunduğu ve Viyana Hekimler Cemiyeti üyesi olduğu da kayıtlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Rıza Tahsin, Mir'ât-ı Mektebi Tıbbiyye, İstanbul 1328, I, 17 vd.; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 337-359; Arslan Terzioğlu, "Başlangıcından Bugüne Kadar Türk-Avusturya Tıbbî İlişkileri", Türk Avusturya Tıbbî İlişkileri Sempozyumu-1986, İstanbul 1987, s. 20-24; H. Wyklicky, "Ergaeuzungen zur Kenntnis des Stammvaters der medizinischen Schule von Galatasaray", a.e., s. 78, 87-88; M. Skopec, "Zu Leben und Werk von Karl Ambros Bernard", a.e., s. 89-99, 100-104; Semavi Eyice, "Dr. Karl Ambros Bernard ve Mektebi Tıbbiye-i Adliye-i Şahane'ye Dair Bir Kaç Not", Türk Tıbbının Batılılaşması Sempozyumu 1988 (basılmakta); a.mlf., "Mektebi Tıbbiye'nin İlk Müdürü Dr. Bernard'ın Mezarı", TD, II/3-4 (1952), s. 89-96; a.mlf., "Bursa Kaplıcalarını İlmî Bakımdan İlk Olarak İnceleyenlerden Dr. Bernard ve Eseri", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, XXXIII, İstanbul 1971, s. 485-495; Journal de Constantinople et des intéréts Orientaux, I/51-52 (1843); "Mektebi Tıbbiye-i Askeriyye-i Şâhâne", Nevsâl-i Âfiyet, I, İstanbul 1315, s. 51-70; M. Neuburger, "Oesterreichischer Aerzte als Pioenere der wissenschaftlichen Medizin in der Türkei (1838-1856)", Wiener Medizinische Wochenschrift, sy. 36 (1917); Nafiz Uzluk, "İstanbul Tıbbiyesi için Avrupadan Getirilen İlk Hekim", Dirim, XII, İstanbul 1937, s. 203-208; Süheyl Ünver-Metine Belger, "Tam Bir Asır Evvel İstanbul Mektebinde Avusturyalı Bir Muallimi Evvel: Dr. C. A. Bernard", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, III, İstanbul 1940, s. 1420 vd.

Semavi Eyice

BERNİK

(bk. BİNGAZİ)

BERRECÂNİYYE

البرّجانيّة

Ebü’l-Hakem Abdüsselâm b. Abdurrahman el-Lahmî el-İfrîkī’ye (ö. 536/1141-42) nisbet edilen ve Tarîkatü İbn Berrecân adıyla da anılan bir tarikat.

(bk. İBN BERRECÂN)

BERŞELÛNE

برشلونة

İspanya’nın kuzeydoğu kıyılarında yer alan ve yaklaşık doksan yıl İslâm hâkimiyetinde kalmış olan bugünkü Barselona şehri.

Mevcut bilgilere göre Berşelûne’nin (Barselona) ilk sakinleri İberler’dir. Şehir milâttan önce 237’de Kartacalı Hamilcar Barca’nın eline geçmiş ve onun şerefine Barcino adını almıştır. Araplar Romalılar’ın kullandıkları Barsinona adını önceleri Berşinüne, daha sonra da Berşilûne şeklinde telaffuz etmişlerdir. Kartacalılar’dan sonra Romalılar’ın, milâttan sonra 415’te de Vizigotlar’ın hâkimiyeti altına giren şehrin müslümanlar tarafından fethedildiği tarih ihtilâflıdır. Bir rivayette 95 (714) yılından önce, bir diğerinde 96 (715) yılında ele geçirildiği söylenirken Makkarî’nin naklettiği bir başka rivayette ise 105 (723) yılı ima edilmektedir. Bu farklı rivayetleri değerlendirerek 95’ten önce veya bu yıl içinde Mûsâ b. Nusayr kumandasındaki İslâm ordusunun şehre yaklaştığı, 96’da ise fethin gerçekleştiği sonucuna varmak mümkündür. Yapılan anlaşmayla şehir halkına can ve mal emniyeti tanınıp dinlerini muhafaza etmelerine izin verilmiştir.

Berşelûne’nin idarî merkez durumundaki Kurtuba’ya uzak, buna karşılık Frank İmparatorluğu’nun topraklarına yakın oluşu, bölgeyi tekrar ele geçirmek isteyen Franklar ve değişik sebeplerle merkezî idareye karşı ayaklanma niyeti taşıyan müslüman âsiler için uygun bir ortam teşkil etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki şehir ilk fethinden bir süre sonra yeniden Franklar’ın eline geçmiş, ancak 723’te ikinci defa fethedilmiştir. Daha sonra I. Hişâm’ın (788-796) ilk yıllarında, taht yüzünden ayaklanan Hişâm’ın kardeşi Süleyman’ın oğlu Matrûh Berşelûne’yi önce bir isyan merkezi haline getirdi, sonra da merkezî idareden ayırdı. Bu duruma ancak 791’de son verilebildi. Hişâm’ın yerine geçen oğlu I. Hakem (796-822), saltanat döneminin önemli bir kısmını Endülüs’ün muhtelif bölgelerinde ortaya çıkan çeşitli ayaklanmalarla uğraşarak geçirdi. Bu isyanlar dolayısıyla Endülüs sınırlarının korunması zorlaşınca Şarlman’ın oğlu

Louis kumandasındaki Franklar 801'de Berşelûne yöresini istilâ ettiler ve merkezi Berşelûne olmak üzere bölgeyi "Marca Hispanica" (İspanya sınırı) adını verdikleri sınır bölgesi haline getirdiler. Şehir daha sonra 888'den itibaren de bağımsız Katalonya Kontluğu'nun (Barselona Kontluğu) merkezi oldu. Müslümanlar Berşelûne'yi geri almak için bazı seferler düzenlediler ve 814'te Frank savunmasını ağır bir yenilgiye uğrattılarsa da şehri zaptedemediler. 828 ve 856'da iki kuşatma daha gerçekleştirildi ve ikincisinde şehir nüfusunun yarıya yakın kısmını teşkil eden yahudilerin de desteğiyle Tarrace Kalesi ele geçirildi. Bundan sonra 911'e kadar Endülüs'ün içine düştüğü

iç çekişmeler sebebiyle Berşelûne üzerine kayda değer bir sefer düzenlenemedi. Aynı yıl yukarı sınır bölgesinde (es-Sağrü'l-a'lâ) yaşayan İspanyol asıllı Benû Tavîl kabilesi Berşelûne üzerine yürüdü ve Tarrace vadisinde bulunan bir hıristiyan birliğini bozguna uğrattı, fakat şehre giremedi. Bundan sonra ancak Endülüs Emevî Halifeliği'nin sonlarına doğru 984'te hâcib (başvezir) Mansûr b. Ebû Âmir tarafından fetihten ziyade ganimet temini ve gözdağı verme gayesiyle bir sefer daha düzenlendi ve şehir 985'te ele geçirildi. Ancak 987'de Kont I. Borell tarafından geri alındı ve Endülüs Emevî Halifeliği'nin 1031'de yıkılışı bir anlamda müslümanların Berşelûne üzerindeki emellerinin de sonu oldu. Bundan sonra Berşelûne Endülüs için ciddi bir tehdit oluşturmaya başladı. Aragon Kraliçesi Petronilla ile Berşelûne Kontu IV. Ramon Berenguer'in evlenmesiyle Aragon topraklarına katılan Berşelûne, Endülüs'ün kuzeyinde ve doğusundaki birçok şehir, kale ve adanın müslümanların elinden çıkmasına zemin hazırladı.

Berşelûne XII. yüzyıldan itibaren önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Bu dönemde Kuzey Afrika'daki Berberî hânedanlıkları, özellikle Abdülvâdîler (Zeyyânîler) Berşelûne ile ticarî ve askerî ilişki kurdular. Abdülvâdî Hükümdarı Yağmurasan 1250 yılında şehre bir elçi gönderdi. Bu çerçevede birçok Berşelûneli asker ve tüccar Zeyyânî topraklarında, birçok Zeyyânî tüccar da Berşelûne topraklarında faaliyet gösterdi. 1276'da Aragon Krallığı'yla Abdülvâdîler arasında yapılan bir anlaşma, 1277'de elçi İbn Berîdî'nin Berşelûne'yi ziyareti sırasında resmen kabul edildi. Bu anlaşmanın ne şartlar ihtiva ettiği tam olarak bilinmemekte ise de Abdülvâdîler'in Aragon Krallığı'na verecekleri haraçla ilgili olduğu

anlaşılmaktadır.

1492’de Gırnata’nın düşmesi üzerine bütünüyle hıristiyan egemenliği altına giren Endülüs’te başlatılan zorla hıristiyanlaştırma politikasına karşı çıktıkları için sürgün edilen müslümanların (Moriscolar) bir kısmı Berşelûne’ye getirilmişler ve buradan deniz yoluyla Kuzey Afrika’ya gönderilmişlerdir. Bu müslümanlar arasında Berşelûne’ye yerleşenler de olmuş, fakat bunlar daha sonra Engizisyon zulmüne mâruz kalmışlardır.

Günümüzde Madrid’den sonra İspanya’nın ikinci büyük şehri olan Barcelona, Akdeniz’e ulaşan Llobregat ve Besos ırmakları arasında yayıldığı gibi Tibidabo ile Montjuich tepelerinin yamaçlarına doğru da tırmanarak geniş bir alanı kaplar. Metalurji, otomobil, dokuma, kimya sanayii ve liman faaliyetinin çok gelişmiş olduğu Barcelona’nın 1986’daki nüfusu 1.756.905 idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muktebes, s. 3; Uzrî, Nusûs ʿani’l-Endelüs (nşr. A. el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 28, 29, 58, 66, 75, 80, 81; Bekrî, Cogrâfiyetü’l-Endelüs ve Ûrubbâ (nşr. A. A. el-Haccî), Beyrut 1968, s. 59, 60, 62, 95, 96, 97-98; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib, II, 62, 74, 83, 98, 149, 166; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb (nşr. M. Ebû Dayf), Dârülbeyzâ, ts., s. 82, 94, 107; Zikru bilâdi’l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 9, 14, 72, 132, 173, 187, 188; Himyerî, er-Ravzü’l-miʿtâr, s. 42-44; Makkarî, Nefhu’t-tîb, I, 218-219, 256; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne Musulmane, Paris 1950-53, IV, 18, 20, 35, 36, 77, 79, 81, 84, 85, 94, 113-117, 119, 141-142, 204, 211, 248, 301, 325, 353, 381, 383, 399, 419, 444, 468, 479; H. Lea, The Moriscos of Spain, New York 1968, s. 390-391; Dozy, Spanish Islam, s. 502; E. Ashtor, The Jews of Muslim Spain, Philadelphia 1973, s. 99-100; F. Simonet, Histoire de Los Mozarabes, Madrid 1983, I, 59; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 43, 108, 258; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of The Maghrib in the Islamic Period, London

1987, s. 138-139; C. F. Seybold, “Barselon”, İA, II, 318-319; a.mlf. - A. Huici Miranda, “Barshalūna”, EI² (İng.), I, 1054-1055.

Mehmet Özdemir

BERTHELS, Evgenii Eduardoviç

(ö. 1890-1957)

Tasavvuf tarihi, Orta Asya Türk ve İran edebiyatları konusundaki çalışmalarıyla tanınan Rus şarkiyatçısı.

St. Petersburg'da (Petrograd [1914-1924], Leningrad [1924-1991]) doğdu. Aslen Danimarkalı serbest meslek sahibi bir Rus ailesinin oğludur. St. Petersburg Üniversitesi'nde hukuk ve müzik eğitimi gördü. Mezun olduktan sonra (1914) kendi çabasıyla Farsça ve Türkçe öğrendi. 1918'de girdiği Petrograd Devlet Üniversitesi'nin Şarkiyat Bölümü'nde tanınmış Rus âlimleri Romaskeviç, Freiman, Barthold ve Oldenburg'un öğrencisi oldu. Bu bölümü bitirince (1920), daha sonra Sovyet Bilimler Akademisi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü adını alacak olan Asiatic Museum'da bir yıl kadar görev yaptı. Ertesi yıl Petrograd Yaşayan Doğu Dilleri Enstitüsü'nde Fars dili ve edebiyatı okutmanı olarak çalışmaya başladı. 1928'de hocası Barthold'un tavsiyesi üzerine Leningrad Devlet Üniversitesi'ne Fars dili ve edebiyatı profesörü olarak tayin edildi. Daha sonra Sovyet Bilimler Akademisi'nin Tacikistan bölümünün tarih ve dil biriminin başkanlığına getirildi (1932); 1939'da da akademinin aslî üyesi oldu. 1946'da Moskova Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü profesörlüğüne tayin edildi. 1950'de Leningrad'dan Moskova'ya nakledilen akademinin şarkiyat bölümü başkanı oldu ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 7 Ekim 1957'de Moskova'da öldü.

Sa'dî'nin Gülistân'ından seçtiği metinlerin tercümesiyle (Gulistan. Izbranniye rasskazi, Berlin 1922) dikkat çeken Berthels'in ilk ilmî çalışmaları Fars dili ve edebiyatı üzerinedir. 1923-1929 yılları arasında tasavvuf edebiyatı ve tarihiyle ilgili önemli yirmi yedi makale yayımlayan Berthels'in 1930'lardan sonra dönemin ideolojik görüşlerine uygun yaklaşımlarıyla ilmî tarafsızlıktan taviz vermeye başladığı görülür. "Persidski istoriçeskiy roman XX veka" adlı makalesinde Farsça tarihî romanları İran'daki ticarî kapitalin meydana getirdiğini ifade etmesi, ondaki fikrî değişimin bir örneği olarak gösterilebilir. Berthels aynı yıllarda

Marksist klasiklerin Doğu dillerine çevrilmesini de istedi. Ancak bu tavrına rağmen Sovyetler Birliği'ndeki müslüman halkların dil ve edebiyatlarıyla uğraşan bilginlere karşı yürütülen kampanyanın asıl hedefi olmaktan kurtulamadı. Berthels, Stalin sonrası dönemde yurt dışında konferanslara katılıp yabancı dilde yayın yapan ilk Sovyet şarkiyatçılarından biridir; Türk edebiyatı ve Farsça üzerinde çalışan birçok Sovyet araştırmacıya da öncülük yapmıştır.

Eserleri. Tasavvuf edebiyatı ve tasavvuf tarihi, İran, Tacik ve Türk edebiyatları, Firdevsî, Nizâmî-i Gencevî, Abdurrahman-ı Câmî hakkında telif, tercüme ve neşir türünde birçok eseri olan Berthels'in altı cilt halinde yayımlanması planlanan seçme eserlerinin ilk dört cildi yayımlanmıştır (Izbranniye trudi, Moskova 1960-1965). I. cilt Istoriya persidskotadzhikskoy literaturi, İran edebiyatı tarihi ile ilgili çalışmalarının derlenmesinden meydana gelmiştir. II. cilt Nizami i Fuzuli, Nizâmî ve Fuzûlî ile ilgili kitap ve makalelerini içerir. III. cilt Sufizm i sufiskaya literatura, Tasavvuf tarihiyle ilgili yayımlanmamış bazı makaleleriyle 1923-1927 yıllarında yazdığı yirmi yedi makaleden meydana gelir. Bu cilt Sîrûş İzdi tarafından Tasavvuf ve Edebiyyât-ı Tasavvuf adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1354 hş.). IV. cilt Navoi i Dzhami, Ali Şîr Nevâî ve Abdurrahman-ı Câmî ile ilgili çalışmalarını ihtiva eder.

Türk dili ve edebiyatı sahasında önemli çalışmaları olan Berthels'in İslâm Ansiklopedisi'ndeki "İran" maddesinin "Yeni İran Edebiyatı" bölümüyle (V/2, s. 1041-1053), "Necmeddîn-i Kübrâ" (IX, 163-165) ve "Neşât" (IX, 212) maddeleri dışındaki çalışmaları Türkçe'ye tercüme edilmemiştir (eserlerinin tam bir listesi için bk. Aliev, s. 115-124).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, III, 95-96; "Tasavvuf ve Edebiyyât-ı Tasavvuf", Rahnümâ-yi Kitâb, XXI, Tahran 1357 hş., s. 469-470; G. Aliev, "Bibliografiya, nauçnih trudov çlenakorrespondenta AN

SSSR E. Ė Bertel’sa”, SV, I (1958), s. 115-124; M. N. Osmanov, “Bertel’s”, GSE, III, 218; Michael Zand, “Berthels”, EIr., IV, 166-169.

Nihat Azamat

BERTRANDON de la BROQUIÈRE

(ö. 1459)

XV. yüzyılda Osmanlı topraklarında ve Anadolu'da dolaşan Fransız seyyahı.

Fransa'da Toulouse yakınındaki la Broquière arazisinin sahibi olan soyludur; ancak soy kütüğü tam olarak bilinmemektedir. XIII ve XIV. yüzyıllarda bu soydan bazı adlara rastlanır; Bertrandon de la Broquière ise 1421'de Burgonya Dukası III. Philippe le Bon'un sarayında "écuyer tranchant" (hükümdarın sofrasında hizmet eden bir soylu) olarak tarih sahnesine çıkar. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte hayat hikâyesinden 1400 yılı dolaylarında dünyaya geldiği tahmin edilebilir. 1423'te Philippe le Bon onu özel görevle Foix Kontu Jean ile Navarre Kralı III. Charles'ın yanına göndermiş, 1425'te maaş bağlayarak sofracıbaşılığa yükseltmiş ve üç yıl sonra da kendisine Vieil-Chastel Şatosu ile arazisini bağışlamıştır.

Philippe le Bon'un çok güvendiği bir kişi olan Bertrandon 1432'de Yakındoğu'ya gizli bir seyahat yapmakla görevlendirildi ve kendisinden İslâm devletleriyle gittikçe güçlenmekte olan Osmanlılar hakkında bilgi getirmesi istendi.

Bertrandon 1432 Şubatında Fransa'nın güneyine inmek üzere yola çıkarak Chambery üzerinden Torino'ya gelir ve oradan Bologna-Floransa yoluyla Roma'ya iner. 25 Mart'ta Roma'dan ayrılan seyyah Rimini ve Ravenna'dan geçerek Venedik'e gider. Buradan da 8 Mayıs günü hıristiyan hacı adayları ile dolu iki gemiden birine binerek Parenzo, Pola, Zara ve Mora'da Modon limanlarına uğrayarak Girit adasına geçer. Oradan Rodos'a, sonra da Kıbrıs'ın Baf Limanı'ndaki kısa bir duraklamadan sonra Yafa Limanı'na ulaşır.

İslâm topraklarına ilk defa Yafa'da ayak basan Bertrandon bir hıristiyan hacısı görünümüyle Remle üzerinden Kudüs'e gider. Kutsal yerleri ziyaret ettikten ve Kudüs çevresinde biraz dolaştıktan sonra Akkâ-Beyrut yoluyla

Şam’a geçer. Bu bölgede dolaşarak Mekke’den dönen 3000 develik bir kervana katılır. Bertrandon Şam’da müslüman kıyafetine de girer. Birtakım maceralardan sonra Hama üzerinden Antakya’ya varan seyyah, eserinde bu bölgenin hâkimi olan Ramazanoğulları hakkında da bilgi verir. Sonra Misis’ten geçerek Adana ve Tarsus üzerinden Toroslar’a ulaşır. Daha sonra Külek, Zeyve (?) ve Ereğli gibi Karamanoğlu topraklarından geçip Konya’da Kıbrıs elçileriyle birlikte Karamanoğlu İbrâhim Bey’in huzuruna çıkar. Bertrandon bundan sonra Aksaray, Ilgın, Çay (veya İshaklı), Afyonkarahisar ve Kütahya’dan geçerek Bursa’ya varır.

Bertrandon Bursa’dan sonra bazı Batılılar’ın beraberliğinde yoluna devam ederek İzmit ve Tuzla (?) üzerinden artık Türkler’in elinde bulunan Üsküdar’a gelir ve buradan Bizanslı kayıkçıların bir sandalı ile o sırada Cenovalılar’a ait olan Galata’ya geçer. Ertesi gün İstanbul’a giden Bertrandon, burada Bizans İmparatoru VIII. Ioannes Palaiologos ile İmparatoriçe Maria’yı görür.

23 Ocak 1433’te bazı İtalyan elçileriyle birlikte İstanbul’dan ayrılan seyyah II. Murad’la görüşmek amacıyla Çekmeceler, Çorlu ve Lüleburgaz’dan geçerek Edirne’ye varır. Ancak o sırada padişahın Serez’de olduğunu öğrenerek tekrar yola çıkarsa da sultanın geri döneceğini haber alması üzerine Dimetoka, İpsala, Enez, Megri ve Gümülcine’den dolaşıp Yenipazar’a ulaşır ve burada beklemeye başlar; fakat huzura ancak divan vezirleri ile birlikte alınacağını öğrenmesi üzerine Edirne’ye döner. Burada II. Murad’la görüşmek ve onu daha yakından tanımak fırsatını bulan Bertrandon, “O memleketini büyük bir dirayetle idare etmektedir; herkes ona itaat eder, o da çok âdildir” sözleriyle anlattığı sultanın dış görünüşünü de oldukça ayrıntılı biçimde tarif etmektedir.

Daha sonra Edirne’de bazı törenleri izleyen Bertrandon Filibe, Sofya, Pirot, Niş ve Alacahisar’a (Kruşevaç) uğrayarak Morava ırmağında Sırbistan sınırını geçer ve Belgrad’a varır. Belgrad’dan sonra ise Segedin, Budin, Viyana ve Münih’ten geçerek Konstanz’a varır; buradan da kuzeybatıya çıkarak Pothières Manastırı’nda konaklamış olan Philippe le Bon’a ulaşır.

Başarıyla tamamladığı anlaşılan bu görevden sonra Philippe le Bon onu çeşitli diplomatik görevlerle daha yakın ülkelere yollamıştır. 1442’de Jean

de Bernieulles'in kızı Catherine ile evlenmiş, 1443'te Anvers yakınında Escaut ırmağı kıyısındaki Rupelmonte Şatosu kumandanı olmuş, 1444'te Fransa Kralı XII. Charles'ın yanına diplomatik görevle gönderilmiş, 1455'te önemli bir para ihsanına nâil olmuştur. Aynı yıl Philippe le Bon vaktiyle yaptığı Yakındoğu seyahatinin hikâyesini kendisinden istemiş ve

Bertrandon da eserini dukaya 1457'de takdim etmiştir. Kitabının yazma nüshalarından birinin (Bibliothèque Nationale, Inv. nr. 5593) sonundaki kayıttan öğrenildiğine göre Bertrandon Kuzey Fransa'da Lille'de ölmüş buradaki Saint Pierre Kilisesi'ne gömülmüştür (9 Mayıs 1459).

Yakındoğu seyahatinden dönüşünden yirmi dört yıl sonra Le voyage d'outremer başlığı ile derlediği hâtıralarında Bertrandon evvelce aldığı notlardan faydalanmış ve bunları bir kâtibe yazdırmıştır. Seyahatnâmenin dört yazma nüshası olduğu bilinmekle birlikte Belçika'da da (bilhassa Brüksel ve Bruges) bazı istinsahların daha bulunduğu anlaşılmaktadır. Philippe le Bon'a bizzat yazarın eliyle sunulan esas nüsha Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir (Inv. nr. 9087). Bu yazmadaki bir minyatürde, tamamen bir Batı Avrupa şehri görünüşü ile İstanbul'u tasvir eder ve eserin redaksiyonu 1453'ten az sonra yapılmış olduğu için şehri Türkler tarafından kuşatılmış vaziyette gösterir. Minyatürün en ilgi çekici tarafı, Türk kadırgalarının Galata sırtlarından aşırılışı ile Haliç'in ucunda Türkler tarafından yapılan fıçılı köprüyü resmetmiş olmasıdır. Bibliothèque Nationale'deki diğer iki yazmadan (Inv. nr. 5593, 5639) başka Bibliothèque de l'Arsenal'de de 10 Eylül 1460'ta istinsahı tamamlanmış dördüncü yazma bulunmaktadır.

Seyahatnâme, yazıldığı 1457'den yayımlandığı 1804'e kadar unutulmuştur. Eser ilk defa Bibliothèque Nationale'in Yazmalar Bölümü şefi J. B. Legrand d'Aussy tarafından 1799'da bir bildiriyle tanıtılmış ve 1804'te de uzun bir önsözle birlikte kısaltılmış olarak yayımlanmıştır ("Voyage d'outremer et retour de Jérusalem... pendant le cours des années 1432 et 1433...", Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts-Sciences Morales et Politiques, Paris 1804, V, 422-627). Bu eksik baskı önsözüyle birlikte bir süre sonra Thomas Johnes tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır (The Travels of Bertrandon de La Broquière..., Harford-Cardiganshire 1807). Legrand d'Aussy'nin bastırdığı metin, sonraları ünlü

Hakluyt Society'nin seyahatnâmeler dizisi içinde Th. Wright tarafından bir defa daha bastırılmış (London 1848) ve bu yetersiz baskı Fransız, İtalyan, Rus ve Sırp-Hırvat tarihçileri tarafından kullanılıp çeşitli makalelere konu edilmiş ve bazı kısımları kendi dillerine çevrilmiştir. Seyahatnâme metninin tamamı ancak Ch. Schefer tarafından işlenerek yazıldığı devirdeki diliyle 1892'de Paris'te yayımlanmıştır. Bugün ilmî araştırmalarda kullanılan en iyi baskı bu olmakla beraber, daha mükemmel bir tenkitli baskısına ihtiyaç vardır.

Türk tarihiyle çeşitli şehir ve kasabaların XV. yüzyılın ilk yarısındaki durumlarına dair çok değerli bir kaynak olan eserin yazarı hakkında N. Iorga, "bütün seyyahların en ilgi çekici olanı" demekte, Fransız edebiyatında Türkler hakkında mükemmel bir tez hazırlamış olan Cl. Dana Rouillard da Türkler'i çok liberal biçimde değerlendiren bu seyahatnâmenin, yazıldığı dönemde hemen basılmamış olmasının Fransızlar'ın Türkler'i tanımaları bakımından büyük bir kayıp olduğunu belirtmektedir. Rouillard'a göre Fransızlar, din ayrılığından gözleri kararmış hıristiyan hacıların verdikleri bilgilerle ve İstanbul'un arkasından da Rodos'un fethinin uyandırdığı olumsuz duygularla Türkler'i medeniyet âlemine çullanan barbar sürüsü olarak görmüşlerdir. Halbuki Bertrandon'un kitabı matbaanın keşfiyle beraber basılarak yayılmış olsaydı, Fransızlar Türkler'i çok daha olumlu tanıyacaklardı.

Bertrandon'un hacı görünümü altında bir gizli ajan olarak yaptığı ve o çağda son derecede güç olan bu uzun seyahatin esas gayesi, Türkler'in politik durumlarını yerinde incelemek ve Philippe le Bon'un tasarladığı yeni bir Haçlı seferi için zemin yoklamaktı. Nitekim Philippe le Bon bu düşünce ile yola çıkmış, fakat Almanya'dan geri dönmüştür. Osmanlı topraklarında on iki yıl yaşadığını iddia eden Giovanni de Torzelo adında bir İtalyan ona gönderdiği 16 Mart 1439 tarihli bir raporda Türkler'in kuvvetini özetlemiş, Philippe le Bon da bu raporu Bertrandon'a Fransızca'ya çevirtmiş, ayrıca Sire de Wavrin'den de rapor hakkındaki düşüncelerini sormuştur. Her ikisinin de Torzelo'nun raporuna dair belirttikleri görüşler el yazması olarak Brüksel'deki Bourgogne Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Torzelo'nun raporunda çocukça düşüncelerin yer almasına karşılık Bertrandon'un yazısında gerçekten ilgi çekici görüşler vardır. Bertrandon Türkler'in kuvvetini anlamak üzere

gönderilmiş bir ajan olmakla beraber bu görevi yerine getirirken onları küçümseme yolunu tutmamış ve gerçek meziyetlerini, üstünlüklerini tanıtmaktan çekinmemiştir. Türkler'de gördüğü iyi şeyleri takdirle belirtmiş ve bu arada onları hıristiyanlardan meselâ Rumlar'dan, Macarlar'dan üstün tuttuğunu da vurgulamaktan kaçınmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. de Saint-Génois, Les Voyageurs belges du XIIIe au XVIIe siècles, Bruxelles, ts. [1846 ?], s. 23; C. J. Jireçek, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpaesse, Prag 1877; Le Voyage d'outremer de Bertrandon de La Broquière, Premier ecuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, Duc de Bourgogne (ed. Ch. Schefer), Paris 1892; J. Ebersolt, Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant, Paris 1918, s. 58-60; G. Schlumberger, "Rencontre et aventures d'autrefois", Récits de Byzance et des Croisades, Paris 1922, II, 197-199; N. lorga, Les Voyageurs français dans l'Orient Européen, Paris 1928, s. 17-20; Cl. D. Rouillard, The Turk in French History: Thougt and Litterature (1520-1660), Paris, ts., s. 40-42; Ch. Schefer, "Notes sur les miniatures ornant un manuscrit de la relation du voyage d'outremer", Gazette des Beaux-Arts, VI, Paris 1891, s. 8-12; Semavi Eyice, "Bertrandon de la Broquière ve Seyahatnâmesi (1432-1433)", İTED, VI (1975), s. 85-126.

Semavi Eyice

BERVECH-i MÂLİKÂNE

(bk. MÂLİKÂNE)

BERZAH

البرزخ

Kelâm, tasavvuf ve İşrâkı felsefede değişik mânalarda kullanılan bir terim.

Sözlükte "iki şey arasındaki engel" mânasına gelen berzah kelimesi, eski bir coğrafî terim olarak "bir kara parçasının iki deniz arasında kalan dar kısmı (kıstak)" anlamında da kullanılmıştır. Dinî terim olarak ise ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba's) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile âhiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır. Berzahın çoğulu olan berâzihle oluşan berâzihu'l-îmân terkibi, meşhur vesvese hadisinde şek ve yakın arasındaki mertebeleri ifade etmektedir (İbnü'l-Esîr, "berzah" md.). Berzah kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçer. Bunlardan ikisinde (el-Furkan 25/53; er-Rahmân 55/19-20) Allah'ın yüce kudretinin bir delili olarak "tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel" anlamındadır (bk. BAHREYN). Diğerinde ise (el-Mü'minûn 23/99-100) insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönemi hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Söz konusu âyette, ölümle yüz yüze gelen inançsızların pişmanlık duyarak hayatta iken yapmaya bir türlü yanaşmadıkları kulluk görevlerini yerine getirmek için dünyaya geri döndürülmeyi isteyecekleri, ancak bunun asla gerçekleşmeyecek bir talep olduğu bildirilmekte, onların bu son günleriyle âhiretin fiilen vuku bulması arasında bir berzah (kabir) hayatının mevcut olduğu beyan edilmektedir.

Kelâm ilminde berzah terimi genellikle yukarıda işaret edilen dinî mânada alınmış ve ölümü nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin her insanın mutlaka bir berzah döneminden geçeceği kabul edilmiştir. Ancak bazı hadislerde mümin, kâfir yahut günahkâr olarak ölenlerin berzah döneminde karşılaşacakları durumlar vb. konularda açıklamalar yapılmakla birlikte bu nevi ayrıntılı bilgiler Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmadığı için berzah döneminin mahiyeti ve kabir ahvaline dair meseleler itikadî mezhepler arasında bazı tartışmalara konu olmuştur (bk. KABİR).

Tasavvuf düşüncesinde genellikle, akıl ve duyularla bilinebilen maddî âlem

(âlem-i şehâdet, âlem-i halk), bu yollarla bilinemeyen mânevî âlem (âlem-i gayb, âlem-i emr) ve ikisi arasında köprü vazifesi gören berzah âlemi olmak üzere üç âlemin varlığı kabul edilir (bk. ÂLEM). Bazı tasavvufî yorumlara göre Kur'ân-ı Kerîm'de berzah kelimesinin yer aldığı âyetlerin ikisinde (el-Furkan 25/53; er-Rahmân 55/19-20) adı geçen "iki deniz" ile maddî ve mânevî âlem, bu ikisi arasında bulunduğu belirtilen "berzah" ile de "âlem-i berzah" kastedilmiştir. Yine aynı mahiyetteki bazı yorumlar berzahı, küçük kıyamet olan ölümden sonra insan ruhunun kıyamete kadar kalacağı ve onun dünyada iken işlediği her türlü fiilin mânevî karşılıklarından meydana gelen "misâlî beden" olarak değerlendirir. Bu misâlî beden kişinin gerçek mezarıdır. Ölen her insan dünyada işlediği amellere göre bu gerçek mezarda ya azap görür veya lezzetlere mazhar olur.

İşrâkı felsefede berzah, "sırf karanlık" (zulmet-i mahz) olduğu düşünülen cisimleri ve bedenleri ifade eder. Melekût âlemi de denilen nur ve ruh âleminin altındaki maddî ve karanlık âlem berzahtır. Bütün cisimler ve unsurlar gibi güneş ve diğer yıldızlar da özünde karanlık cevherlerdir (el-cevâhirü'l-gāsika). Bu berzahların aslı cismiyyet olup nur cismiyyete ilâvedir ve ârızîdir. Her berzah önünde karanlık olduğundan "berzah berzahı icat edemez" (Sühreverdî, s. 107-119). Çünkü berzah bizâtihi var değildir. Berzahlar var olabilmek için özünde karanlık olmayan "mücerred nur"a muhtaçtır ve onun tasarrufu altındadır (bk. NÛR). Ayrıca İşrâkı felsefede doğu "nurların doğduğu yer" (meşriku'l-envâr), batı ise "berzah âlemi" olarak telakki edilmiştir (bk. Corbin, s. 211-212).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "berzah" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "berzah" md.; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, "berzah" md.; Lisânü'l-ʿArab, "brh" md.; et-Taʿrîfât, "berzah" md.; Tehânevî, Keşşâf, "berzah" md.; Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ, s. 178-179, 186; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 56; II, 274; III, 62; IV, 244-245, 378, 407-410, 422-425; VII, 480; İbn Kesîr, Tefsîr, V, 487-488; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, Kahire 1390/1970, II, 87-90; Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin,

Opera Metphisicaet Mystica, I, içinde), Tahran 1331 hş., s. 107-119, 131-133; Kutbüddîn-i Şîrâzî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk, Kum, ts., s. 461, 494, 523, 525, 529-532; H. Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemî), İstanbul 1986, s. 208-214; Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 75-76; B. Carra da Vaux, "Berzah", İA, II, 566; a.mlf., "Barzakh", EI² (İng.), I, 1071-1072.

Cüneyt Gökçe

BERZEÎ

البرذعي

Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr el-Ezdî el-Berzeî (ö. 292/905)

Hadis hâfızı ve münekkidi.

Azerbaycan'ın Berzea şehrinde doğdu. Hadis tahsili için pek çok seyahat yaptı ve Ebû Küreyb, Ahmed b. Furât, Amr b. Ali es-Sayrafî ve Bündâr gibi âlimlerden hadis öğrendi. Özellikle Ebû Zür'a er-Râzî'nin derslerine devam etti. Ayrıca İmam Müslim b. Haccâc ve İbn Vâre'den büyük ölçüde faydalandı. Kendisinden de Hafs b. Ömer el-Erdebîlî, Ahmed b. Tâhir el-Meyânecî, Hasan b. Ali b. Ayyâş vb. rivayette bulundular. Hadis rivayetinde son derece titiz davranan Berzeî, tâlip*lerin hadisleri usulüne uygun olarak rivayet etmedikleri gerekçesiyle bir ara evine kapandı ve kimseye hadis rivayet etmemeye karar verdi; fakat muhaddisler hocası Muhammed b. Müslim b. Vâre'ye başvurarak Berzeî'yi bu kararından vazgeçirmesini istediler. Bunun üzerine Berzeî yeniden hadis rivayet etmeye başladı.

Berzeî'nin, hadis râvileri hakkındaki sorularına Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in verdiği cevapları ihtiva eden ed-Duʿafâ ve'l-kezzâbûn ve'l-metrûkûn min ashâbi'l-hadîs_ adlı bir eseri Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 40/3).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 380-381; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, IX, 344; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XIV, 77-78; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 743-744; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâẓ (Lecne), s. 313; Sezgin,

GAS, I, 163; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü mahtûtâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 43.

İsmail L. Çakan

BERZENCÎ

البرزنجي

Muhammed b. Abdirresûl b. Abdisseyyid el-Hasenî el-Berzencî eş-Şehrezûrî (ö. 1103/1691)

Şâfiî âlimi.

Berzenc asıllı olup 12 Rebîülevvel 1040 (19 Ekim 1630) tarihinde Şehrezûr'da doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. İlk tahsilini babasından ve Molla Muhammed Şerîf el-Kûrânî'den yaptı. Hemedan, Bağdat, Şam, Mardin, İstanbul, Halep ve Mısır'ı dolaşarak Muhammed el-Kevâkibî

Ali eş-Şebrâmellisî ve Mezzâhî gibi meşhur âlimlerden ders aldı. Daha sonra yerleştiği Medine'de İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'den de faydalanan Berzencî, Kuşâşî vasıtasıyla da tasavvufa yöneldi. Bir yandan Ravza-i Mutahhara'da ders verirken bir yandan da telifle meşgul oldu. Muharrem 1103 başlarında (Eylül 1691) Medine'de vefat etti.

Eserleri. Kelâm, tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı gibi çeşitli ilim dallarında doksana yakın kitap ve risâle telif etmiş olan Berzencî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. el-İşâʿa fî eşrâti's-sâʿa*. Kıyamet alâmetlerine dair olup Muhammed Bedreddin en-Naʻsânî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1325, 1393). 2. Kadhu'z-zend ve kıdhu'r-rend fî reddi dalâleti (cehâleti) ehli Serhend. Sûfîlerle ilgili olan bu esere Ali b. Abdülahad es-Serhendî es-Sikenderpûrî tarafından el-Kelâmü'l-müncî (Delhi 1312) adıyla bir reddiye yazılmıştır (bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 530). 3. Enhârü'sselsebîl. Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl'inin şerhidir. 4. en-Nâşiretü'n-nâcire bi'r-reddi ʿale'l-fırkati'l-fâcire. 5. Bugyetü't-tâlib li-îmâni Ebî Tâlib. 6. İlhâmü's-savâb li-üli'l-elbâb. 7. Sedâdü'l-ʿilm ve sidâdü'ddîn fî isbâti'n-necât ve'd-derecât li'l-vâlideyn. 8. Sevâʾü's-sebîl ilâ iʿrâbi hasbünallah ve niʿme'l-vekîl. 9. el-İsʿâd ve'l-isʿâf mimmen hadara fetha Belgrad (bu eserlerin yazma nüshaları için bk.

Brockelmann, GAL, II, 511; Suppl., II, 529-530).

BİBLİYOGRAFYA

Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâti's-sâʿa (nşr. Muhammed Bedreddin en-Naʿsânî), Kahire 1393 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 192-195; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 65-66; Serkîs, Muʿcem, I, 549-550; Brockelmann, GAL, II, 511, 587; Suppl., II, 529-530; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 414; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 75; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IX, 308; X, 165; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 681.

Cengiz Kallek

BERZENCİYYE

البرزنجيّة

Kübreviyye tarikatının Hemedâniyye kolunun Seyyid Îsâ en-Nurbahşî el-Berzencî’ye (ö. IX/XV. yüzyıl) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. HEMEDÂNİYYE)

BERZÛNÂME

برزونامه

Atâî-yi Râzî'nin (ö. 491/1098) Farsça manzum kahramanlık destanı.

İranlılar'ın millî destanlarından olan bu eserin müellifi, Atâî-yi Râzî ve Nâkûk diye bilinen Amîd Ebü'l-Alâ Atâî (Atâ) b. Ya'kub'dur. Gazneli Sultan İbrâhim devrinde (1059-1099) saray şairi olan Atâî'nin bugün adı bilinmeyen mensur bir eserden faydalanarak kaleme aldığı Berzûnâme, eski İran tarihinden bahseden ve Şehnâme tarzında yazılan destanların en uzun ve en önemlilerinden biridir. Eser genel olarak Firdevsî'nin ilgilenmediği Rüstem'in hânedanı ile alâkalı rivayetleri, onun torunu ve Sührâb'ın Turanlı Şehrû adlı bir kadından olan oğlu Berzû'nun kahramanlıklarını konu edinir. Berzûnâme'nin en güzel bölümü sayılan "Sûsennâme" başlıklı manzume, Sûsen adlı Turanlı bir şarkıcının İranlı savaşçılara kurduğu tuzağı ve bunların İranlı Rüstem tarafından kurtarılmasını hikâye eder. Berzûnâme'nin 68.000 beyite kadar ulaşan geniş hacmi içinde yer alan "Sûsennâme"ye bağımsız bir eser olarak da rastlanılır.

Kaynaklara göre Atâî, Berzûnâme'sini Firdevsî'nin Şehnâme'sine bir zeyil yazmayı düşünerek kaleme almıştır. Şehnâme örnek alınarak yazılan eserler içerisinde Berzûnâme, edebî ustalık açısından Esedî-i Tûsî'nin Gerşâsbnâme'si ile birlikte en önde gelmekte, hatta Atâî'nin yer yer Firdevsî'nin üslûbuna yaklaştığı ve ona eriştiği kabul edilebilmektedir. Atâî'nin bu eseri dışında Arapça şiirleri ve 1400-1900 civarında beyit ihtiva eden Bijennâme adlı başka bir manzumesi de vardır.

Berzûnâme'nin bazı bölümleri Turner Macan (Şehnâme neşrinin sonunda, IV, 2160-2296; daha sonraki Şehnâme baskılarında da bunlara rastlanır), Kosegarten (Mines de l'Orient, V, 109-125), Vullers (Chrestomathia Schahnamiana, s. 87-99) ve S. de Sacy (Journal des Savants, 1836, s. 207 vd.) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, I, 72-75; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâ, I, 342; Safâ, Edebiyyât, II, 477-479; a.mlf., Hamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1333 hş., s. 303-310; Cl. Huart, "Berzû-nâme", İA, II, 567; a.mlf. - H. Massé, "Barzū-Nāma", EI² (İng.), I, 1072-1073; a.mlf.ler, "Berzûnâme", UDMİ, IV, 395-396; DMF, I, 405; William L. Hanaway Jr., "Borzu-nāma", EIr., IV, 380-381.

Adnan Karaismailoğlu

BE’S

البأس

Ölüm veya felâket gibi korkulu durumlarda iman etmenin geçerli olup olmadığı tartışmalarına konu teşkil eden bir kelâm terimi.

Sözlükte “muhtaç olmak, aşırı fakirlikten ötürü bitkin bir durumda bulunmak” anlamındaki be’s veya bü’s kökünden türemiş bir isim olan be’s “fakirlik, aşırı derecede ihtiyaç; şiddet, kuvvet; korku, sıkıntı ve azap” mânalarında kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de be’s kelimesi “şiddet, kuvvet, azap, çetin savaş, dayanılması zor fakirlik ve musibetler” anlamlarında yirmi beş âyette geçmektedir. Bu âyetlerde belirtildiğine göre inkârcılar ilâhî azabı (be’s) görüp hissettikleri zaman Allah’a iman ettiklerini açıklamalarına rağmen bu esnada iman etmeleri kendilerine fayda vermez, hatta onlar âhiretten önce dünyada da ilâhî kanunun bir sonucu olarak hüsrana ve hezimete

uğratılırlar. Nitekim azabı tadıncaya kadar inanmamakta ısrarlı olan nice inkârcılar helâk edilmiş, Hz. Mûsâ’ya ve kavmine zulmeden Firavun bile son nefesinde “İsrâiloğulları’nın inandığı Allah’tan başka ilâh bulunmadığına” iman ettiğini bildirdiği halde denizde boğulmaktan kurtulamamıştır (bk. el-En‘âm 6/148; el-A‘râf 7/4; el-Mü’min 40/84-85; Yûnus 10/90-92). Hadislerde de be’s aynı anlamlarda kullanılmış, Hz. Peygamber’in dualarında Allah “müzhibü’l-be’s” (her türlü musibet ve güçlüğü gideren) olarak nitelendirilmiş ve müslümanların sıkıntılardan kurtulmak için aynı duaları tekrar etmeleri istenmiştir (bk. Buhârî, “Tıb”, 38; Müsned, IV, 135, 184, 259).

Kelâm ilminde be’s peygamberlerin tebligatını, başka bir deyişle hak dini inkâr etmekte uzun süre direndikten sonra tûfan, şiddetli yer sarsıntıları gibi ilâhî cezaların başlaması sebebiyle iman etmenin geçerli olup olmayacağı tartışılırken söz konusu edilir. Bu tür dünyevî cezaların başladığını görüp iman etmeye “îmânü’l-be’s”, ölüm anında âhiret âleminin perdesi aralandığı

sırada iman etmeye de “îmânü’l-ye’s” adı verilmiştir. Be’s halinde olduğu gibi yeis halindeki imanın geçerliliği de tartışılmış, mahiyetleri değişmediğinden bu iki deyim zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.

Her ne kadar Ali el-Karî, İbnü’l-Arabî’ye atfedilen bir görüşün dışında Sünnî olsun olmasın bütün İslâm âlimlerinin be’s halindeyken iman etmenin geçerli olmadığı hükmünde birleştiklerini söylemişse de (Ferrü’l-ʿavn, s. 120) bu konuda başlıca iki farklı görüşün bulunduğunu kabul etmek gerekir.

Birinci görüşe göre be’s halinde oluşan iman geçerli ve sahih değildir. Buna bağlı olarak inkârcılık ve kötülükte ısrar etmeleri sebebiyle dünyevî bir ceza ile karşı karşıya gelenler veya önlerinde âhiret perdesi aralanan inkârcılar bu durumda bütün kalpleriyle inansalar bile mümin sayılmazlar. İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre be’s anındaki imanın sahibine fayda vermeyeceği âyetlerde açıkça belirtilmiştir (meselâ bk. el-Mü’min 40/84-85). Çünkü iman, kişinin tasdik veya inkâr alternatiflerinden birine kendi iradesini kullanmak suretiyle karar vermesidir; oysa imanın konusuna giren gerçekler açıkça müşahede edildiğinde inanmak bir tercih işi olmaktan çıkarak zaruret halini alır. Bu durumda oluşan tasdik imandan önce bilgi alanına girmiş olur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin görüşüne göre be’s anındaki imanın gönülden inanma niyetiyle değil başa gelen azaptan kurtulmak amacıyla başvurulan bir çare niteliği taşıma ihtimali vardır (Tevîlâtü’l-Kurân, vr. 331[a]). Nitekim kendisini en yüce rab olarak ilân eden Firavun iman ettiğini açıkladığı halde be’s hali içinde bulunduğu için imanı geçerli görülmeyerek boğulmak suretiyle helâk edilmiş, Allah’ın ve Hz. Mûsâ’nın düşmanı olduğu bildirilmiş, adı sık sık kâfirler arasında zikredilmiştir (Ali el-Karî, s. 117-138). Ebû Hanîfe’ye göre be’s halinde hak dini benimseyen kimsenin imanının geçersiz oluşu, kâfir olarak öldüğü anlamında değil bu imanın âhirette sahibine fayda vermeyeceği anlamındadır. Çünkü esasında her kâfir ölüm anında inkâr ettiği gerçeklerle karşı karşıya gelir ve dolayısıyla inkârına devam etme imkânı bulamayıp mecburen iman eder (Aynî, I, 120-121).

İkinci görüş be’s halindeki imanı geçerli ve sahih kabul eder. Bir grup selef âlimi ve Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılarla İbnü’l-Arabî, onun tesirinde kalan Celâleddin ed-Devvânî ve aynı ekole mensup âlimlerin yanı sıra Mahmûd

Mahmûd el-Gurâb gibi çağdaş yazarlar da bu görüşün savunucularındandır. Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’ye göre İbnü’l-Arabî’nin böyle bir görüşü yoktur ve bu görüşün kendisine atfedilmesi bir yakıştırmadan ibarettir. Ali el-Karî de Fusûsü’l-hikem’de be’s halindeki imanın geçerliliğine işaret eden ifadelerin İbnü’l-Arabî’ye ait olmayıp esere sonradan sokulmuş olduğunu iddia eder (Ferrü’l-avn, s. 116). Ancak Devvânî gibi muhakkık bir âlimin İbnü’l-Arabî’yi destekleyen Risâle fî beyâni îmâni Firavn adlı müstakil bir eser yazması, onu Ba‘lî Sofyevî ve Abdülmecid b. Muharrem es-Sivâsî gibi daha başkalarının takip etmesi (bk. Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 708; Mihrişah Sultan, nr. 294), ayrıca bunların görüşlerine İznikli Kutbüddin Muhammed, Ebüssuûd Efendi ve İbn Kemal tarafından reddiyeler yazılması (bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4223, Pertevniyal, nr. 930; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2785), her zaman ilâhî rahmetin enginliğini savunan İbnü’l-Arabî’nin be’s halindeki imanı geçerli gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre böyle bir imanın geçersiz olduğunu gösteren hiçbir nas yoktur. Aksine naslar Allah’ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğini, Allah’a iman edip şirkten arınan herkesin bütün günahlarının affedilebileceğini bildirmektedir (meselâ bk. Yûsuf 12/87; en-Nisâ 4/48; ez-Zümer 39/53). Şu halde be’s anında da olsa Allah’tan başka ilâh bulunmadığına iman edenlerin mümin kabul edilmeleri gerekir. Nitekim ilâhî azabı idrak etmeye başladıktan sonra iman eden Firavun’un kâfir olarak öldüğünü açıkça belirten bir nas da yoktur. Be’s anında imanın fayda vermeyeceğini bildiren âyette (el-Mü’min 40/84-85) bu imanın geçersiz olduğu değil dünyada başlayan azabın kaldırılmasını sağlayamayacağı belirtilmiştir (Devvânî, s. 120-125; el-Gurâb, s. 417-418). Be’s halinde iman edenlerin azabı görmeden evvel inanmadıklarından dolayı kötülenmeleri ve önceden iman etmedikleri için kâfir olarak adlandırılmaları da tabiidir. Bunlarla ilgili olarak tehdit edici uyarılar (vaîd) varsa da bu onların kâfir olduğu hükmünü vermek için yeterli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da âhiret perdesinin aralanmaya başladığı anda aklî dengesini kaybetmeden iman edip geçmişinden pişmanlık duyanların kurtuluşa ermesini mümkün görmektedir (Hak Dini, III, 2107, 2108).

Cennetin gayba iman edenlere vaad edildiği (Meryem 19/61) ve müşahedeye dayalı bir bilgiye sahip olmadan Allah’a iman etmenin yanında buyruklarına uyanların cennete girerek kurtuluşa erecekleri (Kaf 50/33)

dikkate alınırsa yukarıda sözü edilen iki görüşten birincisinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca be’s anında iman edenler ilâhî iradenin istediği anlamda bir mümin kabul edilebilseydi gayba imanın mânası ve değeri kalmazdı.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bes” md.; Lisânü’l-ʿArab, “beʾs” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “beʾs” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “beʾs” md.; Müsned, IV, 135, 184, 259; Buhârî, “Tıb”, 38; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Kurʾân, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 331ª, 660ª-661b; Halîmî, el-Minhâc, I, 134; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 184; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XVII, 154-155; XXVII, 92; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 187, 194; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 120-121; Devvânî, Risâle fî beyâni îmâni Firʿavn, İstanbul 1294, s. 119-133; Şa‘rânî, el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 13; Ali el-Karî, Ferrü’l-ʿavn min müddeʿî îmânı Firʿavn, İstanbul 1294, s. 116-150; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 101; Elmalılı, Hak Dini, III, 2105-2108; VI, 4418; VII, 4858; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, Şerhu Fusûsi’l-hikem [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 416-419.

Yusuf Şevki Yavuz

el-BESÂİR ve’z-ZEHÂİR

البصائر والذخائر

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) din, dil ve edebiyata dair bazı konularla hâtıralarını ihtiva eden eseri.

Müellifin bu esere ne ad verdiği kesin olarak bilinmemektedir. Kitap muhtelif kaynaklarda ve bazı yeni neşirlerinde el-Besâʾir, Besâʾirü’l-hukemâʾ ve zehâʾirü’l-kudemâʾ, el-Besâʾir ve’nnevâdir, en-Nevâdir ve’l-besâʾir, Besâʾirü’l-kudemâ ve serâʾirü’l-hukemâʾ adlarıyla da anılmaktadır.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî faydalandığı kaynaklar arasında, Câhiz’in kitapları başta olmak üzere İbnü’l-A‘râbî Muhammed b. Ziyâd’ın en-Nevâdir, Müberred’in el-Kâmil, İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-ahbâr, Sa‘leb’in el-Mecâlis, İbn Ebû Tâhir’in el-Manzûm ve’l-mensûr, Ebû Bekir es-Sûlî’nin Kitâbü’l-Evrâk, İbn Abdûs el-Cehşiyârî’nin Kitâbü’l-Vüzeraʾ ve Kudâme b. Ca‘fer’in el-Hayvânât adlı eserlerini zikretmektedir (I, 3-5). İstifade ettiği diğer kitaplara da yeri geldikçe işaret etmektedir. el-Besâʾir’in kaynaklarını, adı geçen kitaplardan başka, müellifin kendileriyle görüştüğü âlimlerden edindiği şifahî bilgiler ve başından geçen olaylar olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Ne var ki Ebû Hayyân önceleri yazdığı el-Hevâmil ve’ş-şevâmil ile el-İmtâʿ ve’l-muʾânese adlı eserlerinde bir müellif hüviyetiyle karşımıza çıktığı halde el-Besâʾir’de daha çok bir “derlemeci nâkil” olarak görülmektedir. Ancak o yaptığı nakillere kendi eleştirisini katarak yer verir; râvi ve rivayetler konusunda son derece titiz davranır (II, 17-19, 59-60). Karşılaştığı şahsiyetler hakkında başka yerde bulunmayan bilgiler verir. Ayrıca isimleri pek duyulmamış müellif ve kitaplardan da nakiller yaparak bunların tanınmasını sağlar (IX, 294-296). Yaşadığı devrin siyasî, sosyal ve kültürel olaylarını zikreder. Fakihler, kelâmcılar, felsefeciler ve halk kesiminden çeşitli sosyal grupların genel tutum ve davranışları hakkında bilgiler verir, değerlendirmeler yapar. Bütün bu yönleriyle el-Besâʾir hicrî IV. asırdaki birçok olaya ışık tutmakta ve medeniyet tarihçileri için vazgeçilmez bir kaynak hüviyetini kazanmaktadır. Ancak eser belli bir tertibe göre düzenlenmemiştir. Belli konulardaki fikir,

nakil ve şahsî müşahedeler muayyen bab veya fasıllar altında toplanmayıp rastgele serpiştirilmiştir. Dolayısıyla gerek Ebû Hayyân'ın, gerekse kendilerinden nakillerde bulunulan kişilerin herhangi bir konudaki görüşlerini öğrenebilmek için kitabın baştan sona okunması gerekmektedir. Vedâd el-Kādî neşrinde esere bir cilt halinde çeşitli fihristler eklenmekle beraber bunlar arasında konu fihristi bulunmadığı için kitaptan gerektiği şekilde faydalanmak yine de mümkün olmamaktadır.

Daha sonra yazılan birçok kitaba kaynak olan el-Besâʾir muhtelif araştırmacılar tarafından tahkik edilerek neşre hazırlanmıştır. Eserin I. cildi ilk defa Ahmed Emîn ve Seyyid Ahmed Sakr tarafından Kahire'de (1953), Abdürrezzak Muhyiddin tarafından da Bağdat'ta yayımlanmıştır (1954). İlk dört cildini İbrâhim el-Keylanî Besâʾirü'l-kudemâʾ ve serâʾirü'l-hukemâʾ adıyla Dımaşk'ta neşretmiştir (1964-1968). Önceleri eserin VII. cildini müstakil olarak yayımlayan Vedâd el-Kādî (Trablus 1978) daha sonra tamamını fihristiyle beraber on cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1408/1988).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Besâʾir ve'z-zehâʾir (nşr. Ahmed Emîn # Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1373/1953, "nâşirlerin girişi"; a.e. (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, IX, 227-317; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 8; İbrâhim el-Keylânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Kahire 1980; Maʿa'l-Mektebe, s. 243-244; Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, "el-Besâʾir ve'z-zehâʾir li't-Tevhîdî", MMMA (Küveyt), XXXI/1 (1407/1987), s. 281-308.

Hulûsi Kılıç

BESÂSÎRÎ

البساسيري

Ebü'l-Hâris Arslan b. Abdillâh el-Muzaffer (ö. 451/1060)

Büveyhîler'in son devrinde yaşayan bir Türk kumandanı.

İlk efendisinin Fars bölgesindeki Besâ (Fesâ) şehrinden olması sebebiyle Besâsîrî nisbesini aldı. Büveyhî emîrlerinden Bahâüddevle'nin âzatlısı olmakla birlikte esas şöhretini Celâlüddevle devrinde kazanmıştır. Büveyhî Emîri el-Melikü'r-Rahîm Hüsrev Fîruz zamanındaki (1048-1055) karışıklıklar sırasında huzur ve sükûnun sağlanmasında önemli rol oynadı ve Bağdat askerî valiliğine tayin edildi. Besâsîrî'nin kuvvetli bir muhalifi olan Abbâsî Veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime, Tuğrul Bey ile irtibat halindeydi. Besâsîrî onu Tuğrul Bey'e bağlı Oğuzlar'la iş birliği yapmakla suçluyordu. Vezir ise Besâsîrî'yi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına faaliyette bulunmakla itham ederek onu ordudaki Türkler'in ve Halife el-Kāim Biemrillâh'ın gözünden düşürmeye muvaffak oldu. Bu sırada Halife Kaim-Biemrillâh'ın davetini kabul eden Tuğrul Bey, görünürde hac farîzasını yerine getirmek, aslında ise Suriye ve Mısır'a hâkim olan Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldırmak gayesiyle Bağdat'a geldi (18 Aralık 1055). Besâsîrî şehirden uzaklaşıp Hille Emîri Dübeys'in yanına sığınmak zorunda kaldı; çok geçmeden de oradan ayrılarak Rahbe'ye gitti ve Fâtımîler'den yardım istedi. Fâtımî halifesi onun bu isteğini kabul etti. Besâsîrî bu yardıma karşılık Fâtımîler adına Bağdat'ı zaptedecek ve Selçuklular'ın Suriye ve Mısır'a ilerleyişini durduracaktı. Fâtımî halifesi ona Rahbe valiliğini vererek askerî yardım gönderdi. Besâsîrî bundan sonra Selçuklular'la mücadeleye girişti ve Mezyedîler'den Dübeys b. Ali ile birlikte harekete geçerek Kutalmış ve Musul hâkimi Kureyş kumandasındaki bir orduyu Sincar'da mağlûp etti (9 Ocak 1057). Daha sonra Musul'u da ele geçirerek hutbeyi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına okuttu. Tuğrul Bey buna karşılık vermekte gecikmedi; 19 Ocak 1057'de Bağdat'tan ayrılarak Musul üzerine yürüdü ve şehri zaptetti (Mayıs 1057). Besâsîrî ise Rahbe'ye çekildi. Öte yandan Selçuklu tahtını ele

geçirmek isteyen İbrâhim Yınal da Besâsîrî ile iş birliği yaparak Fâtımîler'in desteğini sağladı. Tuğrul Bey'in Bağdat'tan ayrılması üzerine Besâsîrî Bağdat'a girerek hutbeyi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına okuttu (Ocak 1059). Abbasî Halifesi Kaim-Biemrillâh ve veziri İbnü'l-Müslime, o sırada Besâsîrî'nin müttefiki olan Ukaylî Emîri Kureyş'in himayesine girdiler. Kureyş halifeyi, Fırat üzerindeki Hadîsetü Âne Kalesi hâkimi olan yeğeni Muhâriş'in yanında bırakmayı uygun buldu. Besâsîrî İbnü'l-Müslime'nin kendisine teslim edilmesinde ısrar etti ve onu korkunç işkencelerle öldürttü (29 Zilhicce 450/16 Şubat 1059). Daha sonra Vâsıt ve Basra'yı da ele geçirdi.

Besâsîrî'nin çok geçmeden Fâtımîler'le arası açıldı. Bu arada Tuğrul Bey de İbrâhim Yınal'a karşı büyük bir zafer kazandı (Temmuz 1059). Selçuklular'ın isteği üzerine Halife Kāim-Biemrillâh, Muhâriş tarafından Bağdat'a gönderildi. Daha önce, adına hutbe okutup para bastırması ve Kāim-Biemrillâh'ı tekrar

makamına iade etmesi şartıyla Bağdat'ta kalması için Tuğrul Bey'in kendisine yaptığı teklifi reddeden Besâsîrî, onun Bağdat'a hareketini öğrenince şehri terkedip (14 Aralık 1059) Dübeys'in yanına sığındı. Humar Tegin Tuğrâî idaresindeki Selçuklu süvarileri Besâsîrî'nin arkasından yetiştiler. Yapılan şiddetli savaşta Besâsîrî ele geçirildi ve Kûfe yakınındaki Sakyülfurât'ta öldürüldü (11 Zilhicce 451/18 Ocak 1060).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 143-146, 150, 171, 304, 442; Ahbârü'ddevleti's-Selcûkıyye, s. 18-21, 62; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 436-437, 447, 453-454, 490, 525, 555-560, 588-589, 596, 601, 607, 610-613, 625, 629-630, 639-649; X, 10, 61, 97, 237; İbnü't-Tıktaka, el-Fahrî, s. 293, 295; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb, s. 1-15; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 192-193; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 454-465; IV, 489-494; Makrîzî, el-Hıtat, I, 356, 439; II, 216; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 2, 5-12; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 87,

91-92, 94, 96-99, 104, 108, 152, 381; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Berlin 1969, s. 107, 123, 152, 190, 193, 250, 329, 337, 349, 383; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 24-28, 31-32, 38, 41, 47-48, 51-54; a.mlf., “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 30-35; H. İbrâhim Hasan, Târîhu’ddevleti’l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 232-234, 279, 411, 414-417, 495, 542-543, 627; “Besâsîrî”, İA, II, 567; M. Canard, “Basāsırı”, EI[2] (İng.), I, 1073-1075; a.mlf., “Besâsîrî”, UDMİ, IV, 497-502.

Erdoğan Merçil

BESBES b. AMR

بسبس بن عمرو

Besbes b. Amr el-Cühenî

Bedir Gazvesi'nde keşif kolunda görev yapan sahâbî.

Adı Besbese (İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 182-183; İbn Hacer, I, 147) veya Büseyse (Müslim, "İmâre", 145) olarak da kaydedilmiştir; ancak Büseyse'nin onun lakabı olduğu anlaşılmaktadır. Medine civarındaki Cüheyne kabilesine mensup olup ensarın dostça münasebet kurduğu (halîf) kimselerdendir. Kaynaklar ondan, Bedir Gazvesi'nden önce gönderilen keşif kolundaki görevi vesilesiyle söz ederler.

Hz. Peygamber ordusuyla Bedir'e hareket etmeden önce Cüheyne kabilesinden Besbes b. Amr ile Adî b. Ebü'z-Zağbâ'yı (الزغباء) düşman birlikleri hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirmişti. Besbes ile Adî, Bedir Kuyusu yakınındaki tepede develerini çökertip ellerine tulumlarını alarak su temin etme bahanesiyle kuyunun yanına gittiler. Kuyu çevresinde bulunan ve Ebû Süfyân'ın Suriye taraflarından gelecek olan kervanını bekleyen iki kızdan birinin diğerine şöyle söylediğini duydular: "Yarın veya öbür gün kervan geliyor; onlara hizmet edip kazandığım para ile senin borcunu ödeyeceğim". Böylece kervanın henüz Bedir'e gelmediğini anlayarak bu haberi Hz. Peygamber'e ulaştırdılar. Bu konuda İbn Sa'd değişik bir rivayete yer vermiş, Besbes ile Adî'nin Bedir'e geldikleri zaman Ebû Süfyân'ın kervanının geçip gittiğini tesbit ettiklerini ve geri dönüp durumdan Hz. Peygamber'i haberdar ettiklerini zikretmiştir (et-Tabakāt, III, 496). Besbes ayrıca Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ve Sa'd b. Ebû Vakkas'la birlikte aynı maksatla Bedir Kuyusu'na tekrar gönderilmiştir. Bu defa Mekke ordusuna mensup olan ve su almak için kuyuya gelen bazı kişiler yakalanıp Hz. Peygamber'in huzuruna getirilmiş, kendilerinden askerlerin iaşesi için günde kaç deve kesildiği öğrenilerek düşman ordusunun 900-1000 civarında olduğu tahmin edilmiştir.

Uhud Gazvesi’nde de bulunduğu belirtilen Besbes’in hayatının diğer yönlerine ve ölüm tarihine dair kaynaklarda bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “İmâre”, 145; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 22, 40, 51, 169; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 265-266, 353; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 12, 15, 24; III, 496, 560; Taberî, Târîh, II, 433, 437; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 180-181; Kadî İyâz, Meşâriku’l-envâr, Kahire 1401/1980, I, 112; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 182-183; a.mlf., el-Kâmil, II, 119; Nevevî, Şerhu Müslim, XIII, 44; Huzâî, Tahrîcü’d-delâlâti’s-semᶜiyye (nşr. Ahmed Muhammed Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 469-470; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 147; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 161.

Ali Yardım

BESMELE

البسملة

“Rahmân ve rahîm olan Allah’ın adıyla” anlamına gelen “Bismillâhirrahmânirrahîm” cümlesinin adı.

Arapça’da besmele menhût bir isim veya masdardır (bk. NAHT). “Allah’ın adını anmak” anlamındaki tesmiye de besmele yerine kullanılır. Türkçe’de “besmele çekmek”, “bismillâh demek” deyimleri besmeleyi okumak anlamına gelir. “Eûzü besmele” ise, “Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığınırım” anlamındaki “eûzü billâhi mineşşeytânirracîm” cümlesiyle besmelenin ortak adıdır.

Çeşitli dinlerde besmeleye tekabül eden kelime ve tabirler vardır. Hinduizm’de “om” lafzı bir tür besmele gibi kullanılmıştır. Bu lafız önceleri tanrı Brahma’nın bir sembolü iken sonraları Brahma, Vişnu ve Şiva’yı ihtiva eden mistik bir tefekkür ve duyuş haline getirilmiş ve bir nevi besmele gibi kabul edilmiştir. Yahudilik’te tanrı adı olan Yahve kelimesinin boş yere ağıza alınması yasaklandığı için (Çıkış, 20/7; Tesniye, 33/5) besmele karşılığı olan “ba-şem Yahve” (Yahve’nin adıyla) ifadesi sadece “ba-şem” şeklinde kullanılmıştır. Eski Ahid’de yer alan, “Rabbin ismiyle onları kıracağım” (Mezmurlar, 118/11, 12) ve “Rabbin ismiyle gelen mübarek olsun” (Mezmurlar, 118/26) tarzındaki ifadeler de besmeleyi andırmaktadır. Hıristiyanlık’ta ise besmeleye karşılık olabilecek ifade “baba, oğul ve kutsal ruh adıyla” cümlesidir ki bütün dinî davranışların vazgeçilmez temel unsuru kabul edilmiştir. Nitekim İncil’in telakkisine göre Hz. Îsâ havârilerini “baba, oğul ve kutsal ruh adına” milletleri vaftiz etmekle görevlendirmiştir (Matta, 28/19). Hıristiyanlar Hz. Îsâ’yı da ilâh kabul ettikleri için teslis formülü yerine sadece “Rab Îsâ’nın adıyla” ifadesini de kullanmaktadırlar.

İslâm’dan önce Araplar işlerine bazan “bismi’l-Lât ve’l-Uzzâ” diye putlarının adıyla, bazan da “bismikellāhümme” diye başlarlardı. Bu âdet Şa‘bî ve A‘meş’in rivayetlerine göre İslâmiyet’in ilk yıllarında da devam

etmiştir. Neml sûresindeki besmele âyeti (27/30) nâzil olduktan sonra besmele son şeklini almış, Hz. Peygamber hayatının sonuna kadar hep bu ibareyi kullanmış, besmelenin yazıldığı ilk satıra başka hiçbir şeyin yazılmamasını da emretmiştir (Kurtubî, I, 92; Kalkaşendî, VI, 211-215).

İslâm'da gerek dünya gerek âhiretle ilgili olsun her önemli ve meşrû işe besmele ile başlamak tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber bir hadisinde, "Besmele ile başlanmayan her iş bereketsiz ve güdüktür" (Aclûnî, II, 174) buyurmuştur. Onun birçok iş münasebetiyle besmele çektiği ve besmeleyi tavsiye ettiği hadis kitaplarında rivayet edilmiştir (meselâ bk. Wensinck, Muʿcem, "ism" md.). Ayrıca belli ibadetlerde ve hayvan kesimi sırasında besmele çekmenin gerekli olduğu da bilinmektedir. Bir müslüman herhangi bir işe başlamadan önce besmele çekmekle, "Nefsim veya başka bir varlık adına değil Allah adına, O'nun rızası için ve O'nun izniyle başlıyorum" demek ister; O'nun rahmân ve rahîm isimlerinin tecelli etmesini beklediğini, böylece hem dünya hem de âhiret saadeti dilediğini, giriştiği işe güç yetirebilmesi için gerekli olan kudretin yüce Allah tarafından ihsan edilmesini temenni ettiğini ve kendisinin devamlı olarak O'nun yardımına muhtaç olduğunu bildirmiş, böylece ezelî kudretin yardımını celbetmiş olur.

Kur'ân-ı Kerîm'in konusunun Allah ile âlem, özellikle de insanlık âlemi arasındaki münasebeti bildirmekten ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Besmelenin başındaki "bâ" edatı (be harfi) bu münasebeti ortaya koymakta ve kulun yaratanından yardım isteyerek hep O'na bağlı kalışını ifade etmektedir. Arapça cümle yapısı itibariyle besmeleden önce "bâ"nın ilgili bulunduğu mahzuf bir fiil vardır. Bu besmele ile başlanacak herhangi bir fiildir: "Bismillâh diye başlıyorum", "bismillâh diye kalkıyorum", "bismillâh diye hayvan kesiyorum" gibi. Böylece ulûhiyyet ile ubûdiyyet arasında sevgiye dayalı olan derunî münasebeti ifade eden besmele İslâm'ın bir sembolü, her iyiliğin anahtarı ve Allah'ın kullarına bir ihsanıdır. Sûrelerin başında bulunan besmelelerin mahzuf fiilinin, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk nâzil olan âyetinin ilk kelimesi "ikra"' (oku) olduğu kabul edilebilir (Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 44). Besmelenin doğrudan doğruya "Allah" lafzıyla (bi'llâh "Allah ile başlıyorum") değil de "isim" kelimesiyle başlamış olmasının hikmetleri üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır (bk. Kuşeyrî, I, 44). Bunların en önemlisi besmele cümlesinin yemin cümlesinden ayrılma hikmetidir. Kur'an'ın ilk nâzil olan sûresi kabul edilen

Alâk sûresi de aynı kompozisyona sahip olduğu gibi Cenâb-ı Hakk'ı niteleyip öven muhtelif âyetlerde de O'nun zâtına delâlet eden esmâ-i hüsnâ lafzından önce "isim" kelimesi yer almaktadır (meselâ bk. er-Rahmân 55/78; el-Vâkıa 56/96). Bu tür kullanımlarda isim ile müsemmânın (zât) aynı olduğu kabul edilmektedir (bk. İSİM-MÜSEMMÂ).

Neml sûresinin 30. âyetinde geçen besmelenin Kur'an'dan bir âyet olduğu kesindir. Bu hususta icmâ vardır. Ancak Tevbe sûresi istisna edilirse, Kur'an'daki sûre başlarında bulunan 113 besmelenin her birinin müstakil birer âyet olup olmadığı meselesi âlimler arasında ihtilâflı olup bu konudaki görüşleri dört grupta toplamak mümkündür. 1. Bu besmelelerden hiçbiri âyet değildir. İmam Mâlik ve Evzâî ile Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin ilk dönem âlimleri bu görüştedir. 2. Her biri müstakil bir âyettir ve sûrelerin arasını ayırmak için nâzil olmuştur. Başında bulunduğu sûrenin bir cüzü de değildir. Bu görüş müteahhir Hanefî âlimlerine göre Ebû Hanîfe'ye ait olup Dâvûd ez-Zâhirî ve bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel aynı görüşü paylaşmışlardır. 3. Her biri başında bulunduğu sûreden bir âyettir. Şâfiî ve meşhur olan rivayete göre Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler. İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerindeki anlayış da budur. 4. Yalnız Fâtiha sûresinin başındaki besmele bir âyet olup sûreye dahildir; diğerleri ise âyet değildir, "teberrüken" yazılmaktadır. Bu da Şâfiî'ye nisbet edilen bir başka görüştür (Cessâs, I, 7; Serahsî, I, 15-16; Kurtubî, I, 92).

Tevbe sûresi hariç diğer sûrelere besmele ile başlanacağı hususunda kıraat imamları arasında görüş birliği vardır. Bir sûreden diğerine geçişte besmelenin okunup okunmayacağı konusu ise tartışmalıdır. Abdullah b. Kesîr, Kālûn, Âsım b. Behdele, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ebû Ca'fer el-Kārî, Enfâl ile Tevbe sûresinin arası istisna edilirse, kıraat esnasında iki sûre arasını -Mushaf'ın hattına ve sûrelerin başlarında yer alan

besmeleleri âyet kabul edenlerin görüşüne uyarak-besmele ile ayırmaktadırlar. Besmeleyi başında bulunduğu sûreden bir âyet kabul etmeyen Hamza b. Habîb ve ona tâbi olanlar ise Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tek bir sûre gibi düşünerek sûrelerin arasını birleştirmişlerdir. Ne var ki bu ihtilâflar Kur'ân-ı Kerîm'in tertibine göre sûrelerin sırasıyla okunması halinde, yani bir sûrenin sonundan onu takip eden sûreye geçerken söz konusudur. Buna karşılık bir sûreden hemen kendisini takip

eden sûreye değil de daha sonraki bir sûreye geçişte besmelenin okunacağı hususunda ihtilâf yoktur. Ayrıca bir sûreye ilk âyetinden değil de sonraki herhangi bir âyetinden başlanacaksa besmelenin okunması da terkedilmesi de câizdir. Besmelenin okunup okunmaması açısından Tevbe sûresinin ayrı bir özelliği vardır. Bazıları haram, bazıları da mekruh saymakla beraber bu sûreye besmele ile başlanamayacağı hususunda kıraat imamları arasında ittifak vardır. Ancak sûrenin herhangi bir âyetinden besmele ile başlamanın mekruh olduğunu söyleyenlere karşılık sünnet olduğunu ileri sürenler de olmuştur.

Besmelenin yerine göre farz, vâcip, sünnet, mendup, haram ve mekruh gibi hükümleri vardır. “Üzerlerine Allah’ın adı anılmayan hayvanların etinden yemeyin, çünkü bunu yapmak Allah’ın yolundan çıkmaktır” (el-En‘âm 6/121) meâlindeki âyet hayvan keserken, “yetiştirdiğiniz avcı hayvanların size tutuverdiklerinden de yeyin ve üzerine Allah’ın adını anın” (el-Mâide 5/4) meâlindeki âyet de av üzerine hayvanı gönderirken veya silâh kullanırken besmele çekmenin farz olduğunu göstermektedir (ayrıca bk. Buhârî, “Zebâ᾿ih”, 1, 2, 9, 15; Müslim, “Sayd”, 3, 5; Dârimî, “Sayd”, 1). Mushaf yazarken Tevbe sûresi dışında kalan sûrelerin baş tarafına besmele yazmak da farz hükmündedir. Zira üzerinde sahâbenin icmâı olan Mushaf’ta bu şekilde yazılmıştır. Hayvan keserken besmelenin kasten terkedilmesi halinde Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel gibi birçok müctehide göre kesilen hayvanın etinden yemek haramdır. Namaz dışında Kur’an okumaya başlarken sûrenin başında eûzü besmele çekmek âlimlerin çoğunluğuna göre sünnet, sûrenin başından değil de herhangi bir yerinden başlama halinde ise menduptur. Tevbe sûresiyle tilâvete başlayan ise yalnız eûzü okumakla yetinir, besmele çekmez. Enfâl sûresinden Tevbe sûresine geçişte de aynı şekilde besmele terkedilir. Namazda ise Hanefî mezhebine göre her rek‘atta Fâtiha’dan önce sessiz (sırrî) olarak besmele okumak sünnet, Şâfiî mezhebine göre sessiz veya sesli (cehrî) okumak farz, Mâlikî mezhebine göre ise terketmek mendup, okumak mekruhtur. İslâm’ın yaygın muaşeret kurallarından biri de yemek yemeye başlarken besmele çekmektir. Konu ile ilgili hadiste belirtildiği üzere (Ebû Dâvûd, “Eṭ‘ime”, 15; Tirmizî, “Eṭ‘ime”, 47) başlanırken unutulduğu takdirde hatırlandığı zaman, “Başında da sonunda da Allah’ın adıyla” anlamında “Bismillâh fî evvelihî ve âhirihî” demek gerekir.

Neml sûresinin 30. âyetinde yer alan “bismillâhirrahmânirrahîm” cümlesinin Kur’an’dan bir âyet kabul edilmesi sebebiyle fakihlerin çoğunluğu Hz. Peygamber’in, “Cünüp ve hayız olan Kur’an’dan bir şey okuyamaz” (İbn Mâce, “Tahâret”, 105; Tirmizî, “Tahâret”, 98) meâlindeki hadisine dayanarak bu durumda olanların Kur’an okumak maksadıyla besmele çekmelerini haram saymışlar, ancak dua ve senâ maksadıyla okunmasında bir mahzur görmemişlerdir (bk. Buhârî, “Vudû”, 8). Herhangi bir işe başlarken besmele çekmenin hükmü işin mahiyetine göre değişir. Meselâ içki içmek, gasbedilen veya çalınan bir şeyi yemek gibi yasak fiillere besmele ile başlamak, onları meşrû saymak anlamına geleceği için haram kabul edilmiştir. Abdest almak, dua okumak gibi ibadetlerle yenilmesi helâl olan gıdaları yemek, aynı mahiyetteki şeyleri içmek gibi fiillere besmele ile başlamak sünnet, oturma, kalkma ve yürüme gibi işlerde ise mubahtır. Necâset mahallerinde besmele çekmek mekruh sayılmıştır (bk. Tahtâvî, s. 2-3).

Besmele, kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın adını, Kur’ân-ı Kerîm’de bu ad yerine en çok kullanılan ve doksan dokuz esmâ-i hüsnâ dizisinde ikinci sırayı alan “rahmân” ile hemen onun ardından gelen “rahîm” isimlerini toplamış kutsal bir metindir. “Esirgeyen-bağışlayan, lutuf, merhamet ve ihsanını eksiltmeyen” anlamındaki rahmân ve rahîm isimleri ilâhî rahmet ve koruyuculuğun bütün âlemi kucakladığını ifade etmektedir. Kur’an ve hadis metinlerinde yüce yaratıcıya nisbet edilen bütün isim ve sıfatları bir bakıma özet halinde ihtiva eden besmele, müslümanların hem inanç hem ibadet hem de günlük hayatlarında büyük bir yer tutmaktadır. Besmele ile oluşan çeşitli tabir ve deyimlerden başka bu kutsal metin mimari eserlerde ve hat sanatında da önemli bir malzeme ve süsleme unsuru olmuştur.

Besmele sadece tefsir, kıraat ve fıkıh kitaplarının mukaddimelerinde değil, müstakil eserlerde de özenle ele alınmıştır. Ebû Şâme el-Makdisî’nin (ö. 665/1267) Kitâbü’l-Besmeleti’l-ekber ve bunun muhtasarı Kitâbü’l-Besmeleti’l-asgar (el-Mürşidü’l-vecîz, s. 30-31), Zekeriyyâ el-Ensârî’nin (ö. 926/1520) Risâle fi’l-kelâm ʿale’l-hamdele ve’l-besmele (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2157), Hatîb eş-Şirbînî’nin (ö. 977/1570) Risâle fi’l-besmele ve’l-hamdele (Berlin Ktp., nr. 2978), Ali el-Kārî’nin (ö. 1014/1605) Mesʾele fi’l-besmele (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa,

nr. 297; Şehzâde Mehmed, nr. 110), Nûreddin el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) Hayrü'l-kelâm ʿale'l-besmele ve'l-hamdele (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3671), Akkirmânî'nin (ö. 1174/1760), Risâle-i Besmele (İstanbul 1298), Ahmed b. Hasan el-Karamânî'nin (ö. 1190/1776) Tuhfetü'l-besmele (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 804/1; Hamidiye, nr. 224), Mustafa Güzelhisârî'nin (ö. 1215/1800) Risâle fi'l-Besmele (Süleymâniye ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2046/20), Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin (ö. 1253/1838) Besmele Risâlesi (Ankara, ts.), Muhammed Sâdullah el-Çarşambevî'nin Risâletü'l-besmele (İstanbul 1286), Ali Murtazâ el-İlbasanî'nin Risâletü'l-besmele (İstanbul 1305) adlarıyla telif ettikleri kitap ve risâleler bu konudaki çalışmalara örnek olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "besmele" md.; Wensinck, Muʿcem, "ism" md.; Müsned, II, 359; Dârimî, "Sayd", 1; Buhârî, "Vudû", 8, "Zebâʾih", 1, 2, 9, 15; Müslim, "Sayd", 3, 5; İbn Mâce, "Tahâret", 105, "Eṭʿime", 7, 105; Ebû Dâvûd, "Salât", 122, "Eṭʿime", 15; Tirmizî, "Tahâret", 98, "Eṭʿime", 47, 98; Taberî, Câmiu'l-beyân (Şâkir), I, 113-134; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân (Kamhâvî), I, 5-20; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşf an vücûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hicecihâ (nşr. Muhyiddin Ramazan), Beyrut 1404/1984, I, 13-24; Kuşeyrî, Letâʾifü'l-işârât (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1971, I, 44; Serahsî, el-Mebsût, I, 15-16; İbnü'l-Bâziş, el-İknâʿ, I, 155-163; Tabersî, Mecmaʿu'l-beyân, Beyrut 1406/1986, I, 92-94; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, I, 101-116, 195-209; Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, s. 30-31; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 91-107; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, III, 316-321; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 210-212; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ (Şemseddin), VI, 208-215; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 259-269; Tecrid Tercemesi, II, 703-705; XI, 34; Süyûtî, el-İtkān, Kahire 1370/1951, I, 106; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, II, 174; Tahtâvî, Hâşiye ʿalâ Merâkı'l-felâh, Bulak 1318, s. 2-3; Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi, Risâletün fî hakkı'l-Besmele (Besmele Risâlesi) (trc. Osman Keskioğlu), Ankara, ts. (Sevinç Matbaası); Elmalılı, Hak Dini, I, 15-49; IV, 2442-2444; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, I, 37-38; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 223; Reşîd Rızâ,

Tefsîrü'l-menâr, I, 44; Muhammed Sâlim Muhaysin, Fî Rihâbi'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1400-1402/1980-82, I, 190-206; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 51, 93, 193, 227, 320, 323-326; İbrâhim Düsûkı eş-Şehâvî, "Mine'l-Fıkhi'l-mukāran: Hükmü kırâʾeti'l-besmele fi's-salât", ME, XLIX/1 (1977), s. 74-79; XLIX/2 (1977), s. 317-321; Mv.Fİ, I, 94-99; Kasım Kufralı, "Besmele", İA, II, 568-570; B. Carra de Vaux - L. Gardet, "Basmala", EI² (İng.), I, 1084-1085; Hamid Algar, "besmelāh", EIr., IV, 172-174.

Suat Yıldırım

HAT.

Hz. Peygamber'in, besmele ile başlanmayan işlerin bereketsiz ve neticesiz kalacağını belirten hadisinin ve fiilî sünnetinin tesiriyle müslümanlar arasında sözlü olduğu kadar yazıda da en çok tekrarlanan, gerek teberrüken gerek usulen gerekse tezyinî olarak çeşitli şekillerde en fazla yazılan âyetlerin başında besmele gelmektedir. Bu sebeple besmeleyi, son şeklini alıncaya kadar geçirdiği safhalar, imlâsına ait özellikler, yazılması mûtat olan yerler, hat sanatı, tezyinî bir unsur olarak kullanılması bakımından ele alıp incelemek gerekir.

Besmelenin yazılışı konusundan bahseden Arapça ve Türkçe kaynakların hemen hepsinde ufak bazı farklılıklarla tekrarlanan bilgilerden anlaşıldığına göre besmelenin son şeklini alıncaya kadar geçirdiği değişiklikler şunlardır: İslâm öncesinde olduğu gibi İslâm'ın ilk devirlerinde de "bismikellahümme/بسمك اللهم " ibaresi kullanılmıştır. Nitekim bunun müşrikler tarafından kullanılışının bize ulaşan bir örneğini, onların Hz. Peygamber'le, ailesi, kabilesi ve arkadaşları ile diğer Mekkeliler'in münasebetlerini yasaklayan boykot kararının Kâbe duvarına asılmış yazılı metninde bulmak mümkündür (Hamîdullah, s. 44). Hz. Peygamber'in bu ibarenin kullanılmasında mahzur görmediği de Hudeybiye Antlaşması'nın başındaki "bismillâhirrahmânirrahîm"in yerine "bismikellahümme" cümlesinin yazılmasını kabul etmesinden anlaşılmaktadır (a.e., s. 77). Besmele Hûd sûresinde geçen "bismillâhi mecrâhâ.../بسم الله مجريها " âyetinden (11/41) (örnek 3) sonra Hz. Peygamber'in emriyle "bismillâh/بسم الله " şeklinde yazılıp söylenmiş ve bu şekil besmelenin en kısa ifadesi olarak

günümüze kadar ulaşan geniş bir kullanıma sahip olmuştur (bk. Wensinck, Muʿcem, "ism" md.). Neml sûresinin "innehû min Süleymâne ve innehû bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm 27/30 " (اِنّه من سليمن وانّه بسم الله الرحمن الرحيم) âyetini takiben son şeklini almış, hat sanatının ilerlemesiyle bilhassa istifli yazılarda "innehû min Süleymâne ve innehû" ibaresi de besmelenin yanında yazılmıştır (örnek 1, 6). Besmelenin baş tarafına istiâze "eûzü billâhi mineşşeytânirracîm أعوذ بالله من الشيطان الرجيم " cümlesinin yazılması da bir âdettir ve örnekleri de az değildir (örnek 2). Bazan da besmelenin sonuna "ve bihî nestaîn وبه نستعين " veya "ve bihi'l-avn وبه العون " ibaresi ilâve edilmiştir (örnek 4).

Neml sûresindeki âyette (27/30) besmelenin Hz. Süleyman'ın Belkıs'a gönderdiği mektubun başında yer alması söz konusudur. Bu durum, İslâm'ın başlangıcından itibaren bütün belgelerin yazımına besmele ile başlanılması kaidesini ortaya çıkarmıştır. Nitekim siyer kitaplarının belirttiğine göre Resûlullah resmî ve hususi mektuplar, emannâmeler, antlaşmalar, çeşitli muâmelâta dair yazışmalar, öşür ve zekâtla ilgili tesbit belgeleri vb. bütün yazılara besmele ile başlanmasını emretmiş ve bunu bizzat uygulamıştır (buna ait çeşitli örnekler için bk. Hamîdullah, tür.yer.). Yüzyıllarca devam eden bu usule özellikle son devirlerde ve kısa resmî yazışmalarda zaman zaman riayet edilmediği olmuşsa da kâtipler, müstensihler ve ilim adamlarının büyük kısmı bunu câiz görmemişler ve daha sonraları esasları belirlenerek tedvîn edilen kitâbet usulüne aykırı bulmuşlardır. Bu arada ne zaman ve nasıl başladığı kesin olarak tesbit edilememekle birlikte bilhassa Osmanlılar'ın son devirlerinde özel yazışmaların başında besmele yerine sonu içe kıvrık be harfi şeklinde (ب) işaretinin kullanıldığı görülmektedir. Bunda, üzerinde Allah adı yazılı bulunan kâğıtların ayak altına düşmesinden doğacak saygısızlıkların önüne geçebilme arzusunun mühim rolü olmuştur. Nitekim aynı maksatla içinde lafzatullah (الله) geçen isim ve diğer ibarelerde de buna delâlet etmek üzere (اه) rumuzunun yazılması âdet olmuştur.

Besmelenin imlâsı iki noktada özellik göstermektedir. Bunların birincisi, besmelenin başındaki mahzuf bir "bedee" fiilinin "sıla"sı olan "b/ب " ile "ism/اسم " kelimesinin lafza-i celâle muzâf olduğu zaman aradaki elif hazfedilerek bitişik yazılmasıdır. Mânanın bilinmesi ve çok kullanılması sebebiyle kelimenin "bism/بسم " şeklinde yazılmasında kıraat imamları ile

kâtipler (küttâb) arasında icmâ meydana gelmiştir (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 35). İkincisi ise "er-rahmân" kelimesindeki "mîm"den sonra elif yazılmamasıdır (الرحمن). Rahmân kelimesinin sadece Allah'a has olarak kullanılması, diğer bir deyişle bu mânada mâlum ve mâruf oluşu yanında çok tekrar edilmesinden (kesreti isti'mâl) dolayı bu şekilde yazılmasında yine icmâ meydana geldiği

kabul edilmektedir (a.e., s. 36; daha geniş bilgi için bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, I, 64-67; Muhyiddin ed-Dervîş, I, 8-12) ("rahmân"ın elifle yazılmasına istisnâî bir örnek 5).

Besmelenin yazılışında nelere dikkat edileceği hususunda kaynaklarda Hz. Peygamber'den ve vahiy kâtiplerinin bazılarından gelen, Müstakimzâde'nin Tuhfe-i Hattâtîn'in başındaki kırk hadis bölümünde belli başlılarını, alındığı yerleri göstererek naklettiği çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunlar arasında en dikkat çekeni ve Müstakimzâde'nin ifadesiyle "besmele yazacak mübtedî hattatlara onu her bakımdan tam bir şekilde tarif edeni" Hz. Peygamber'in Muâviye b. Ebû Süfyân'a, "Hokkaya lika (ham ipek) koy, kalemi usulüne uygun aç, besmelenin "b"sini dik yaz, "sin" harfinin dişlerini açıkça göster, "mim"in gözünü köreltme (kapalı yazma), Allah lafzını özenerek yaz, rahmân kelimesinde mürekkebi tazele (veya keşîde vererek uzat), rahîmi de güzelce yaz" dediğini belirten rivayettir. Müstakimzâde'nin Kadî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserine (I, 506) dayanarak verdiği (ayrıca bk. Öğüt, I, 5-6) ve sahih hadis kitaplarında rastlanmayan bu rivayetin "sin" harfinin yazılışıyla ilgili kısmı ayrıca Zeyd b. Sâbit ve Enes b. Mâlik'ten de rivayet edilmiştir (bk. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, I, 270, 278; Süyûtî, II, 1181). Besmelenin yazımına özen gösterilmesiyle ilgili Hz. Enes'ten gelen bir rivayette, "Bismillâhirrahmânirrahîm'i özenerek güzel yazan kişiyi Allah affeder" buyurulması ile Hz. Ali'nin, "Besmeleyi güzel yazan kişi affedilmiştir" sözü (a.e., II, 1181), hattatların bu konuda gereken itinayı göstermelerinin başlıca sebebi olduğu gibi besmelenin çokça yazılmasının da esas âmili olmuştur (benzeri bir ifade için bk. örnek 1). Besmelenin "b"si ile "sin"in arasının açık yazılmasını ve aralarına keşîde konmasını yasaklayan hadis (Kalkaşendî, VI, 221), "sin" ile "mim" arasında keşîdenin câiz olacağı şeklinde yorumlanmış ve bu da yazıda bir denge veya simetri sağladığından hemen bütün hattatlarca uygulanmıştır. En güzel örneklerini Osmanlı hattatları elinde bulan "oklu besmele" bu tavsiyenin

uygulanmasından doğmuş olmalıdır (örnek 7-8). Yukarıda Hz. Muâviye'den nakledilen hadisle Ömer b. Abdülazîz'in "rahmân" kelimesinin uzatılmasına (keşîdeli yazılmasına) dair emri (Süyûtî, II, 1181), bazı müelliflerce bu kelimedeki "hâ"nın yazılmasıyla ilgili görülmüş ve buna riayet, yazının güzelliğine ait bir değerlendirme olarak kabul edilmiştir. Nitekim Kalkaşendî'nin naklettiği bu yorum eldeki vesikalara da uygun düşmektedir. Hz. Peygamber'in örnekleri günümüze ulaşan mektuplarının hepsinde "rahmân"ın "hâ"sı "rahîm"in "hâ"sından daha farklı, uzunca ve keşîdeli yazılmıştır (bk. Hamîdullah, s. 107, 137, 147). Bunun en açık bir şekilde yazılmış örneği ise Hz. Peygamber'in Münzir b. Sâvâ'ya yazdırdığı mektupta görülmektedir (örnek 20). Denilebilir ki buradaki besmele sanki Hz. Muâviye'nin naklettiği tarife uygun bir şekilde kaleme alınmıştır. Aklâm-ı sitte*nin gelişmesini tamamlamasından sonra ise bilhassa nesih hattıyla yazılan besmelelerde keşîdenin "nun"a verildiği görülmektedir (örnek 12).

Arap yazısının İslâm'dan sonra Kur'an'ın yazılışına bağlı olarak geçirdiği ilk önemli merhaleyi ifade etmek maksadıyla kullanılan ve "hicazî" olarak adlandırılan hattın özellikleri, İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde kısa bir açıklamadan sonra verdiği besmele örneğinde görülmektedir (örnek 13). Burada müstensihin ufak bazı müdahaleleri bulunmasına rağmen besmelenin imlâsı, hadislerdeki tarife uygun ve yazıldığı hat nevinin genel özelliklerini aksettirecek kadar açıktır. Nitekim bazı araştırmacıların "hatt-ı Mekkî-Medenî" veya "hatt-ı mâil" adını verdikleri bu hatla yazılmış mushaf parçalarından ele geçenler de bu özellikleri teyit etmektedir (bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 24). Arap yazısının tekâmülünde olduğu gibi besmelenin yazılışında da başlangıçta Kur'ân-ı Kerîm'in yazıldığı hat nevilerine bağlı bir gelişme ortaya çıkmıştır. Kûfî hattının değişik isimlerle adlandırılan farklı üslûplarından başlayarak bilhassa hicrî II. (VIII.) asırdan itibaren gerek mushaflarda gerekse başta mezar taşları olmak üzere türlü kitâbelerle resmî ve hususi muâmelât ve mektuplarda bu hatla yazılmış çeşitli besmele örnekleri mevcuttur

(örnek 5, 10, 11, 23). Hz. Peygamber'in mektupları dışında kalan örnekler arasında papirüs üzerine yazılmış bir mektupla (örnek 21) hicrî 31 (651-52) yılına ait bir mezar taşında yer alan besmele de (örnek 22) hemen hemen aynı özellikleri göstermektedir. Aynı devrin sikkeleri üzerinde ise sadece

“bismillâh” ibaresi vardır. İlk örneklerde ekseriya ön yüzde parayı bastıranın adının üzerinde yer alan besmele, bazan da hafif bir kenar suyunun çevrelediği göbek kısmının dışında bulunur. Aynı şekilde ağırlık ölçüsü olarak hazırlanmış çeşitli dirhemlerin mühürlerinde tanzim ettiren veya mühürleyenin adının üstünde çoğunlukla besmele yazılıdır (Emevî ve Abbâsîler’e ait para ve ölçülerden bu kabil çeşitli örnekler için bk. Artuk, I, 4, 5, 10; Balog, s. 43, 61-63, 250; buradaki 688 numaralı Halife Mütevekkil-Alellah devrine ait ağırlık ölçüsünde besmelenin tamamı yer almıştır). Kûfîden doğmakla beraber onun dışında bir gelişme gösteren ve Kuzey Afrika ile Endülüs’te yaygınlaşan mağribî hattının mushaflarda veya dinî eserlerde kullanılan şekliyle yazılmış besmele örnekleri de ayrı bir grup teşkil eder (örnek 14). Aynı şekilde kûfîden doğan ve Irak’ın doğusu ile İran’da görülen meşrık kûfîsiyle yazılmış besmeleler de mevcuttur (örnek 15).

Arap yazısının Kutbetü’l-muharrir (ö. 154/771) ile İbn Mukle kardeşler (Ebû Ali Muhammed b. Ali [ö. 328/940], Ebû Abdullah el-Hasan b. Ali [ö. 338/949]) arasında tamamlanan ilk ve büyük gelişme devrinde hemen hemen esasları belirlenen, İbnü’l-Bevvâb (ö. 413/1022) (örnek: 16) ve Yâkût el-Müsta‘sımî (ö. 698/1298) (örnek 17) gibi büyük dehalar elinde son şeklini alan aklâm-ı sitte nevileriyle besmelenin yazılışı da bu hatların özelliklerine ve gösterdikleri gelişmeye göre gittikçe ilerleyen bir estetik ve bir merhale kazanmıştır. Nitekim kûfî hattından sonra mushaf yazımında rağbet edilen muhakkak ve reyhânî hattıyla bilhassa Bağdat ve Kahire gibi kültür ve sanat merkezlerinde yazılmış besmeleler bir başka grup teşkil etmektedir (örnek 16-17). Selçuklular devrinde de mushafların daha çok bu iki hatla yazıldığı görülmektedir. Aynı devrin kitap serlevhalarında ise daha çok kûfî hattının çeşitli türlerinde ve hendesî geçmelerle, rûmî motiflerle süslenip renklendirilmiş

besmelelere rastlanmaktadır (örnek 18-19; bunlardan neşredilmiş bazı örnekler için bk. Ünver, s. 30-35). Yine bu asırlarda ortaya çıkan, fakat tutunmadığı için unutulan yazı nevileriyle besmeleler de mevcuttur (örnek 30). Müstedir (yuvarlak) karakterli yazıdan doğarak daha sonra neshî adını alacak ve özellikle Osmanlı sanatkârları elinde şaheserlerini verecek olan nesih hattıyla yazılmış besmeleler de Kur’an hattının gelişmesiyle ortaya çıkan örnekler olarak kabul edilebilir. Bu gelişmenin yanında bir taraftan

çeşitlenen nevileri ve gittikçe yükselen bir sanat ve estetik anlayışıyla mükemmele yönelen hat sanatı, diğer taraftan aynı gelişmeyi gösteren kitap sanatları ve mimari ile daha da ilerlemiş ve zenginleşmiştir. Bu arada ortaya, tarz olarak incesi de bulunan nevilerin en az serçe parmak enindeki büyükleri de yazılabilen celî hatlar çıktı. Celî yazılar bilhassa mimari eserlerde tezyinî bir unsur olarak kullanılmaya başlandı (örnek 27). Taşa (örnek 36), tahtaya, değişik madenlerle çini panolar (örnek 9) ve çeşitli ebatlardaki levhalar üzerine (örnek 28, 29, 31, 32, 37) yazılan celî hatlar arasında besmelenin önde gelen bir yeri olmuştur. Celî-sülüsün karşılıklı yazılan şekliyle de müsennâ örneklere rastlanır (örnek 33-34). Tarih boyunca resmî yazışmalara tahsis edilen celî-divanî ile de son devirde değişik besmeleler yazıldığı görülmektedir (örnek 35). Emevîler devrinde başlayan tercüme hareketleri, buna paralel olarak gelişen ve zenginleşen kütüphanelerle beytülhikme, dârülhikme adlarıyla anılan ilmî kuruluşlar telif, tercüme ve istinsah faaliyetlerini artırdı. Zamanla bu kuruluşların bünyelerinde kitap yazıp çoğaltmakla görevli verrâk veya müstensih adı verilen hattatlar vazife görmeye başladılar. Bu durum kitap sanatlarının gelişmesine, hattın ilerlemesine ve bu alanda kullanılan malzeme kalitesinin yükselmesine sebep olduğu kadar istinsah ve çoğaltma işinin belli kaidelere bağlanmasına da vesile oldu. Neticede her kitabın (veya yazının) besmele ile başlaması ve besmelenin tek satır halinde sayfanın başına yazılması bir kural haline geldi. Nitekim Kalkaşendî bu hususta, Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'den nakledilen, besmelenin yazıldığı satıra başka bir şey yazılmasını yasaklayan hadisini delil olarak zikreder (Subhu'l-aʿşâ, VI, 224). Ancak bazı müstensihlerin besmeleyi takiben kısa bir hamdele ve salveleyi de aynı satıra yazdıklarını ilâve eder. Ebû Bekir es-Sûlî ise besmelenin satırın tam başından itibaren yazılmasını, duanın alt satıra ve besmelenin kapladığı yeri aşmayacak şekilde kaydedilmesinin hürmet ve âdâb gereği olduğunu bildirir (Edebü'l-küttâb, s. 36). Ayrıca besmelenin eserin metninden daha değişik ve farklı bir hatla yazılması, çok defa tezyin edilen bu ilk sayfada en gösterişli ve süslü kısmın (serlevha) besmele ve etrafı olması durumu ortaya çıktı. Bu arada besmelenin yazımında tezyinî harfler de kullanılmaya başlandı (örnek 18).

Bilinen bütün hat nevileriyle yazılmış olan besmele, aklâm-ı sitte geliştikten sonra sülüs, muhakkak, reyhânî ve nesihle daha çok yazıldığı gibi, esas olarak İran'da doğup gelişen ve en mükemmel örneklerini orada veren

ta‘lik, daha doğru adıyla nesta‘lik hattı ile de yaygın bir şekilde yazılmıştır (örnek 24). Osmanlılar’da sadece ta‘lik adıyla bilinen ve bilhassa celî şekli yaygın olan bu yazı ile çok güzel besmeleler yazılmıştır (örnek 25-26). Kur’ân-ı Kerîm’in dışında çeşitli murakka‘larda da önemle yer alan besmele, ayrıca levha olarak tek başına yazıldığı gibi (örnek 38-41-43), hilye levhalarının en üst kısmında değişik hat nevileriyle de yazılmıştır. XV. yüzyıldan günümüze kadar meşhur Osmanlı-Türk hattatlarının elinden çıkmış bu şaheserlerden bir kısmı neşredilmiştir (bk. Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, nr. 6, 8, 10, 16 [Kur’ân-ı Kerîm’lerdeki besmele örnekleri]; nr. 19, 20, 42, 47, 49 [hilye levhalarındaki örnekler]; nr. 14, 54, 58, 63, 65 [müstakil besmele levhaları]). Esas olarak XIX. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı sanatkârları elinde tekâmülünün zirvesine ulaşan celî hatlar içinde besmele en fazla celî-sülüs ve celî-ta‘lik ile yazılmıştır. Bakkal Ârif Efendi’nin Şehzade Camii’nin sol kapısı üstünde yer alan oklu besmelesi, hattatlar arasında nevinin en mükemmel örneği kabul edilmektedir (örnek 36). Ayrıca Bursa Ulucamii iç duvarlarında bulunan celî yazılar arasındaki besmeleler de hattın mimari ile uyumunu ve mekâna verdiği zenginlik ve tesiri ortaya koyan eşsiz örnekler olarak zikredilmelidir (örnek 27). Besmelenin çeşitli büyüklükte levhalar halinde yazılıp asılması da hem bir gelenek haline gelmiş, hem de değişik tertiplerle yazılması sonucunu doğurmuştur. Bunlar arasında bilhassa celî-sülüsün pek değişik

istifleriyle tertip edilmiş besmelelerin ayrı bir yeri vardır (örnek 28, 29, 31, 32, 37). Güvercin, leylek, tavus kuşu, horoz, tavuk, at başı, balık, arslan, el, sandal, kandil, anahtar, tabanca, armut, çiçek, yıldız ve tuğra şekillerinde düzenlenmiş olan besmeleler farklı bir grup teşkil edecek kadar çoktur. Fakat bunların meşhur Osmanlı hattatları elinden çıkanları (örnek 44) dışında birçoğu yazıldıkları hattın kaideleri bakımından bir sanat değeri taşımadığı gibi bir kısmı zorlama şekiller intibaını vermektedir. Zaten bir bölümü de halk resmi karakterinde yapılmış ve buna ait tekniklerle ortaya konulmuştur. Ayrıca sülüs hattıyla daire ve oval olarak düzenlenmiş istifler yanında özellikle satrançlı kûfî ve ma‘kılî ile dikdörtgen ve kare şeklinde (örnek 45) yapılmış tertipler de bulunduğu gibi müsennâ veya aynalı olarak anılan simetrik besmeleler de vardır.

Eski ve yeni hattatlarca yazılmış çeşitli besmele örnekleri, hat konusunda

yazılmış genel eserler içinde ayrı bir bölüm halinde yer aldığı gibi sadece besmele örneklerini ihtiva eden albümler de yayımlanmıştır. Genel mahiyetteki eserler içinde Ahmed-i Gülçîn-i Meânî'nin Gencîne-i Kur'ân'ı, Meşhed'de (İran) Âsitân-ı Kuds-i Rızâvî Kütüphanesi'nde bulunan ve hicrî III. (IX.) asırdan günümüze kadar yaşamış birçok ünlü hattat tarafından yazılan değerli yazma Kur'an nüshalarının yüzyıllara göre düzenlenmiş bir fihristidir. Burada söz konusu edilen nüshalardan başlıca örneklerin fotoğrafları da bulunduğundan besmelenin Kur'an yazımına bağlı olarak geçirdiği safhalar hakkında fikir edinmek mümkün olmaktadır. Habîbullah Fezâilî'nin Atlas-ı Hat, adlı eserinde ise hakkında bilgi verilen bütün hat nevileri için o tarzda yazmış meşhur hattatların eserlerinden derlenmiş besmelelerden çok sayıda örnek mevcuttur. Tâhir el-Kürdî, Yâsin Hamid Safedî, Kâmil el-Bâbâ eserlerinde besmele konusuna ayrı bir bölüm ayırarak çeşitli örnekler vermişlerdir. Sadece kûfî hattı üzerinde duran Yûsuf Mahmûd Gulâm ile İbrâhim Cum'a da kûfî hattının çeşitli nevileriyle yazılmış besmelelerden örnekler verip bunların tezyinî ve hendesî açıklamalarını yaparak örnekler üzerinde bilgi vermişlerdir.

Eski ve yeni hattatlarca yazılmış çeşitli besmele örneklerini derleyen albümler arasında en geniş olanı, Muhammed Mehdî Herâtî'nin Tecellî-i Hüner der Kitâbet-i Bismillâh'ıdır (Meşhed 1987). İngilizce, Farsça, Arapça mukaddime ve açıklamalarla hazırlanmış bu eserde çoğu İranlı hattatlar elinden çıkmış binden fazla örnek vardır. Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca açıklamalarla besmele hakkında kırk nasihatı da içine alan aynı mahiyette, fakat çok daha küçük bir albüm Ziya Bilgiç ve arkadaşları tarafından Besmele Albümü adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1991). Süheyl Ünver'in "Selçuk Türkleri Besmelelerinden Birkaç Örnek" adlı makalesi de (bk. bibl.) Selçuklular devri besmeleleri için küçük çapta bir albüm sayılabilir.

Ta'lik hattının mürekkebât meşkine, Molla Câmî'nin besmeledeki harflerin sayısına uygun olarak yazılmış on dokuz beyitlik besmele kasidesiyle başlandığı gibi (örnek 39), Hâkanî Mehmed Bey'in hilyesinin başında yer alan besmele ile ilgili beyitler de çokça yazılmıştır (neşredilmiş hilye meşkleri için bk. Yazır, II, 265; III, 375-398; Serin, s. 104).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “ism” md.; Sûlî, Edebü’l-küttâb, s. 31-36; Mekkî b. Ebû Tâlib, Müşkilü iʿrâbi’l-Kurʾân (nşr. Hâtem Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1407/1987, I, 64-67; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾsûri’l-hitâb (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 270, 278, 296; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1977, I, 506; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, VI, 219-224; Süyûtî, el-İtkān (Beyrut), II, 1181; Gülzâr-ı Savâb, s. 11, 36-37; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 10-12; Ahmed-i Gülçîn-i Meânî, Rehnümâ-yı Gencîne-i Kurʾân, Meşhed 1347; Elmalılı, Hak Dini, I, 17, 31, 33, 37-39, 44-46; Habîbullah Fezâilî, Atlas-ı Hat, İsfahan 1362 hş., s. 152-160; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 4, 5, 10; Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîhi’l-hatti’l-ʿArabî, Beyrut 1972, s. 24, 34, 58, 116; a.mlf., Câmiʿu mehâsini kitâbeti’l-küttâb, Beyrut 1962 (aslı TSMK, Koğuşlar, nr. 1077’de bulunan Muhammed b. Hasanü’t-Tayyibî’ye ait 908/1503 tarihli bu eserde muhtelif besmele örnekleri yer almıştır); Paul Balog, Umayyad, ‘Abbasid and Tūlūnid Glass Weights and Vessel Stamps, New York 1976, s. 43, 61-63, 250; Süheyle Yâsîn el-Cübûrî, Aslü’l-hatti’l-ʿArabî hattâ nihâyeti’l-ʿasri’l-Emevî, Bağdad 1977, s. 112, lv. 12, 13; Yasin Hamid Safadi, Islamic Calligraphy, London 1978, s. 32-39; Yazır, Kalem Güzeli, Ankara 1972, I, 1, 76, 128, 134; II (1974), 263, 265, 275, 280, 281; III (1989), 370, 375-398 [Yesârîzâde’nin hilye meşki]; Tâhir el-Kürdî, Târîhu’l-hatti’l-ʿArabî ve âdâbüh, Riyad 1402/1982, s. 157-162; M. Uğur Derman, Hacı “Arif”ler, İstanbul 1965; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, tür.yer.; a.mlf., Mine’t-Türâsi’l-İslâmî: Fennü’l-hat, İstanbul 1411/1990; Yûsuf Mahmûd Gulâm, el-Fen fi’l-hatti’l-ʿArabî (The Art of Arabic Calligraphy), Riyad 1982, I, 38, 60, 86, 135; Muhyiddin ed-Dervîş, ʿİrâbü’l-Kurʾâni’l-Kerîm ve beyânüh, Humus 1403/1983, I, 8-12; Kâmil el-Bâbâ, Rûhu’l-Hatti’l-ʿArabî, Beyrut 1983, s. 131-140; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 44, 77, 107, 137, 147; İsmaʿil R. al-Faruqī - Lois Lamyāʾ al-Faruqī, The Cultural Atlas of Islam, New York 1986, s. 346, 371 (ilk devirlere ait çeşitli besmele örnekleri için bk. s. 27, 28, 30, 31, 36, 39); Muhammed Mehdî Herâtî, Tecellî-i Hüner der Kitâbet-i Bismillâh: Vuzûhu’l-fen fî kitâbeti’l-besmele, Meşhed 1987; Salim Öğüt, Şerhu Hâfiziddîn en-Nesefî li-kitâbi’l-

Müntehab fî usûli'l-mezheb (doktora tezi, 1408/1988), Mekke, Câmiatü Ümmilkurâ, DİA Ktp., nr. 8693, I, 5-6; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988, s. 100, 104; David James, Qur'ans of the Mamluks, London 1988, s. 16-17 (18-19), 20, 39, 42, 46, 49, 55, 62, 72, 74, 80, 86, 105, 106, 107, 109, 122, 128, 131, 134, 142, 144, 147, 148, 150, 151, 157, 159, 160, 166, 171, 172, 176, 179, 183, 186, 188, 191, 195, 207; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 209, 211, 223; Ziya Bilgiç v.dğr., Besmele Albümü, İstanbul 1991; İbrâhim Cum'a, Dirâse fî tetavvüri'l-kitâbâti'l-kûfiyye, Kahire, ts., s. 61-74; A. Süheyl Ünver, "Selçuk Türkleri Besmelelerinden Birkaç Örnek", Sanat, sy. 6, İstanbul 1977, s. 30-35.

M. Uğur Derman - Mustafa Uzun

KÜLTÜR ve EDEBİYAT.

Eski Türk edebiyatının başta gelen kaynaklarından biri Kur'an, diğeri hadistir. Besmele de Kur'an ve hadiste önemle yer alan, her işin başı veya başlangıcı olarak çok tekrarlanan bir âyet olduğundan Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında bütün yönleriyle ele alınmış, mısra ve beyitlerden muhtelif manzumelere kadar edebî eserlerde çokça konu edilmiştir. Nesir sahasında da çeşitli ilmî ve edebî eserlere mevzu olan besmele hakkındaki bu eserler Türkçe'de genel olarak "Besmele Risâlesi" adıyla anılmaktadır. Bunlarda besmelenin imlâsından faziletine kadar konuyla ilgili hemen her meseleden bahsedilmektedir. Mensur eserler didaktik, manzum olanlar ise sanat yönü ağır basan eserler hüviyetine sahiptirler. Yukarıdaki bölümde didaktik eserlerin belli başlıları belirtildiğinden burada edebî tarafı ağır basan eserler üzerinde durulacaktır.

Besmelenin Arap edebiyatındaki yeri, genel özellikleri bakımından Fars ve Türk edebiyatlarıyla yakın bir benzerlik içindedir. Fars edebiyatında besmelenin çeşitli şekillerde tercüme suretiyle kullanıldığı da görülmektedir. Cumhuriyet'ten sonra yayımlanan bazı eserler hariç Türk kültür ve edebiyatında hemen hemen hiçbir yerde besmelenin aslı yerine tercümesi kullanılmazken Fars edebiyatında bu tercüme ibareler yaygındır. Kitap başlarında "be nâm-ı Hudâ", "be nâm-ı Hudâvend", "be nâm-ı Îzed"

gibi kısaltılmış ibareler yanında bunlara ilâve edilen “bahşâyende-i mihribân”, “bahşâyende-i bahşâyişger”, “bahşende-i mihribân” gibi cümlelerle tam tercümesi de kullanılmıştır. Genellikle manzum eserler dışında tercümelerine rastlanan besmele, manzumelerde “bismillâh” (örnek 42) veya “bismillâhirrahmânirrahîm” şeklinde beyitlere girmiştir. Besmelenin kısaltılarak kullanılmasına Minûçihrî’nin, “Ber ser-i her şâhsârî mürgekî/Ber zebân-ı her yekî bismillâhî (Her dalın tepesindeki kuşların her birinin dilinde bismillâh vardır)” beytiyle Sa‘dî’nin Bostân’ındaki, “Ki bismillâh evvel zi niyyet begûy/Dovom niyyet âver siyum kef be şûy (Bir işe niyet etmeden önce bismillâh de, sonra niyet et, daha sonra da işe giriş)” beyitleri örnek gösterilebilir. Besmelenin tamamının her beytin ilk mısraına yerleştirilerek kullanılmasının meşhur bir örneği Âsım’ın, “Bismillâhirrahmânirrahîm/Harf-i nuhust est zi nazm-ı kadîm//Bismillâhirrahmânirrahîm/Giysû-yı müşkîn-i nigâr-ı kadîm” beyitleriyle başlayarak devam eden ve, “Bismillâhirrahmânirrahîm/Gonca-i ser-beste-i râz-ı hakîm” beytiyle biten şiiridir (şiirin tamamı ve çeşitli şairlerden seçilmiş her iki şekildeki örnek beyitler için bk. Dihhudâ, VII, 65). Fars edebiyatının büyük simalarından biri olduğu kadar Türk edebiyatına tesiri bakımından da önemli bir kişi olan Molla Câmî’nin besmele hakkında harflerinin sayısı olan on dokuz beyitlik müstakil bir kasidesi olduğu gibi her üç divanının başında besmele ile ilgili beyitleri bulunmaktadır. Ayrıca Sa‘dî’nin Gülistân’ı yolunda kaleme aldığı ve yer yer manzumelerle süslediği Bahâristân’ın mukaddimesinde manzum bir hamdele ve salveleden önce besmele hakkında mensur bir girişe yer vermiştir.

Türk edebiyatında besmele daha çok mısra ve beyitlerde telmih ve iktibas yoluyla kullanılmış, ayrıca Arapça, Farsça, Türkçe veya mülemma‘ halinde müstakil manzumelerde ele alınmıştır.

Her eserin besmele ile başlaması kaidesine bütün edebî eserlerde de riayet edilmesinin yanı sıra bütün divan mukaddimelerinin (dîbâce) manzum ve mensur kısımlarında besmele konusuna temas etmek de usuldendir. Bazı divanlarda bu mukaddime kısmı besmele hakkında kaleme alınmış beyitlerle başladığı gibi dîbâcesi olmayan divanların da ilk beyitleri veya ilk şiirinin besmeleye ayrıldığı görülmektedir. Türkçe divan mukaddimelerini inceleyen Tahir Üzgör, bunlardan on kadarının besmele hakkında yazılmış

beyitlerle başladığını, Ahmed Paşa, Lâmiî, Za‘fî, Misâlî, Ulvî, Şerîfî, Nâdirî, Nev‘îzâde Atâî, Ni‘metî gibi şairlerin divanlarının başında en az üç beyti besmeleye ayırdıklarını belirtmektedir. İncelenen elli kadar divanın başında ayrıca besmele yer aldığı gibi bunlardan XV. yüzyılın önde gelen şairlerinden Ahmed Paşa'nın divanı, dîbâcenin dışında besmelenin fazileti hakkında sekiz beyitlik mesnevi tarzında bir manzume ile başlar. XVI. yüzyıl şairlerinden Üsküdarlı Aşkî, divanına içinde birkaç Farsça beyit de bulunan bir besmele kasidesini başlangıç yapar. Eserinden Hurûfî olduğu anlaşılan XVI. yüzyıl şairlerinden Misâlî, dîbâcesinin tamamını besmeleye tahsis ederek konuyu Hurûfîlik açısından ele alıp genişçe işlemiştir. Yine aynı yüzyıl şairlerinden Yahyâ Bey de divanının manzum-mensur uzunca mukaddimesine besmeleden bahseden ilk beyti Arapça, iki beyti Türkçe, bir beyti Farsça bir şiirle başlar.

Öte yandan besmele ile ilgili beyit ve şiirlere bilhassa mesnevi türündeki eserlerde daha çok rastlanmaktadır. Gerek dinî ve tasavvufî gerekse aşk, kahramanlık ve sosyal hayattan alınma konuları işleyen mesnevilerde eserlerin plan şemasında genel olarak tevhid, münâcât ve na‘tlardan önce besmele hakkında

yazılmış beyitler, uzun veya kısa manzumeler yer alır. Besmele, işe Allah adını anarak başlamak mânasına geldiğinden şairler ya besmeleyi beyitlerinde aynen zikrederek iktibas yoluyla ya da buna telmihen "Allah adını anmak/zikretmek" şeklinde ifade edilebilecek kelimelerle konuya giriş yaparlar. Eğer besmele hakkında müstakil bir manzume yazılmayacaksa besmelenin veya bu konudaki telmih ve iktibasların yer aldığı bir iki beyitten sonra "Allah adını anmak" sözünden tevhide intikal edilir. Maddî aşka dayalı bir hikâyeyi anlatan eserini XIV. yüzyılın sonunda bitiren Mehmed'in Işknâme'sinin başında yer alan üç tevhidden birincisinde bu tarzın en eski örneklerinden biri bulunmaktadır. Şair, "Çü bismillâh diye vü başlaya dil/Ferah ferhunde olur cân ile dil" beytiyle başladığı mesnevisinde besmeleyi dört beyitte işledikten sonra, "Pes imdi kullara farz oldu lâzım/Hemîşe zikrine ola mülâzım" diyerek tevhid konusuna intikal edip şiirini tamamlar (s. 63). Yine XIV. yüzyıl şairlerinden Şeyhoğlu Mustafa Hurşîdnâme'ye başlarken üç beyitle işlediği besmelenin arkasından tevhide geçer (s. 129). Dinî konulu mesneviler arasında nevinin en meşhur ve her bakımdan en değerlilerinden olan Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i de "Fî

Tevhîdi Bârî” başlığı altında, “Allah adın zikredelim evvelâ/Vâcib oldur cümle işte her kula” şeklinde besmeleyi telmih edip konuyu birkaç beyitle işleyerek başlar. Halk arasında “Allah adın bahri” ismiyle de anılan bu tevhid bahrinin girişinde şair altı beyit halinde besmelenin fayda ve faziletini anlatmaktadır.

İlk eserlerdeki bu durum daha sonra hemen her konuda yazılmış çeşitli mesnevilerde bir usul halinde tekrar edilmiştir. Konunun tamamen besmeleye ayrıldığı manzumelerle başlayan mesneviler ise çoğunluktadır. Tabii olarak besmele ile ilgili her hususun geniş biçimde ele alındığı bu manzumeler on on beş beyitten başlayarak otuz kırk beyite kadar varmaktadır. Bunlar arasında karakteristik bir özellik gösteren Taşlıcalı Yahyâ Bey’in Gencîne-i Râz mesnevisinin başındaki şiir, beyit sayısı çok olan manzumelerin en önemlilerinden olduğu gibi besmelenin her harfindeki mânaları açıklamak üzere yazılmış mısralardan meydana gelen nâdir örneklerdendir. Şiirin doğrudan doğruya besmelenin harfleriyle ilgili beyitleri şöyledir: “Nokta kim ‘bâ’sı ile hem-demdir/Nokta-i dâire-i âlemdir//‘Sîn’i serdâr-ı selâmettir anun/Meddi bir cisr-i inâyettir anun//‘Mîm’i bâlây-ı muallâdır anun/‘Elif’i âli-i a‘lâdır anun//‘Elif’in remzi-durur ey âbid/‘İnnemallahu ilâhün vâhid’//Olmayan ilm-i ledün âgâhı/Bilemez lâm-ı kelâmullahı//‘Hâ’ gibi aç gözünü kalma melûl/Mâsivallahı ko Allah ile ol//İki ‘râ’ gurre-i îdeyn-i şerîf/İki ‘râ’ manzara-i nûr-ı latîf//‘Mîm’in altında o ‘nûn’ oldu mekîn/‘Nûn’ gibi ki olur zîr-i zemîn//Da‘vet-i rahmeti Hakk’a gûyâ/‘Yâ’sı olmuştur anun harf-i nidâ//Yazılır gerçi ki mâ-tahte rahîm/Oldu tâc-ı ser-i mushaf ol mîm”. Hâkanî Mehmed Bey’in Hilye’sinin başındaki, “Besmeleyle edelim feth-i kelâm/Feth ola tâ bu muammâ-yı benâm” mısralarıyla başlayan yirmi iki beyitlik besmele mesnevisi de Türk edebiyatında bu konuda yazılmış en meşhur eserlerden biri kabul edilmektedir.

Yenileşme devri Türk edebiyatında genel özellik olarak gelenekten kopma, şekil ve muhteva bakımından Batı edebiyatı tesirinde kalma söz konusu olduğundan şairlerin çoğu divan tertip etmek yerine muhtelif zamanlarda çeşitli şiirlerinin toplandığı şiir kitapları neşretmeyi tercih etmişlerdir. Gerçi Şinâsi, Ziyâ Paşa, Leskofçalı Galib, Hersekli Ârif Hikmet Bey gibi divan tertip eden bazı şairlerle divan tertip etmeyen Recâizâde Mahmud Ekrem, Muallim Nâci, Abdülhak Hâmid Tarhan gibi şairler şiir kitaplarında tevhid,

münâcât ve na‘ta yer vermekle beraber bunlarda konuyu ele alış ve işleyiş bakımından eskiye göre önemli bazı farklar görülmektedir. Bunun neticesinde de besmele ile ilgili müstakil şiirler yazılmadığı gibi ancak az sayıda bazı şairlerin şiirlerinde besmelenin doğrudan veya dolaylı olarak konu edildiği mısra ve beyitler görülebilmektedir. Nâmık Kemal’in bir gazelindeki, “Nâm-ı Ahmed nüsha-i îcâd-ı bismillâhtır” ve Mahmud Celâleddin Paşa’nın bu mânadaki bir atasözünden alınmış olan, “Şeytan karışır besmelesiz işlere derler” mısraları örnek olarak zikredilebilir.

Türk eğitim ve kültür tarihinde de besmelenin önemli bir yeri vardır. Halk

arasında “besmele cemiyeti” adıyla anılan ve âmin alayı*nın evde veya mektepte icra edilen kısmından ibaret olan “bed’-i besmele”, okuma yaşına gelmiş çocukların, yapılan bir merasim ve duadan sonra hocanın önünde ilk olarak besmele çekmesini, bir başka deyişle okumaya başlamasını ifade eder. Bed’-i besmele töreni mahalle halkı arasında maddî ve mânevî yakınlaşmayı sağladığı gibi zenginlerin birkaç fakir çocuğu daha okutmaya başlamasını temin edecek bir yardımlaşmaya da sebep oluyordu. Bunun yanında çocuklarda okuma, ana babalarda da okutma arzusunu arttırdığı, ilme ve ilim adamına saygı ve sevgiyi teşvik ettiği açıktır. Bu tören, çocuk için bebeklik çağından kurtulup yeni bir statü kazanma mânasını ifade ettiğinden, ayrıca hayatın yeni bir devresine başlamanın tescili, bir nevi “adam olma” yolunda atılan ilk adım sayılıyordu ve pedagojik değeri yüksek bir gelenek olarak bilhassa erkek evlât sahiplerinin sünnet düğünü kadar önem verdikleri bir mürüvvetti. Bed’-i besmele töreninde çocuk baştan aşağı yeni elbiseler giymiş olarak davetlilerin karşısına çıkar ve hocasının önüne diz çöküp otururdu. Hoca çocuğa bir besmele çektirir, “Rabbi yessir” duasını tekrar ettirir ve elifbânın ilk harfi olan elifi gösterirdi; daha sonra da bir aşr-ı şerif okunurdu. Ardından hoca tarafından öğrenciye, Allah’tan zihin açıklığı ve başarılar niyaz edilen “Rabbi zidnî ilmen” duası yapılarak tören bitirilirdi.

Bed’-i besmele törenine bağlı olarak ortaya çıkan mektep ilâhileri arasında besmele ilâhilerinden de söz etmek gerekir. Meselâ, “Yâ ilâhî başlayalım ism-i bismillâh ile/Bu duâya el açalım ism-i bismillâh ile//Sen kabûl eyle duâmız besmele hürmetine/İlmini eyle müyesser yâ ilâhe’l-âlemîn” beyitleriyle başlayan konu ile ilgili bir ilâhinin diğer beyitleri de benzer

niyazları ihtiva etmektedir. İsmâil Hakkı Bey'in, ilk beyti, "Başlan bismillâh ile/Gelin tevhid edelim" olan uşşak ilâhisiyle bestekârları meçhul ve güftesi Nesîmî'ye ait, "Âyetinin safhasında gör ne yazmış ol kadîm/Okudum ol hattı bismillâhirrahmânirrahîm" beytiyle başlayan hüzzam ilâhileri, besmele konusunu işleyen diğer ilâhilere örnek olarak gösterilebilir. Garbî adlı bir Bektaşî şairinin, "Bâ-i bismillâhı bilmeyen fakı/Fâtiha okusa imam olamaz" beytiyle başlayan nefesi, besmele ile beraber Fâtiha sûresini de ele alarak bu iki âyetteki kelimelerin mânalarını Şîa ve Hurûfîlik esaslarına göre yorumlayan diğer bir örnektir. Ayrıca Sefil Abdal'ın, "Bâ-i bismillâh noktadır kadîm/Hasan 'er-rahmân'dır Hüseyn 'er-rahîm"' beyitlerinin yer aldığı nefesi de burada zikredilebilir.

Dinî konuları işleyen ninnilerde iktibas suretiyle en çok tekrar edilen ibareler arasında besmele gelmektedir. Annenin çocuğu üzerindeki ilk ve esaslı tesirinin ifadesi olan bu ninnilerde genel olarak besmele ile başlama, çocuğu besmele ile büyütme gibi duyguların terennüm edildiği görülmektedir: "Ninni der uyuturum/Besmeleyle büyütürüm/Ne yapalım böyle durum/Ninni yavrum ninni//Besmeleyle uyanır/0 nurlara boyanır/Buna can mı dayanır/Ninni yavrum ninni".

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, Hurşîdnâme (nşr. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979, s. 129; Süleyman Çelebi, Mevlid (nşr. Necla Pekolcay), İstanbul 1980, s. 53; Mehmed, Işknâme (nşr. Sedit Yüksel), Ankara 1965, s. 63; Ahmed Paşa Divanı (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, s. 1; Aşkî, Divan, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3858, vr. 1b-2ª; Taşlıcalı Yahyâ Bey, Divan (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 3; Hâkanî Mehmed Bey, Hilye-i Hâkanî, İstanbul 1309, s. 2-3; S. Nüzhet Ergun, Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 123; Türk Musikîsi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1933, IV, 188; Şengel, İlâhîler, III, 81; Amil Çelebioğlu, Türk Ninniler Hazinesi, İstanbul 1982, s. 20, 41 (nr. 6), 42 (nr. 26); Ali Birinci, "Mahalle Mektebine Başlama Merasimi ve Mektep İlâhileri", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Bildiriler), Ankara 1982,

s. 37, 41, 43, 45, 46; Töre, İlâhîler, V, 169, 187; İsmail Ünver, “Mesnevî”, TD, sy. 415-417 (1986), s. 433, 434, 464-468; Tahir Üzgör, “Türkçe Divan Dîbacelerine Dair”, TDA, sy. 67 (1990), s. 36, 38-41, 43; a.mlf., Türkçe Dîvân Dîbaceleri, Ankara 1990, s. 19, 38, 256, 288, 308, 318, 430; Dihhudâ, Lugatnâme, VII, 65; Pakalın, I, 192-193; R. Ekrem Koçu, “Bed‘i Besmele”, İst.A, V, 2367; Mustafa Öcal, “Âmin Alayı”, DİA, III, 63.

Mustafa Uzun

BESNİ

Adıyaman iline bağlı bir ilçe merkezi.

Anadolu'nun güneydoğusunda, bir yay şeklinde uzanan Güneydoğu Toroslar sırasına ait Yumrutepe eteklerinde kurulmuş olup denizden yüksekliği 900 metredir. Eski yerleşim yeri şimdiki yerinden yaklaşık 5 km. güneyde, Besni Kalesi etrafında idi. Derenin zamanla taşması ve heyelanlara mâruz kalması sonucu yerleşim yerinin pek çok defa değiştiği bilinmektedir.

Bölgede tarihi bilinen en eski alanlardan biri olan Besni çeşitli dönemlerde değişik isimler almıştır. Kommogene Krallığı döneminde Bahsna, daha sonra Bethesna (Süryânîce) adıyla anılmıştır. Arap ve Fars kaynaklarında ise bu ismin Behesnâ'dan geldiği ve "eşsiz" ya da "cennete eş" mânalarına gelen hesnâ kelimesinden türetildiği belirtilmektedir.

Osmanlı döneminin başlangıcında Behisni ve Behesni olarak kullanılan isim, XIX. yüzyıl sonlarında Bihisni şeklini almış, daha sonra da Besni olmuştur.

Tarih boyunca Akadlar, Hurriler, Mitanniler ve Asurlular'ın akınlarına sahne olan Besni, milâttan önce 500'lerden başlayarak Persler'in, İskender'in ve Romalılar'ın yönetimine girmiştir.

İslâmiyet'in yayılmaya başladığı ilk devirlerden itibaren Arap kuvvetlerinin akınlarına hedef olan kale o dönemlerde Keysun'a bağlı idi. Bağdat-Halep güzergâhını takip eden meşhur İpek yolunun buradan geçmesi önemini oldukça arttırmış ve birçok defa el değiştirmesine yol açmıştı. Başta Besni olmak üzere Güneydoğu Anadolu bölgesindeki bazı yöreler 670'te Emevî orduları tarafından zaptedildi. Keysûn ve civarı IX. yüzyılın başında Emîn-Me'mûn mücadelesi sırasında Me'mûn'a karşı muhalefet ve mukavemet eden Mudar ve Rebîa Arapları'nın merkezi haline geldi. 949'da Bizanslılar tarafından Hamdânî Emîri Seyfüddevle'den alındı ve bir asır kadar Bizanslılar'ın elinde kaldı. 1084'te Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu

Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın kumandanlarından Buldacı tarafından fethedildi. 1097'de Haçlılar Maraş'ı zaptettikten sonra Besni ve Keysûn Kogh Vasil (Hırsız Vasil) adında bir Ermeni'nin hâkimiyeti altına girdi ve 1116'da da Urfa Kontu II. Baudouin tarafından onun halefinden alındı. Ardından Franklar'ın eline geçti, 1149'a kadar Maraş senyörlüğünün idaresinde kaldı. Kısa bir müddet için yeniden Urfa kontluğunun idaresine girdi ise de 1150'de Kont II. Joscelin'in Türkler tarafından esir edilmesiyle tekrar el değiştirdi ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud tarafından alındı. 1155'te Mesud'un ölümüyle Zengîler'den Atabeg Nûreddin Mahmud burayı zaptetti. Ancak kesin hâkimiyeti, 1173'te Anadolu üzerine yaptığı seferden sonra gerçekleşti. Fakat çok geçmeden bütün ülkesiyle birlikte Besni de Eyyûbîler'in eline geçti ve Eyyûbî topraklarının taksiminden sonra Halep Eyyûbîleri'nin hâkimiyeti altına girdi. 1218'de Halep-Suriye üzerine yürüyen ve başarısızlığa uğrayarak geri çekilen Anadolu Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus tarafından kuşatıldı, fakat alınamadı. 1260'ta Hülâgû'nun Suriye seferi sırasında Moğollar tarafından zaptedildi. Hülâgû burayı kendisine yaptığı yardımların karşılığı olarak Ermeni Kralı Hethum'a vermek istediyse de kaledeki Türk ahalinin şiddetle karşı koyması üzerine bundan vazgeçerek müslüman bir idareci tayin etti. Moğollar'ın yöreden ayrılmasından hemen sonra Besni Ermeniler'in saldırılarına uğradı, Memlükler'den herhangi bir yardım gelmeyince kale 1261'de Ermeni kralına teslim oldu. Memlük Sultanı Baybars 1266'da Kilikya'ya inerek Sis Kralı Hethum'un oğlu Leyfon'u esir aldı. Daha sonra yapılan anlaşmada Ermeni kralının başta Besni olmak üzere işgal ettiği bazı şehir ve kaleleri geri vermesi ve Leyfon'un serbest bırakılması kararlaştırıldı. Ancak Sultan Baybars, emîrlerinden Sungur'un ricasıyla sadece Besni'nin Ermeniler'in elinde kalmasına razı oldu (1268).

Besni ve yöresi 1293'te tekrar Memlükler'in eline geçti ve Halep valiliğine bağlı nâibliklerden birini teşkil etti. Bu hâkimiyet sırasında kale sağlamlaştırıldığı gibi şehir de imar edildi. XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Elbistan ve civarında Dulkadıroğulları'nın kuvvet kazanmalarından sonra Besni yöresi, Dulkadırlı Türkmenleri'ne mensup çeşitli cemaatlerin yayıldıkları yerlerden biri oldu. Bu arada 1398'de Sivas, Dârende ve Malatya ile birlikte Osmanlı topraklarına katıldıysa da 1400'de Timur'un Sivas ve Malatya'yı zaptı sırasında Memlükler'in eline geçti. Ancak Timur 27 Eylül 1400'de şiddetli bir muhasaradan sonra burayı zaptetti. Onun bu

yöreden çekilmesinden sonra tekrar Memlükler’in hâkimiyetine girdi. Bir ara Dulkadıroğulları’nın idaresine tâbi oldu ise de XV. yüzyılın sonlarına doğru yeniden Memlükler’in eline geçti. Ancak Besni ve yöresi Dulkadır Türkmenleri’nin yoğun olarak bulunduğu, kültürel ve sosyal yapısını şekillendirdiği bölgelerden biri olma durumunu korudu.

Besni nihayet 1516 Ağustosunda Yavuz Sultan Selim tarafından Memlükler’in elinden alındı ve teşkil edilen Arap vilâyetine bağlı bir sancak haline getirildi. Ancak daha sonra bir kaza olarak

önce Kâhta ve Gerger (BA, TD, nr. 123, s. 65-116), ardından 1560’a doğru Malatya sancağına bağlandı.

Osmanlı idaresine girmesinden hemen sonra yöre ile birlikte Besni’nin de tahrir*i yapıldı. 1519’daki ilk tahrire göre burada 1400 müslüman, 150 kadar da gayri müslim bulunuyordu (BA, TD, nr. 71, s. 172-210). 1523’te 1750 müslüman, 230 gayri müslim; 1547’de 1500 müslüman, 360 gayri müslim; 1560’ta ise 1800 müslüman, 370 gayri müslim nüfus yer alıyordu. Bu durum, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar pek önemli bir nüfus artışının olmadığını, küçük değişikliklerle zaman zaman azalıp yükseldiğini göstermektedir. Bölge halkının konar göçer yapıda olması bu nüfus hareketini tayinde önemli bir rol oynamıştır. Gayri müslim nüfusta ise normal artış seyri içinde sürekli bir yükselme olmuştur.

Tahrir defterlerine göre 1519’dan 1560’a kadar geçen zaman zarfında Besni’de beş mahalle vardı. 1560 sayımında bir mahalle daha oluştuğu ve mahalle sayısının altıya yükseldiği görülmektedir. Bunlar Kızılca Oba, Orta Oba, Aşağı Oba, Meydan, Bezmgâh ve Ermeni mahalleleridir.

Besni’de halkın başlıca ekonomik faaliyetini tarım ve hayvancılık teşkil etmekteydi; vergi gelirleri ise 1519’da 16.750, 1523’te 11.960, 1547’de 53.515, 1560’ta ise 64.550 olarak gerçekleşmiş ve devamlı artmıştı. Tarım ürünlerinin başlıcalarını buğday, arpa, nohut, mercimek, darı, pamuk, çeşitli meyveler ve üzüm oluşturmaktaydı. Bunun yanında boyahane ve kirpas (bez) tellâllığından önemli ölçüde gelir elde edildiği ve kirişhanenin gelirinde de önemli ölçülere ulaşıldığı tesbit edilmektedir.

Besni’de ayrıca birçok vakıf ve vakıf eserleri bulunmaktaydı. XVI. yüzyılda vakıfları bulunan eserler arasında Zâdegeş, Bezmgâh, Hacı Arslan, Sofraz, Fal ve Besni Kalesi camileri ile Hasan Bek b. Emîr, Ayvacık, Ali Şeker, Savcı, Karbey (قاربيك), Hacı Ali, Taş, Hızır İlyas, Kâhta, Ağa Fakih, Ülya Oğlu, Veled-i Mısrî, diğer Hasan Bey, Fazlullah ve Bekir Bey mescidleri sayılabilir. Ayrıca, eğitim ve öğretimle ilgili Hasan Bey Muallimhânesi ile Bekir Bey Medresesi adında iki eğitim müessesesi bulunmaktaydı. Bunların gelir kaynaklarını dükkânlar, bağlar, bahçeler, değirmenler, mezraa ve bazı köylerin vergileri teşkil ediyordu.

XVI. yüzyılda Ergenek, Erence, Gölbaşı, Subadra ve Keysûn adlı beş nahiyesi, bunlara bağlı altmış dokuz köyü bulunan Besni, XIX. yüzyılda Ma‘mûretü’l-azîz vilâyetinin Malatya sancağına bağlı bir kaza durumunda idi. Bu yüzyılda kazaya bağlı nahiyeleri ise Sürgü, Belviran, Hüveydi, Keysûn, Kızılin ve Şambayat idi. XIX. yüzyılın sonlarındaki Ma‘mûretü’l-azîz Vilâyeti Salnâmesi’ne göre Besni’nin toplam 9859 hâne müslüman, 325 hâne hıristiyan olmak üzere 10.254 hâne nüfusu vardı (s. 94, 216-221). Aynı tarihlerde Besni kazası on bir mahalle, 143 köy ve otuz bir aşiret oymağından meydana geliyordu. 1310 (1892) yılı salnâmesine göre merkezde 1900 hâne (yaklaşık 9500 kişi) nüfus bulunuyordu. Kamûsü’l-a‘lâm’da Besni kazasının nüfusu 32.000, Cuinet’nin eserinde ise 45.000 olarak gösterilmektedir.

XX. yüzyılın başlarında Besni’de tahıl ürünleri ile üzüm ve üzümün yan ürünleri başlıca ekonomik faaliyeti teşkil ediyordu. Ayrıca pamuklu, ipekli kumaşlar da buraya getiriliyor ve satılıyordu. Bu sıralarda Besni’ye 143 köy bağlı olup on üç mahallesi, on üç camisi, iki mescidi, seksen talebesi bulunan yirmi bir medresesi ve bir rüşdiye mektebi vardı. Ayrıca 748 talebesi bulunan otuz sekiz sıbyan mektebi mevcut olup yirmi bir han, üç kilise ve buna bağlı iki de mektep yer alıyordu.

1859’da Hısnımansûr kazasına bağlanan Besni, bu tarihten sonra tekrar Malatya’ya bağlı kaza merkezi oldu. 1926’dan 1933’e kadar ise Gaziantep’e bağlı kaldı. 1933’te tekrar Malatya’ya bağlandı. 1954’te Adıyaman’ın il oluşu ile buraya bağlı bir ilçe merkezi durumuna geldi. 1950-1960 yıllarında yer değiştirerek şimdiki yerine taşındığı için Besni halkının çoğu çevre il ve ilçelere göç etti. Nüfus artış nisbeti hayli azaldı,

ancak son yıllarda giderek artış göstermeye başladı. Bazı sanayi tesislerinin kuruluşu bunda önemli rol oynamıştır. Besni'de tarım ürünleri ve sanayi bitkileri yanında dokumacılık, iplik fabrikaları, demircilik ve tütün işletmeleri başlıca ekonomik faaliyeti teşkil etmektedir. Ayrıca çevresinde madencilik de gelişmiş durumdadır.

Besni tarihî eserler bakımından da oldukça zengindir. Bunların en önemlileri Besni Kalesi, Göksu Köprüsü (Kızılin Köprüsü), Üçgöz (Sofraz) köyündeki tarihî Kül şehri harabeleri, Şambayat ve civarıdır. Tekke ve zâviyeleri ise Hacı Ali Bey Türbesi, Cüneyd-i Bağdâdî, Zeyva,

Hacı Zeyrek, Halil Baba (Hallo Baba), Şeyh Mustafa Hoca ve Tılamız Baba tekke ve zâviyeleridir. Çarşı Camii, Külhanönü Camii, Toktamış Camii ve Ulucami'nin ise bugün sadece tarihî kalıntıları mevcuttur.

Besni'nin nüfusu Cumhuriyet'ten sonraki ilk sayımda (1927) 7014 olarak tesbit edilmiş, bu sayı 1950'de ilk defa 10.000'i geçerek 10.500'e ulaşmış, 1985'te 17.763, 1990'da da 26.076 olmuştur.

Besni'nin merkez olduğu Besni ilçesi merkez bucağından başka Çakırhüyük, Kızılin, Suvarlı ve Şambayat adlı bucaklara ayrılmıştır. 1409 km² genişliğindeki ilçede 1990 sayımına göre 88.531 nüfus yaşamaktadır. Nüfus yoğunluğu ise 63'tür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 71, s. 1-2, 151, 172-240; nr. 123, s. 65-116; nr. 156, s. 151-179; nr. 163, s. 216; Yâkut, Muᶜcemü'l-büldân, I, 516; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1406/1986, I, 330-331; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn, Kahire 1287-88, I, 100, 213; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, I, 552, 568-569, 748, 784; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 266-267; İbrâhim b. Muhammed İbnü'ş-Şihne, ed-Dürrü'l-müntehab fî târîhi memleketi Haleb, Beyrut 1909, s. 171; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 599; Kanûnî Devri Malatya Sancağı Tahrir Defteri: 1560 (nşr. Refet Yinanç - Mesut Elibüyük), Ankara 1983, s. 437 vd.; Ma'mûretülazîz Vilâyeti Salnâmesi (1301), (1310), s. 94, 216-221; a.e. (1325); Kamûsü'l-a'lâm, II, 1418; Cuinet, II, 376; G. Le Strange, The

Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 123, 128; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), İstanbul 1974, s. 149-150; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 640-641; Mustafa Sucu, Adıyaman İli ve İlçeleri, Adana 1985, s. 76-98; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 276; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 106, 130; Ali Sevim, Anadolunun Fethi, Ankara 1988, s. 89; Besim Darkot - Mükrimin Halil Yinanç, "Besni", İA, II, 570-571; Cl. Cahen, "Besni", EI^2 (İng.), I, 1190; a.mlf., "Besni", UDMİ, IV, 541-542.

Mehmet Taştemir

BESTE

بسته

Türk mûsikisinde bir terim ve bir formun adı.

Farsça “bağlanmış, bağlı” anlamlarına gelen beste kelimesi Türk mûsikisinde şu mânalarda kullanılmıştır: a) Kompozisyon. Küçük veya büyük formdaki her türlü saz eseri yahut sözlü eser, yani her mûsiki parçası bir bestedir. b) Kelime bestenigâr, beste-hisar ve beste-isfahan makamları gibi bazı birleşik makamların adlandırılmasında makam ismi olarak kullanılmıştır. c) Türk mûsikisinde bir form adı olarak beste, din dışı sözlü eserlerin büyük formdaki en önemli tertiplerinden birinin özel adıdır. Güfte olarak divan edebiyatının gazel tarzındaki manzumelerinden seçilen iki beytin usulüne uygun olarak bestelenmesiyle meydana gelir. 1, 2, 4. mısralara “zemin”, 3. mısraa da “meyan” adı verilir. Her mısraın melodisinin sonunda bir terennüm yer alır. Bestelerin mısra ve onu takip eden terennümden ibaret her bölümüne “hâne” adı verilir. Bir bestede ekseriyâ dört hâne bulunur. Bestelerde daha çok büyük usuller kullanılmıştır. Usulleri nisbeten ağır olanlara “birinci beste”, bunlara göre daha yürük olanlara da “ikinci beste” denir. Besteler yapı bakımından ayrıca “murabba beste” ve “nakış beste” olmak üzere ikiye ayrılır.

Her ikisi de dört mısradan meydana geldiği halde terennüm her mısraın sonunda bulunursa buna murabba beste denir. Bu mânada sadece murabba kelimesi de kullanılmaktadır. Murabba bestelerin yapı şeması şöyledir:

1. mısra (zemin)+terennüm=1. hâne;

2. mısra (zemin)+terennüm=2. hâne;

3. mısra (meyan)+terennüm=3. hâne;

4. mısra (zemin)+terennüm=4. hâne.

1. hâneye zeminhâne, 2 ve 4. hâneye nakarathâne, 3. hâneye meyanhâne (miyanhâne) adı verilir. Birinci, ikinci ve dördüncü mısralarda melodik yapı aynıdır. Makam geçkileri sebebiyle farklı bir melodik yapıya sahip bulunan üçüncü mısra çok sanatlıdır. Üçüncü mısraı takip eden terennüm de çok defa diğer terennümlerden farklıdır. Bu arada çok az sayıda terennümsüz bestelerin bulunduğunu da belirtmek gerekir. Murabba bestelerde simetrik yapı çok önemlidir.

Beste iki hâneli ise yani iki mısradan sonra terennüm geliyorsa bu çeşit bestelere "nakış beste" denir. Nakış bestelerde yapı genellikle, 1. mısra+2. mısra+terennüm; 3. mısra+4. mısra+terennüm şeklindedir. Ancak bazı nakış bestelerde yapı farklılıkları görülebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 172, 176; Kamûs-ı Türkî, s. 293; Ezgi, Türk Musikisi, III, 158-167; Öztuna, TMA, I, 107.

Alâeddin Yavaşça

BESTE-i KADÎM

بستهء قديم

“Âyîn-i kadîm” olarak da anılan notaları zamanımıza kadar ulaşabilmiş Mevlevî âyinlerinin en eskilerine verilen ad.

(bk. ÂYİN)

BESTENİGÂR

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

XV. yüzyıldan beri kullanılan eski bir makamdır. Sabâ (nigâr) makamı dizisine, ırak perdesinde segâh dörtlüsünün ilâvesiyle meydana gelir. Donanımına segâh perdesi (si) ile hicaz perdesi (re)

yazılır. Güçlüleri, sabâ makamının güçlüsü çârgâh ile aynı makamın durağı olan dügâh ve ırak dörtlüsünün tiz durağı olan segâh perdeleri, durağı ise ırak perdesidir. İnici çıkıcı seyreder.

Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin âyîn-i şerifi, Itrî'nin, "Gamzen ki ola sâkı-i çeşm-i siyeh-i mest" mısraı ile başlayan darb-ı fetih usulündeki bestesi ve Nûman Ağa'nın devr-i kebîr usulündeki peşrevi bestenigâr makamının önde gelen örnekleri arasındadır. Bu makam şarkı formunda da büyük rağbet görerek kullanılmış ve Türk mûsikisi repertuarına zenginlik kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 160; IV, 236-237; Arel, Türk Musikisi, s. 73; Öztuna, TMA, I, 108-109.

Alâeddin Yavaşça

BEŞ DUYU

(bk. DUYU)

BEŞ HECECİLER

II. Meşrutiyet'ten sonra şiirlerini hece vezniyle yazan beş şairin Türk edebiyatındaki genel adı.

Tanzimat'tan sonraki yıllarda olduğu gibi Meşrutiyet'in getirdiği hürriyet ortamında da Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşten kurtarmak için bir kısım Türk aydınlarının Garpçılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirleri etrafında toplandıkları görülmektedir. Bunlardan Türkçülük cereyanı, aynı zamanda Türk kültür hayatında millî edebiyat meselesini de gündeme getirmiştir. 1911'de Selânik'te yayımlanmaya başlayan Genç Kalemler dergisi ile dilde ve edebiyatta milliyetçilik cereyanı da başlamış oldu ve böylece Türkçülüğün edebiyatta ilk tezahürü sade Türkçe ile yazmak ve hece veznini kullanmak şeklinde kendini gösterdi.

Hece veznini aydın zümre arasında ciddi olarak ilk defa 1897'de Mehmed Emin "Cenge Giderken" adlı manzumesinde kullanmıştı. Mehmed Emin, ayrıca hece vezniyle yazdığı dokuz şiirini 1898'de Türkçe Şiirler adıyla bir kitap halinde yayımladı. Bu küçük eser o zaman ülke içinde ve dışında büyük yankılar uyandırdı. Ardından Rıza Tevfik'in yazdığı koşma ve nefeslerle değişik bir vadide gelişme gösteren hece vezni, Genç Kalemler topluluğu tarafından da "yeni lisan" davası gibi önemle savunuldu.

Millî edebiyat cereyanının tutunmaya çalıştığı 1911-1917 yılları arasında, bir yandan bu akım içinde yer alan şairler kendilerini halka kabul ettirmeye çalışırlarken diğer taraftan Serveti Fünûn şiirinin Tevfik Fikret ve Cenab Şahabeddin gibi otoriteleri edebî itibarlarını henüz korumakta, Fecr-i Âtî şairleri de şöhretlerini sürdürmekteydiler. Türk şiirinin genel durumundaki bu kararsızlık yanında millî edebiyata taraftar olanların şiir anlayışında da tam bir birlik yoktu. Bazı şairler millî edebiyattan eski Türk tarihine, efsane ve geleneklerine bağlanmayı anlayarak bu tarzda şiirler yazarken (Mehmed Emin, Ziya Gökalp), bazıları da millîleşmeyi "halk şiirine dönüş" sayarak halk şiiri tarzında şiirler yazıyor (Rıza Tevfik, Faruk Nafiz, Orhan Seyfi, Yusuf Ziya) ve Mehmed Emin ile Ziya Gökalp dışında hemen hepsi ferdiyetçi bir sanat anlayışı içinde yalnız kendi duygularını dile

getiriyorlardı.

Bazı Serveti Fünûn şairlerinin açık muhalefetinden başka sade Türkçe'ye ve hece veznine muhalefet eden hiçbir edebî eğilimin görülmediği 1917 yılından sonra ise genç şairler manzumelerinde Türkçe'nin en güzel örneklerini vermeye başladılar. Birkaç yıl gibi çok kısa bir süre içinde elde edilen bu başarıda "Hecenin Beş Şairi" diye de anılan ve Enis Behiç Koryürek (ö. 1949), Yusuf Ziya Ortaç (ö. 1967), Halit Fahri Ozansoy (ö. 1971), Orhan Seyfi Orhon (ö. 1972) ve Faruk Nafiz Çamlıbel'den (ö. 1973) oluşan Beş Hececiler'in büyük rolü oldu.

Beş Hececiler şiire Balkan Savaşı yıllarında (1911-1912) ve Serveti Fünûncular'ın etkisiyle başlamışlardı. Bunların aruz vezniyle yazdıkları ilk şiirleri Hıyâbân (Orhan Seyfi, 1910), Rübâb (Halit Fahri, 1912), Şehbâl (Enis Behiç, 1912), Peyâm-ı Edebî (Faruk Nafiz, 1913) ve Kehkeşan (Yusuf Ziya, 1914) gibi dergilerde yayımlandı. Bu sırada on sekiz-yirmi yaşlarında bulunan bu beş genci hece vezniyle şiir yazmaya teşvik edenler, millî edebiyat davasını daha Selânik'te bulundukları yıllarda başlatan Ziya Gökalp ile Ömer Seyfeddin oldu.

Yeni Türk şiirinde hece vezninin geniş ölçüde kullanılmaya başlandığı ve halk tarafından kabul gördüğü devir ise I. Dünya Savaşı yıllarıdır. Balkan Savaşı'nın devam ettiği günlerde yayımladığı kahramanlık şiirleriyle şöhret kazanan Enis Behiç'in dili arkadaşlarına göre daha serbestti. Âhenge fazla önem vermediği için heceye başkalarının kullanmadığı yeni bir eda getirmeye çalıştı. Orhan Seyfi, Halit Fahri ve Faruk Nafiz ise hece tarzına yeni bir ses getiren şiirleriyle ilk defa topluca Yeni Mecmua'da (1917-1918) göründüler. Halit Fahri hece vezninde yepyeni, açık ve değişik bir şahsiyet kazandı. Batı edebiyatını, bilhassa Fransız şiirini iyi tanıyan şair hece vezninde gittikçe mükemmel eserler vermeye başladı. Faruk Nafiz ise aruzdan heceye geçerken şiirine halk şiirinden gelen bir ifade tarzını da getirmişti. Hece şiiri örnekleri daha sonra bilhassa Faruk Nafiz, Yusuf Ziya ve Orhan Seyfi'nin öncülüğünde bu defa Büyük Mecmua'da (1919) yayımlanmaya devam etti. Cumhuriyet'ten sonra yayın hayatına giren Millî Mecmua'da ise (1923-1928) Beş Hececiler'in yerini Yeni Hececiler (Halide Nusret, Necmettin Halil, Ahmet Kutsi, Necip Fazıl, Ömer Bedrettin, Ali Mümtaz v.dğr.) aldılar.

Beş Hececiler, şiirde sade ve özentisiz olmanın en doğru yol olduğunu kabul ettiler. Ziya Gökalp'ın, konuşma dilinin edebiyat dili olması gerektiği prensibini başarıyla uyguladılar. Millî edebiyat, millî vezin ve millî dil davası etrafında birleşmiş olan bu şairler hece veznine bütün ömürleri boyunca bağlanmadılarsa da ona kullandıkları dille daha âhenkli, daha kıvrak bir biçim verdiler. Hece şiiri, vezinden ziyade dille bir güzellik kazandı ve böylece konuşulan Türkçe yazı diline geçirilmiş oldu. Bu yeni zevkle Beş Hececiler ferdî duyarlıkları, yurt köşelerini, Anadolu gerçeklerini şiirlerinde dile getirdiler. Yerli-millî sanat ve tarih motifleriyle ve yaşanan hayatla örülü bir memleket edebiyatı kurmaya çalıştılar.

Çoğunlukla hecenin on birli ve on dörtlü kalıplarını kullanan Beş Hececiler'in bazı duraklarda değişiklik yapıp on bir heceli vezni 7+4 olarak böldükleri de oldu. Serveti Fünûncular'ın bir manzumede farklı aruz kalıplarını kullanma usulünü bilhassa Enis Behiç hece kalıplarına uygulamaya çalıştı. Halit Fahri hece ile serbest müstezatlar yazmayı denedi. Ayrıca nazım biriminde dörtlük esasına bağlı kalmayıp yeni biçimler aradılar. Bir olay veya bir hikâye anlatabilmek için, Faruk Nafiz'in "Han Duvarları" şiirinde yaptığı gibi, beyit beyit kafiyeli uzun şiirler yazdılar. Zaman zaman nesir cümlelerini şiire aktararak daha önce Tevfik Fikret'te görülen nazmın nesre benzemesi ve nesirdeki söz diziminin şiirde de görünmesi prensibini benimsediler. Cümlelerin yarım bırakılması, birkaç mısra devam etmesi veya mısra ortasında sona ermesini denedikleri de oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib [Sevük], Edebî Yeniliğimiz II, İstanbul 1932, s. 451-476; Akyüz, Modern Türk Edebiyatı, s. 160, 163, 164, 165; Banarlı, RTET, II, 1129-1143; Behçet Necatigil, "Beş Hececiler", TDEA, I, 404-406.

Abdullah Uçman

BEŞ KÜLLÎ

Cins, nevi, fasıl, hassa ve araz-ı âm diye adlandırılan tümel kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden mantık terimi.

İslâm mantık literatüründe "el-külliyyâtü'l-hams", "el-elfâzü'l-hamse", "elasvâtü'l-hamse" veya "el-hamsetü'l-müfrede" diye de adlandırılan beş küllîyi (külliyyât-ı hams) oluşturan kavramlar ilk defa Aristo tarafından ele alınmakla birlikte Plotin'in öğrencisi olan Porphyrios, Aristo'nun mantık kitaplarının ilki olan Kategoriler'e giriş olarak yazdığı Îsâgucî (Isagoge, Eisagoge) adlı eserinde beş küllîyi daha ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiştir (bk. ÎSÂGUCÎ). İlki İbnü'l-Mükaffa' tarafından olmak üzere birçok defa Arapça'ya tercüme edilen, daha sonra şerhi ve özeti yapılan Îsâgucî İslâm mantıkçılarının başlıca kaynaklarından biri olmuş, onlar beş küllîye büyük önem vermişler ve bu suretle küllîler İslâm mantık literatürünün temel konuları arasında yer almıştır.

İslâm mantıkçıları lafızlarla ilgili taksimlere ek olarak bu lafızların delâlet ettiği mânaları, varlık ve realiteleri de geniş bir şekilde incelemişler, bunların birbiriyle ilgileri bakımından değişik durumlar arzetmelerine göre çeşitli taksim ve tasnifler yapmışlardır. Nitekim Gazzâlî Mi'yârü'l-'ilm'de (s. 59-79) altı çeşit taksim yapmıştır. Bunlardan biri de İslâm mantıkçılarını beş küllîye götüren tasniftir. Buna göre herhangi bir küllî realite, varlık veya anlam öncelikle ya "zâtî" veya "ârızî" olur.

Zâtî, küllî varlığın hakikatine yani öz ve mahiyetine delâlet eden mânadır. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre zâtî öyle bir niteliktir ki önce onu kavrar, sonra da onun nitelediği varlığı zihnimizde canlandıracak olursak âdeta ikisi özdeşleşir ve varlığı bu nitelikten soyutlamamız mümkün olmaz; aksine, niteliğin yok farzedilmesi durumunda varlık da yok sayılmış olur. Meselâ "canlı" ve "insan" veya "şekil" ve "üçgen" arasındaki ilişki böyledir. Gerçekten de insanın canlı olmadığı düşünülecek olursa insan diye bir varlıktan söz etmek mümkün olmaz.

Ârızîde ise bunun tersi bir durum söz konusudur, yani ârızî olan nitelik

konusunu her zaman nitelemez. Söz gelimi “gülme” insanda ârızî bir niteliktir, çünkü insan bazan güler, çok zaman da gülmez.

Mantıkçılar zâtî olan nitelik veya anlamları “mukavvim” (constitutif, varlığın özünü oluşturan), ârızî olanı ise “gayri mukavvim” olarak adlandırmışlar ve sonuçta küllîleri zâtî küllîler ve ârızî küllîler şeklinde iki ana başlık altında incelemişlerdir.

A) Zâtî küllîler cins, nevi ve fasıl şeklinde üçe ayrılır.

Cins. Porphyrios’a göre cins, altında nevilerin sıralandığı şeydir. Kaplam açısından cins, neviler denilen topluluğu şümulüne alan bir varlıklar grubudur. İçlem açısından cins bir vasıflar yığınıdır. Aristo’nun tarifi de içlem açısındandır: Cins, birçok nevide müşterek olan ve cevher kategorisinde bu birçok neviye yüklenebilen şeydir. İslâm mantıkçılarına göre zâtî kavramı, ortak nitelikli varlık türleri olmaları itibariyle varlıklar hakkında sorulan “nedir?” sorusunun cevabı olabilir ve bu cevap bize beş küllînin ilki olan cinsi verir. Meselâ “insan, at, ceylan nedir?” sorusuna verilen “canlıdır” cevabındaki “canlı” kavramı cinsi ifade eder. Cins, gerçeklikleri bakımından farklı ve çok sayıda olan şeyler hakkında kullanılan küllîdir.

Nevi (tür). Porphyrios’un açıklamasına göre cinsin altında ve ona bağlı olan küllîye nevi denir. Meselâ cins olarak “canlı” kavramını aldığımızda “insan” bunun bir nevidir. Başka bir tarife göre nevi, cinsin altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şeydir. İslâm mantıkçılarına göre zâtî olan bir kavram, sayıları bakımından çeşitli, fakat aynı gerçekliğe sahip olan şeyler hakkında sorulan “kendi zâtı ve özü itibariyle nedir?” sorusunun cevabını veriyorsa bu cevap “nev‘”i gösterir. Meselâ “Ali, Ayşe vb. nedir?” sorusunun cevabı olan “insan” nevidir.

Fasıl (ayırım). Porphyrios faslı, bir varlığı başka bir varlıktan ayıran şeydir, şeklinde tarif eder. Ancak bu ayırıcı durum varlıkta gelip geçici de olabilir. Bu sebeple onun tam tarifi şöyledir: Fasıl, bir varlığı başka varlıklardan ayıran ve o varlıkta sürekli olarak bulunan niteliktir. İslâm mantıkçıları ise faslı bir şeyi cins bakımından ortak olduğu başka şeyden ayıran zâtî nitelik diye tarif etmişlerdir. Meselâ akıl, insanı öteki canlılardan ayıran zâtî bir

nitelik olması dolayısıyla onun faslıdır.

B) Ârızî küllîler hassa ve araz-ı âm olarak ikiye ayrılır.

Hassa. İslâm mantıkçıları Porphyrios'un hassa ile ilgili dört tarifinden sonuncusu üzerinde durmuşlardır. Buna göre hassa bir nevin mahiyetine, özüne dahil olmayan fakat sadece o nev'e has olan sıfatlardır. Meselâ insan "gülen varlıktır" şeklinde nitelendirilirse de bu küllî kavram insanın mahiyetinin dışındadır. Çünkü insan her zaman gülmez. Yine de gülme sadece insana özgü bir hassadır. Aynı şekilde üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması da üçgenin hassasıdır. İnsanın ve üçgenin bu hassaları nevilerine hem eşittir hem de onlardan ayrılamaz. Fakat kitâbet de insanın hassası olduğu halde insan nevinden ayrılabilir ve ona eşit değildir, hatta daha özeldir. Yani gülme hassası bütün insanlara şâmil olduğu halde kitâbet hassasına sahip olanlar onların sadece bir kısmıdır.

Araz-ı âm. Çeşitli nevileri kapsayan, ancak varlığı her durumda nitelemeyen anlamlardır. Meselâ "hareket", varlığı her durumda nitelemediği yani varlık her zaman hareket halinde olmadığı için arazdır; insan, at, kuş vb. nevilere şâmil olduğu için de âmdır.

Kindî'den itibaren İslâm mantıkçıları Stoa mantıkçılarından etkilenerek Porphyrios'un beş küllîsine bir de "şahıs" kavramını eklemişlerdir (bk. Kindî, s. 126-127). İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'de (I, 395) "beş küllî" yerine "altı lafız" (el-elfâzü's-sitte) tabirini kullandıkları, bunlardan "nitelenen şeyler"e (el-mevsûfât) delâlet eden lafızları "şahıs, nevi, cins", "nitelikler"e (es-sıfât) delâlet eden lafızları da "fasıl, hassa, araz" şeklinde zikrettikleri görülmektedir. İhvân-ı Safâ'nın şahıs dışındaki lafızlara dair tarifleri yukarıdaki açıklamalara benzer; şahsı ise "kendi dışındaki varlıklardan ayrılmış, seçilmiş ve duyularla algılanan varlığı gösteren lafız" şeklinde tarif etmişlerdir. Buna göre meselâ "şu adam", "şu hayvan", "şu ağaç" vb. ifadeler birer şahıstır. İhvân-ı Safâ, beş küllîyi ifade eden terimlere cüz'î varlıkları gösteren şahsı da eklemeleri sebebiyle artık bunlar için alışılageldiği gibi "küllîler" (külliyyât) terimini kullanmayıp "nitelenenler" (mevsûfât) ve "nitelikler" (sıfât) tabirlerini kullanmışlardır.

Öte yandan bazı müslüman usulcüler Aristo ve Porphyrios'un cins ve nevi hakkındaki anlayışlarını değiştirerek cins yerine nevi, nevi yerine cinsi kullanmışlardır. Meselâ Adudüddin el-Îcî ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin bildirdiklerine göre usulcüler, mantıkçıların aksine, "insan" kavramını cins, "canlı" kavramını nevi şeklinde adlandırmışlardır (Tehânevî, Keşşâf, "cins" md.).

Müslüman düşünürler küllîler problemini beş küllînin dışında daha geniş olarak ele almışlar; mantık, tabiat bilimleri, rasyonalizm ve dinle münasebeti bakımından küllîler üzerine yaptıkları yorum ve tartışmalarla bu konuda zengin bir literatür geliştirmişlerdir (bk. KÜLLÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "cins", "el-Külliyyâtü'l-ham", md.leri; Porphyre, Isagoge (notlar ilâvesiyle trc. J. Tricot), Paris 1947, s. 13-34; Porphyrios, Îsagogi (trc. H. Ragıp Atademir), Konya 1948, s. 30-48; Kindî, Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Resâʾilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), Kahire 1369/1950, s. 124-130; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 395-396; İbn Sînâ, Mantıku'l-meşrikıyyîn, Kahire 1910, s. 50-55; a.mlf., eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal, Kahire 1952, s. 28-33; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takı Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 10-11, 14-17; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 59-79; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1970, s. 23-28; Nicholas Rescher, Tetavvürü'l-mantıki'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, mütercimin mukaddimesi, s. 49-61.

M. Naci Bolay

BEŞ SANAT

Kıyas türlerinin uygulama alanları için kullanılan bir mantık terimi.

İslâm mantıkçılarına göre mantığın en önemli bölümünü kıyas teşkil eder. Kıyası oluşturan öncüllerin çeşitli isimler altında değişme ve çoğalma durumuna göre meydana gelen kıyas türlerine İslâm dünyasında muhtemelen ilk defa Fârâbî tarafından "es-sınââtü'l-hams" (Osmanlıca'da "sınâât-ı hams") adı verilmiştir (İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 28). Kıyasta öncüllerin farklı oluşu beş sanatın da birbirinden farklı olmasına yol açar. Bu farklara göre beş sanat şöyle sıralanır: Burhan, cedel, hatâbe (hitabet), şiir, safsata.

Beş sanatı kıyasın ihtiva ettiği öncüllerdeki önerme çeşitleri meydana getirdiğine göre her bir sanatın tarifini yapabilmek için öncelikle bu önerme çeşitlerini görmek gerekir. İslâm mantıkçıları önermeleri ihtiva ettikleri bilgilerin doğruluk derecesine göre başlıca yedi kısımda incelemişlerdir.

1. Yakīniyyât. Gerçeğe uygun olan, tartışmasız olarak kesin bilgi veren önermelerdir. "Bütün parçadan büyüktür" önermesi gibi. İslâm mantıkçıları yakīniyyâtı çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Yaygın anlayışa göre mutlak doğru olan sadece yakınî önermeler olup aşağıda gösterilen diğer bütün önerme çeşitleri az çok ihtimalli veya gerçek dışı bilgiler ihtiva eder (bk. YAKĪNİYYÂT).

2. Meşhûrât. Doğruluğu insanlar tarafından kabul görmüş olmasından kaynaklanan önermelerdir. Ancak buradaki "insanlar" genel anlamda olmayıp istisna her zaman söz konusudur. Bu sebeple meşhûrâtın doğruluğu "örfî" olup çağlara, bölgelere, ülkelere veya sanat ve meslek alanlarına göre değişebilir. Mantıkçılar bu önermelere çoğunlukla "Adalet iyidir", "Yalan kötüdür" gibi ahlâkî hükümleri örnek gösterirler.

3. Müsellemât. Tartışma sırasında öne sürülen ve hasım tarafından doğruluğu benimsenen, bir defa hükme delil sayılmakla geçerlilik ve yaygınlık kazanmış olan önermelerdir. Fıkıh usulünde "âhâd haber"lerle varılan hükümler müsellemâttan sayılır ve âhâd habere itiraz edilmesi

durumunda fakihlerin daha önce bu habere dayanarak hüküm vermiş olmaları delil gösterilir.

4. Makbûlât. Yalan söylemeyeceğine dair hakkında hüsnüzan beslenilen bir kimseden alınan bilgileri ifade eder (peygamberlerin yalan söylemeleri ihtimal dışı olduğundan onlardan sâdır olduğu kesin olarak bilinen haberler burhan kategorisine girer).

5. Zanniyyât. Geniş anlamda yakıniyyâtın dışındaki bütün önerme çeşitlerini kapsar; dar anlamda ise aklın tercihen kabul ettiği, ancak tersinin de doğru olması ihtimali bulunan önermeler için kullanılır (bk. ZANNİYYÂT).

6. Muhayyelât. Doğru veya yanlış, kabul edilebilir veya edilemez olsun insanda sevinç ve huzura yahut nefret ve sıkıntıya yol açan önermelerdir.

7. Vehmiyyât. Zihnin bir gücü olan vehim veya hayalin tecrübî varlık ve olaylara bakmak ve genelleme yapmak suretiyle ürettiği önermelerdir. Meselâ cisimlerin mekânda yer kaplamasına bakarak, “Var olan her şey mekânda yer kaplar” şeklinde ileriye sürülen önerme vehmiyyâttandır (bk. VEHMİYYÂT).

Tehânevî (Keşşâf, II, 835), dayandığı öncüllerin kesinlik değeri bakımından beş sanat arasındaki ilişkileri şöyle göstermiştir: Kıyasın öncülleri ya bir tasdik veya tasdikin dışında başka bir tesir doğurur. Eğer bu hayalî bir tesir doğuran kıyas ise buna “şiir” denir. Tasdik doğuran kıyasta ise tasdik ya zannî veya kesin olur. Bunlardan ilki “hatâbe”dir; ikincisi ise yakınî kesinlik veya yakınî olmayan bir kesinlik olabilir. Yakīnî olan “burhan”dır; yakīnî olmayanına gelince bunda ya herkesin kabulü veya sadece tartışmada muhatabın kabulü söz konusu olabilir, bunlardan ilkine “cedel”, ikincisine de “mugalata” adı verilir.

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere İslâm mantıkçıları beş sanatı şu şekilde sıralamışlardır:

1. Burhan. Öncülleri yakīniyyâttan olan kıyastır. Mantıkçılara göre burhan bütün delillerin en kesin ve güvenilir olanıdır (bk. BURHAN).

2. Cedel. Meşhûrât veya müsellemâttan sayılan öncüllerden oluşan kıyastır. Cedel bu öncüllerin kabul edilebilirlik derecesine göre bir değer taşır. Ancak İslâm mantıkçılarına göre cedel tasdike faydalı bir kıyas çeşidi olmakla birlikte aslında bununla ne bir hakikat ispat edilmiş ne de reddedilmiş olur. Cedel sanatını kullanana “cedelî” veya “mücâdil” denir (bk. CEDEL).

3. Hatâbe. Ya sırf zanniyyâttan veya hem zanniyyât hem de makbûlâttan oluşan kıyastır (bk. HATÂBE).

4. Şiir. Mantıkçılar şiiri kısaca muhayyelât türünden öncüllerin oluşturduğu kıyas diye tarif etmişler, ayrıca muhayyelâta da “şiirî önermeler” adını vermişlerdir (bk. ŞİİR).

5. Safsata veya Mugalata. Safsata “genellikle öncülleri vehmiyyâttan oluşan kıyas”, mugalata ise “sûreti, maddesi veya her ikisi bakımından da geçersiz olan kıyas” diye açıklanır. Bazı mantıkçılar beşinci sanat olarak safsatayı, bazıları da mugalatayı göstermişlerdir (bk. Tehânevî, II, 1097). İslâm mantıkçıları düşünce faaliyetlerinde hatadan korunmak, demogoji yapanları susturmak, imtihanda öğrencinin zihin disiplinini sağlamak gibi gayelerle mugalata sanatını bilmenin yararlı olduğunu düşünmüşlerdir (bk. MUGALATA).

İslâm mantığındaki beş sanatın temeli, Aristo’nun Organon adlı mantık külliyatının son beş bölümünü teşkil eden,

çeşitli isimlerle Arapça’ya çevrilen ve hepsine birden “Beş Kitap” adı verilen Analytica Posteriora (Anâlûtika es-sâniye, el-Burhân), Topica (Kitâbü Mevâdıʿi’l-cedel, el-Cedel), De Sophisticis Elenchis (Kitâbü Tebkîti’s-sûfistâʾiyyîn, es-Safsata), Rhetorica (Kitâbü’l-Hatâbe) ve De Poetica (Kitâbü’ş-Şiʿʾr) adlı eserlerine dayanır.

Aristo’nun mantık külliyatı üzerinde çalışan ilk İslâm düşünürü Kindî’dir. Kindî Kemmiyyetü kütübi Aristotâlîs adlı risâlesinde Aristo’nun Organon’unu teşkil eden sekiz kitabı tanıtmıştır. Fârâbî ise İhsâʾü’l-ʿulûm’da mahiyeti bakımından Organon’u üçe ayırmış, Kategoriler,

Önermeler (el-İbâre) ve Birinci Analitikler'i el-Burhân'a (II. Analitikler'e) giriş olarak göstermiş, el-Burhân'ı ikinci bölüm, el-Cedel, es-Safsata, Kitâbü'l-Hatâbe ve Kitâbü'l-Şiʿr'i de üçüncü bölüm olarak saymıştır. el-Burhân'da felsefe ve ilimlerin zaruri ilkeleri tesbit edilir; ondan sonra gelen dört kitap ise doğru ve yanlış ispat şekillerini gösterir. Fârâbî'ye göre şiir sırf hayal alanıdır, hatâbede hayal ve gerçek eşit durumda, cedelde doğru yalandan daha çok, safsatada ise yalan doğrudan daha fazladır.

Beş sanattan ilki olan burhanın temelini teşkil eden II. Analitikler'in bir kısmı III. yüzyılda Huneyn b. İshak, tamamı ise onun oğlu İshak tarafından Grekçe'den Süryânîce'ye çevrilmiş, IV. yüzyılda Mattâ b. Yûnus bu metni Arapça'ya tercüme etmiştir. Topica ise Arapça'ya ilk defa Yahyâ b. Adî tarafından çevrilmiştir. Bundan başka Ebû Osman ed-Dımaşkı ile İbnü'l-Mukaffa'ın oğlu İbrâhim de eserin kısmî tercümelerini yapmışlardır. Aristo'nun safsataya dair eseri Sofistica'nın Arapça tercümelerinin başlıcaları Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a ve İbn Nâime tarafından yapılmıştır. Aynı konuda Kindî de el-İhtirâz min hudaʿi's-sûfistâʾiyye adlı bir risâle yazmıştır. Rhetorica'ın (Kitâbü'l-Hatâbe) bilinen ilk mütercimi Huneyn b. İshak'tır. Eser başka tercümeleri yanında Fârâbî tarafından da şerhedilmiştir. De Poetica da (Kitâbü'ş-Şiʿr) ilki Mattâ b. Yûnus tarafından olmak üzere birkaç defa Arapça'ya tercüme edilmiş, Kindî de eseri özetlemiştir. İslâm kültür çevresinde Aristo'nun Organon'unun öteki kitapları ve Porphyrios'un Kategoriler'e giriş olarak yazdığı İsâgucî'si ile birlikte Organon'un burhan, cedel, safsata, hatâbe ve şiir konularındaki bölümleri çeşitli zamanlarda tercüme, tefsir, şerh ve hulâsa edilmiş, ilk tercümelerin bazıları Kindî ve Fârâbî gibi otoriteler tarafından kontrol edilmiş ve böylece İslâm dünyasında ciddi bir mantık hareketi başlamıştır.

Kindî'den itibaren Gazzâlî'ye gelinceye kadar mantık sadece felsefenin bir disiplini sayılırken ilk defa Gazzâlî'nin kelâm ile mantık arasında sağlam bir bağ kurması üzerine artık "sahih" delili "cedelî" delilden, "iknâî" delili "safsata", "mugalata" ve "şiir"den ayıran mantık kelâm ilminin güvenilir bir aleti olarak büyük ilgi görmüştür. İbn Haldûn'un kaydettiğine göre (Mukaddime, III, 1139-1140) İbn Sînâ'dan sonraki bazı mantıkçılar (müteahhirîn) kıyasın muhtevasını teşkil eden burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata alanlarına dair beş kitabı nazarı itibara almamış veya pek az ilgi göstermişlerse de daha sonra "mantık sanatında önemli bulunan ve birer

dayanak olan” bu alanlara yeniden büyük ağırlık verilmiştir. İslâm mantıkçılarının diğer felsefî disiplinlerdeki duraklamaya rağmen genel mantık çalışmalarını kesintisiz sürdürmeleri yanında beş sanatı da önemle işlemeleri, özellikle kelâm ve felsefe tartışmalarında muarızlarının görüş ve delillerindeki gerçek dışı unsurları daha iyi yakalayabilmek, kendi görüşlerini güçlü delillere dayandırarak ispatlamak, ayrıca genel olarak eğitimde başarı sağlamak gibi sebeplere bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 150, 241, 404, 454, 665, 696, 746, 748; II, 835, 940, 1095-1097, 1204, 1515, 1547; Fârâbî, İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 21-28; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 8-9, 115, 120-121, 126, 138-139; a.mlf., eş-Şifâ IV: el-Kıyâs, Kahire 1964, s. 3-8; Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 134-153; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1139-1140; Ahmed Cevdet, Mi'yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, s. 100-128; Ali Sedad, Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, s. 103-108; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 100-125.

M. Naci Bolay

BEŞ ŞEHİR

Ahmed Hamdi Tanpınar'ın deneme tarzında yazdığı şehir monografilerini ihtiva eden eseri.

1941 yılı sonuna doğru Ülkü mecmuasında makale ve şiirler yayımlamaya başlayan Ahmed Hamdi Tanpınar'ın o yıl "Bursa'da Zaman ve Hulya Saatleri" adlı uzun yazısı çıkar. Bu yazı, şairin aynı yılın başlarında "Bursa'da Hulya Saatleri" (Tasvîr-i Efkâr, nr. 4645, 8 Mart 1941) adıyla çıkan, daha sonra geliştirilerek "Bursa'da Zaman" olarak şöhret kazanan şiiriyle tema ve doku bakımından bir iç içe oluş karakteri gösterir. Deneme tarzının bir örneği olan bu yazı Beş Şehir adlı kitabın da ilk nüvesini teşkil edecektir. Bu yazıyı birer ikişer yıl aralıklarla (1942-1945) "Ankara", "Erzurum" ve "İstanbul" yazıları takip eder. Tanpınar bunlara "Konya"yı da ilâve edip kitabını bütünleştirerek ilk baskısını gerçekleştirir (1946). Gördüğü ilgi üzerine 1960'ta yapılan ikinci basımda metinleri yeniden gözden geçirir ve ilâveler yapar. Bu basımın önsözünde, "hayatımızda kaybolan şeylerin ardından duyulan üzüntü ile yeniye karşı beslenen iştiyak"ın yazıların iki temel motifini teşkil ettiğini söyler. Gerçekten de kitaptaki beş şehrin hikâyesi veya tasviri, tanıtılması için söylenebilecek ortak özellik, eskinin büyük değerleriyle geleceğe uzanan Türk şehirlerinin tarihî ve kültürel maceralarını ve ümitlerini aksettirmesidir. Böylece Ankara'da Roma İmparatorluğu'ndan Selçuklu ve Osmanlı'ya, Erzurum'da yakın devir tarihinden günümüze, Konya'da Selçuklu'dan Osmanlı'ya, Bursa'da Osmanlı'dan aktüel tarihe, nihayet İstanbul'da Bizans'tan Osmanlı'ya, sürekliliğini kaybetmeyen ve kopmayan bir süreç içinde devamlı ve zihnî bir gidiş geliş bütün bu medeniyetlerin, sanat eserlerinin, hayat tarzlarının, kültürlerinin, insanlarının mukayeseleri imkânını verir.

Millet ve tarih hakkındaki fikirlerinde Yahya Kemal'in kendisi üzerinde büyük tesiri olduğunu sık sık hatırlatmış olan Tanpınar'ın "Bursa'da Zaman" ile "Bir Gün İcadiye'de" dışındaki şiirlerinde bu

tesiri görmek ve tesbit etmek kolay değildir. Buna karşılık roman ve hikâyelerinde olduğu gibi hemen bütün nesir yazılarında ve özellikle de Beş

Şehir'de Yahya Kemal'den gelen tarih zevki ve kültürü açıkça görülür. Nitekim Beş Şehir'i ona ithaf etmek istediğini, fakat kitabın her iki basımı sırasında da uzakta bulunduğu için bu arzusunu yerine getirememiş olduğunu "Antalyalı Genç Kıza Mektup"unda esefle kaydeder (Kaplan, Tanpınar'ın Şiir Dünyası, s. 174-179).

Kitap, yayımlandığı tarihten günümüze okuyucu kitlesi kadar tenkitçilerin de ilgisini çekmiş, şehir monografisi yahut deneme alanında olsun sık sık benzerlerinden farklılığına işaret edilmiştir. Beş Şehir'in en önemli özelliği, yazıların objektif birer şehir monografisi olmaktan ibaret kalmamasıdır. Bunlarda, tarih bilgisinden ziyade tarih kültürü, sanat tarihi tasvirlerinden çok sanatkâr sezgisi, bir sosyal yapının incelenmesi yerine de insanî değerlerin ön planda tutulduğu görülür. Diğer bir özelliği ise kitabî bilgiye değil yazarının müşahedelerine dayanmasıdır. Hayatının büyük bir bölümünü İstanbul'da geçirmiş olan Tanpınar, kitabında anlattığı şehirlerin her birinde en az iki yıl veya daha fazla bir süre kalmış, oranın tarihi, mimarisi, günlük yaşayışı, insanları ile bir âlim gibi değil fakat bir dost gibi âdeta haşir neşir olmuştur. Bunun bir istisnası olan Bursa'ya da kısa yahut uzun sürelerle birkaç defa gitmiş olduğunu bizzat kendisi söyler. Böylece şehirlerin anlatıldığı sayfalar arasında Tanpınar'ın hâtıraları ve müşahedeleri de yer alır. Bununla beraber esere seyahat notları veya hâtıralar dizisi demek de mümkün değildir. Yazarın profesyonelce olmayan mimari, mûsiki, hat ve nakış zevki yazıların estetik temelini oluşturur. Her şehirde oranın yetiştirdiği veya orada yaşamış olan siyasîlerin, idarecilerin, sanatkârların yanında yazarın bizzat tanıdığı esnaftan, zenaat erbabından otantik küçük şahsiyetler, onların faziletleri, acıları, sevinçleri, gözyaşları ve küçük ihtirasları yazıların zengin malzemesini oluşturur. Bütün bunlar, kaybolan değerler için duyulan ince bir hüznün yanında Tanpınar'ın üslûbuna mahsus gizli bir ironiyle anlatılmıştır.

Şehirleri medeniyetlerin aynası olarak telakki eden Tanpınar, bu beş Türk şehrini üzerlerinden geçmiş ve sanatına, yaşama şekillerine, insanlarına sinmiş medeniyetleriyle dile getirmiştir. Bu şehirlerin çoğunu ilk defa ya işgaller sırasında veya Millî Mücadele sonrası gören yazar, buraların "taş ü toprak arasında" yeniden yapılaşmasının hayallerini kurar. Erzurum'da olduğu gibi kendi kendisine sürekli olarak, "İstinat noktasını bulmadıktan sonra kuvvet hatta manivelâ neye yarar?" diye sorar durur. Şehirlerin

ruhlarını anlatırken biraz da bu “istinat noktaları”nı arar. Böylece her şehrin tarihî ve gerçek hayatları bilinen şahsiyetlerinin yanı sıra yarı evliya, din adamı, âlim, devlet adamı gibi isimleri etrafında birer efsane teşekkül etmiş insanları, yeni nesillerin ileriye yapacakları hamlelerde istinat noktası olur. Ankara’da Ahî Şerafeddin, Hacı Bayrâm-ı Velî, Horasanlı Baba İlyas, Ak Şemseddin, Şeyh Zeyneddîn-i Hafî gibi evliyânın adı geçerken Erzurum’da daha yakın yılların din adamlarını sayar: Solakzâdeler, Abdülkadir Hoca, Müftîzâde Edib Hoca, Hâfız Hamid Efendi, Ebülhindili Hamdi Bey, Gözübüyükzâde. Konya’da Alâeddin Keykubad gibi çok yücelttiği bir hükümdarın isminin yanına Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi âlim bir şahsiyeti, Mevlânâ’yı ve Şems’i ilâve eder. Osmanlı’ya yaklaştıkça bu istinat noktaları çoğalır. Bursa’da efsanevî kahraman Konuralp’la başlar, onu Geyikli Baba, Üftâde, Makkad Dede gibi evliya takip eder. Süleyman (Çelebi) Dede, Emîr Sultan, Şeyh Edebâli ve İsmâil Hakkı Bursevî büyük din adamları olarak yerlerini alırlar. Şehirlerin gözle görülmeyen, fakat varlıkları her yerde hissedilen bütün bu insanlarının “devletin iç nizamını yaptıkları” sık sık vurgulanır. Beş Şehir’in en zengin bölümü, şüphesiz bütün kitabın yarısına yakın hacimdeki İstanbul’a ait olanıdır. Burada Tanpınar’ın belli bir noktada kesifleştiğini söylemek zordur. İstanbul’un sularından başlayarak kültürüne giren her unsur yazarın zengin hâtıralarıyla beslenerek anlatılır. Kıyafetler, kullanılan küçük eşya, çarşılar, mûsiki, mimari, cami ve tekkeler, ezan ve Kur’an sesleri, sokak satıcıları, insanların birbirine bağlılığı gibi büyük terkibi yapan parçalar tasvir edilir. Tanpınar’ın bütün Osmanlı Devleti’nin de sembol şehri olarak gördüğü İstanbul için asıl söylemek istediği de bu terkiptir. “Küçük büyük, mânalı mânasız, eski yeni, yerli yabancı, güzel çirkin bir yığın unsurun kaynaşmasından” doğan bu terkip arkasında iki mühim mihverin olduğunu belirtir: Müslümanlık ve imparatorluk müessesesi.

Bütün bunları aynı zamanda yenileşmeye doğru atılacak adımların, yapılacak hamlelerin istinat noktaları olarak göstermek isteyen Tanpınar, çok defa bu maksadı unutarak eskinin müdafaasını ön plana çıkarmıştır. Bütün bahislerde ortak olan, yazarın yenileşmeyi tebcil eden bütün gayretine rağmen Osmanlı medeniyet ve kültürünün, bunları doğuran büyük değerlerin yavaş yavaş kaybolmasından gelen bir iç sızısının, bitip tükenmeyen bir nostaljinin varlığıdır. Halk ve divan şiirinden mısralarla şarkı güfteleri de bu duyguları zenginleştirir.

Bütün bu hususiyetleri dikkate alınarak Beş Şehir'in, şiir üslûbu ağır basan, deneme-monografi karışımı bir tür olarak kabul edilmesi daha yerinde olur. Kitap Tanpınar'ın eserleri arasında değişik seviyede okuyucu grupları tarafından sevilmiş, aranmış, bu sebeple birçok defa basılmıştır (son bs. Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1989).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kaplan, Tanpınar'ın Şiir Dünyası, İstanbul 1963, s. 174-179; a.mlf., "Ahmet Hamdi Tanpınar", Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 137-138; Mehmed Çavuşoğlu, "Beş Şehir'i Okurken", Dîvanlar Arasında, Ankara 1981, s. 124-129; Orhan Okay, "Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Ahmed Hamdi Tanpınar", Sanat ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1990, s. 214-218; Halide Edib Adıvar, "Beş Şehir", Akşam, nr. 10.111, 12 Aralık İstanbul 1946; Behçet Kemal Çağlar, "Beş Şehir", Vatan, 14 Mart İstanbul 1961; Tahir Alangu, "Beş Şehir", Vatan, 4 Nisan İstanbul 1961; Ahmet Caferoğlu, "Filolog Gözüyle Tanpınar'ın Beş Şehir'indeki Kelime Üslûbu", TDED, sy. 12 (1963), s. 87-96; TDEA, I, 407-408.

M. Orhan Okay

BEŞÂİR-i SIDK-ı NÜBÜVVET-i MUHAMMEDİYYE

بشائر صدق نبوت محمديه

Ahmed Midhat Efendi’nin, Hz. Muhammed’in risâletinden önce onun peygamberliğini müjdeleyen alâmetlere dair eseri.

Eser mukaddime, methal ve hâtime dışında “Beşâir-i Târîhiyye” ve “Beşâir-i Kitâbiyye” olmak üzere iki ana bölümden meydana gelmiştir.

Methalde anlatıldığına göre, açık fikirli ve zeki bir Katolik ilâhiyatçısı olan bir dostu, Ahmed Midhat Efendi’yi

ziyaret ederek ona, Fatma Aliye Hanım’ın Nisvân-ı İslâm adlı kitabında İncil’deki bir ifadeye dayanılarak Hz. Muhammed’in peygamberliğinin hıristiyanların kutsal kitaplarında da yer aldığı yolunda bir iddia bulunduğunu hatırlatıp bu konudaki görüşünü sormuş; Ahmed Midhat Efendi de bu dostuna yalnız İncil’e göre değil Tevrat’a, hatta diğer bazı tarihî kaynaklara göre de Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderileceğinin bilinmekte olduğu cevabını vermiş ve böylece aralarında bu konu ile ilgili uzun bir konuşma geçmiştir. İşte Beşâir bu konuşmanın tanzim ve tertibiyle meydana gelmiştir.

Asıl konuya geçilmeden kitabın “Medhal-i Muhâvere” adını taşıyan bölümünde eski ve yeni kaynaklardan iktibaslar yapılarak Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’in muhtevasının tahrif edildiği belirtilmiş, bu tahrifin delilleri ve sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in sıhhatinin delilleri ve bu vesile ile hadis tedvîn* usullerinin sıhhati de anlatılmıştır.

Kitabın iki ana bölümünden “Beşâir-i Târîhiyye” üç bahis olarak ele alınmıştır. Bunlardan “Beşâir-i Sâbiiyye”de İran’daki Tâk-ı Kisrâ’nın burçlarının yıkılması, Seyf b. Zûyezen hikâyesi ve Kus b. Sâide’nin nutku

gibi hadiseler anlatılmıştır. “Beşâir-i İsrâiliyye”de Bi’rinâbiga, Hazrecliler, Abdullah b. Selâm’ın müslüman oluşu, Selâm b. Mişkem ve Muhayrîk hadiseleri, Evs kabilesi ulemâsının kararı zikredilmiştir. “Beşâir-i Nasrâniyye”de ise Hz. Peygamber’in çocukluğunda mâruz kaldığı bir göz ağrısını iyileştirmesi için kendisine başvurulan hıristiyan tabip, ayrıca rahip Bahîrâ ve Nastûrâ, Varaka b. Nevfel, rahip Addâs, Bizans İmparatoru Herakleios, Habeş Kralı Necâşî ile ilgili vak‘alara temas edilmiş, böylece Kitâb-ı Mukaddes dışında Hz. Muhammed’in peygamberliğini müjdeleyen işaretler nakledilmiştir.

“Beşâir-i Kitâbiyye” adını taşıyan ikinci bölüm de iki bahiste ele alınmıştır. Bunlardan “Beşâir-i Tevrâtiyye”de Tekvîn, 17/20; Tesniye, 18/17-18; 32/21; 33/2; Habakkuk, 3/3, Hz. Muhammed’in risâletine delil olarak ileri sürülmüştür. Müellif “Beşâir-i İncîliyye” başlıklı kısımda da Matta, 3/2; 4/17, 23; 6/10; 21/33-45 ile Yuhanna, 14/15-16, 30; 15/26; 16/7’yi Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderileceğine dair birer işaret olarak gösterir. Ahmed Midhat Efendi bu pasajlarda özellikle “melekûtü’s-semâvât” ve “Paraklit” üzerinde durur. Ona göre “melekûtü’s-semâvât” risâlet-i Muhammediyye, Paraklit ise Hz. Muhammed’in diğer bir adı olan Ahmed’dir. Müellif bu arada Barnabas İncili’nden de bahseder.

Beşâir, Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed’in hayatta iken peygamberliklerini tasdik edenlerin sayılarının, inanç güçlerinin ve fedakârlıklarının mukayesesini ihtiva eden bir hâtime ile son bulur.

Küçük boy 682 sayfa olan eserde bütün bu konular oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bunda Ahmed Midhat Efendi’nin kendisine mahsus sohbet üslûbunun, zaman zaman aşırılığa varan anlatış tarzının da tesiri vardır. Ancak bu tarz, devrinde medrese kültürüne sahip olmayanların da bu konuları kolaylıkla anlamalarını sağlamış olmalıdır. Ahmed Midhat, Katolik dostunun itirazlarını da kitabına koyarak bir çeşit cedel veya diyalog yolunu tutmuştur. Müellif ayrıca hem zamanının hem de önceki asırların konuyla ilgili tefsir, tarih vb. kitaplarını, çok defa sayfa kayıtlarıyla kaynak olarak zikretmiştir.

Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye, bilhassa geçen asırda Batı kültürüyle sathî bir şekilde karşılaşmış olan bir kısım Osmanlı aydınları ve

özellikle gençleri üzerinde, Hz. Muhammed'in "beşâret"i (peygamber olacağının önceden müjdelenmesi) konusunda daha çok hıristiyan misyonerleri tarafından yaratılan şüpheleri dağıtması bakımından tesirli, kolay anlaşılır ve halk seviyesinde değerli bir eser olmuştur.

Beşâir iki defa basılmıştır (İstanbul 1312, 1317).

M. Orhan Okay

BEŞÂİRÜ’n-NÜBÜVVE

بشائر النبوّة

Genel olarak Hz. Muhammed’in nübüvvetini doğrulayan belgeler, özel olarak da önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinler anlamında kullanılan bir terim.

Beşâir, “sevinmek ve sevindirmek” anlamındaki beşr kökünden türeyen ve “sevindirici haber, müjde” mânasına gelen bişârenin çoğuludur. Beşâirü’n-nübüvve tamlamasındaki “nübüvve”den maksat da özel olarak Hz. Muhammed’in peygamberliğidir. Buna göre beşâirü’n-nübüvve, “Hz. Muhammed’in peygamberliğini haber veren, onun hak peygamber olduğunu doğrulayıp belgeleyen çeşitli olaylar, mûcizeler ve haberler” anlamına gelir. Bunlar için a‘lâmü’n-nübüvve, delâilü’n-nübüvve gibi başka tabirler de kullanılmaktadır (bk. DELÂİLÜ’n-NÜBÜVVE). Ancak beşâirü’n-nübüvve daha çok, ilk devirlerden itibaren Hz. Muhammed’in nübüvvetini reddeden Ehl-i kitap’a karşı müslüman âlimlerin ortaya koyduğu delillerin başında yer alan ve Hz. Muhammed’in nübüvvetinin önceki ilâhî kitaplarda da söz konusu edilip haber verildiğini belgeleyen metinler için kullanılagelmiştir.

Dinler tarihi araştırmaları göstermiştir ki Kuzey Amerika kıtası yerli kavimleri de dahil olmak üzere ilkel kabile dinleriyle eski Mısır, İran ve Çin dinlerinde, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta ileride geleceği kabul edilen bir kurtarıcı (mesîh, mehdî) inancı mevcuttur. Kur’ân-ı Kerîm’de vahye dayalı oldukları açıkça bildirilenler dışındaki dinlerden her birinin ilâhî kaynakla ilişkisi, vahiy unsuru taşıyıp taşımadığı, özellikle bu dinlerdeki “kurtarıcı” inancıyla bu kurtarıcının Hz. Muhammed olduğunu güçlü bir şekilde hatırlatan bilgilerin nereden kaynaklandığı bilinmemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in Hz. Muhammed veya onun dini hakkında haberler bulunduğuna işaret ettiği “eskilerin kitapları” ifadesinden (eş-Şuarâ 26/196) yahudi ve hıristiyan kutsal kitapları dışındaki eski dinî metinlerin de kastedilip edilmediği belli değildir. Ancak en eski dönemlerden itibaren hemen bütün dinlerde bir kurtarıcı müjdesinin

bulunduğu tarihî bir gerçektir. Nitekim Zerdüşt dininin kutsal kitabı olan Zend-Avesta'da Saoşyant adında birinin geleceği, bütün insanlara rehberlik edip onları ıslah edeceği ve putları kıracağı müjdelenmektedir (M. Hamîdullah, s. 375). Müfessirler Zerdüşt'ün müjdelediği bu kişinin Hz. Muhammed olduğunu ifade etmektedirler. Saoşyant kelimesi "âlemlere rahmet" anlamındadır. Hz. Muhammed de Kur'ân-ı Kerîm'in beyanına göre âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir (el-Enbiyâ 21/107).

Hint kutsal kitaplarından Veda ve Puranalar'da çölden "övülmüş" (Muhammed) adında bir bilgenin çıkacağı, "araba"sının semaya ulaşacağı (mi'rac), büyük zaferlerinden birini 300 (Bedir Savaşı),

birini de 10.000 kişiyle (Mekke'nin fethi) kazanacağı bildirilmektedir. Kalnki Purana'da ise babasına "Allah'ın kulu" (Abdullah), annesine "güvenilir" (Âmine) denileceği, bir kum diyarında dünyaya geleceği ve doğduğu şehrin kuzeyine sığınacağı (Medine'ye hicret) belirtilmektedir (M. Hamîdullah, s. 375).

Budizm'in kurucusu Buda Mettaya veya Maitreya adında birinin geleceğini, kendisinin başlattığı işi tamamlayacağını müjdelemiştir. Maitreya "merhamet, rahmet" ve "sevimli" demektir. Kur'ân-ı Kerîm de Hz. Muhammed'in âlemler için rahmet vesilesi ve müminlere karşı şefkatli ve merhametli olduğunu bildirmektedir (et-Tevbe 9/128).

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu ifade etmekte (el-Bakara 2/146; el-A'râf 7/157) ve Hz. Îsâ'nın onu müjdelediğini haber vermektedir: "Meryem oğlu Îsâ da şöyle demişti: Ey İsrâiloğulları! Ben Allah tarafından size gönderilmiş bir elçiyim; benden önce gelen Tevrat'ı doğrulamakta ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdelemekteyim" (es-Saf 61/6).

Yahudi kutsal kitabı Ahd-i Atîk'te Kur'ân-ı Kerîm'i doğrular mahiyette birçok peygamber tarafından verilen müjdeler yer almaktadır. Nitekim Hz. İbrâhim (Tekvîn, 12/1-3), Hz. Ya'kub (Tekvîn, 49/10), Hz. Mûsâ (Tesniye, 18/18; 33/2), Hz. Dâvûd (Mezmur, 45/3-18), İşaya (İşaya, 21/6-7, 13-16; 42/9 vd.; 43/1, 6), Daniel (Daniel, 2/31-32; 7/13-14), Habakkuk (Habakkuk,

3/3) bu tür müjdeler vermişlerdir. Ahd-i Atîk külliyatının son kitabı olan Malaki'de, "İşte habercimi gönderiyorum..." (Malaki, 3/1) denilmekte ve kitap, "İşte rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce ben size Peygamber İlya'yı göndereceğim" (Malaki, 4/5) vaadiyle son bulmaktadır. Yahudiler Ahd-i Atîk'te yer alan bu müjdelerin onlarca beklenilen mesîh*i ifade ettiğine inanırlar. Hıristiyanlar ise bu ifadelerin Hz. Îsâ'ya delâlet ettiğini ileri sürerler. İncil'lerde de gelecek olan peygamber müjdelenmiştir (Yuhanna, 1/21; 14/1516; 15/26-27; 16/7-16). Ancak bu hıristiyanlara göre "kutsal ruh", müslümanlara göre ise Hz. Muhammed'dir (bk. FARAKLİT).

Müslüman âlimler, daha ilk dönemlerden itibaren, Hz. Muhammed'in geleceğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğuna dair Kur'an'daki haberi (el-A'râf 7/157) belgelendirmek amacıyla yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarını incelemeye başlamışlardır. Bu çalışmalar, yine Kur'ân-ı Kerîm'de verilen Ehl-i kitap'ın kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair bilgilerle paralel yürütülmüş, Hz. Muhammed'in geleceğinin müjdelenmesiyle Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi şeklindeki iki olaydan biri diğerinin sebep veya sonucu olarak ele alınmıştır. İslâm tarihi boyunca müslüman âlimlerle Ehl-i kitap arasında cereyan eden münazara ve yazışmalarla kaleme alınan reddiyelerde üzerinde durulan en önemli konu tahrif ve beşâir meseleleri olmuştur. Müslümanlara göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in müjdelenmesiyle ilgili olarak yer alan pasajlardan bazıları şunlardır: Tekvîn, 17/20; 49/10; Tesniye, 18/17; 32/21; 33/2; Mezmur, 45, 149; İşaya, 21/6-9; 42/9-17; 54; 60/1-7; 65/1-6; Daniel, 2/31-45; Matta, 3/2; 4/17; 6/10; 10/7; 13/31-32; 20/1-16; 21/33-44; Luka, 9/2; 10/9; Yuhanna, 14/15-16; 15/26; 16/7-8, 13-14.

Diğer taraftan ilk dönemlerde müslüman olmuş yahudilerin kendi beyanları ile ashabın onlardan duyup naklettikleri haberler de Hz. Muhammed'in vasıflarıyla ilgili olan, ancak bugünkü Tevrat'ta bulunmayan çeşitli bilgiler ihtiva etmektedir. Buhârî'nin naklettiğine göre ashaptan Abdullah b. Amr'a Allah Resulü'nün Tevrat'taki vasıfları sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Allah'a yemin ederim ki Hz. Peygamber Kur'an'daki vasıflarıyla Tevrat'ta da anılmış ve: Ey peygamberim! Şüphesiz biz seni hakka şahit, müjdeci, korkutucu olarak gönderdik. Sen elbette benim kulum ve peygamberimsin. Ben sana 'mütevekkil' adını verdim buyurulmuş; bu peygamberin kaba ve kötü huylu, katı kalpli olmayacağı, çarşı pazarda çığırtkanlık etmeyeceği,

kötülüğe kötülükle karşılık vermeyeceği, aksine kötülüğü af ve hoşgörüyle karşılayacağı bildirilmiştir” (Buhârî, “Büyûʿ”, 50, “Tefsîr”, 48/3; Müsned, II, 174).

Kur’ân-ı Kerîm’den önceki bütün dinî metinler Allah’ın bir elçisinin, bir kurtarıcının geleceğini müjdelemişken sadece Kur’ân-ı Kerîm’de gelecek için böyle bir haber yer almamıştır. Çünkü Kur’an, “Muhammed sizin içinizden herhangi birinin babası değildir; o yalnız Allah’ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur” (el-Ahzâb 33/40) demek suretiyle Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu bildirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 174; Buhârî, “Büyûʿ”, 50, “Tefsîr”, 48/3; Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve’d-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1979, s. 65-76, 130-189; Ebü’l-Fazl el-Mâlikî, Müntehabü’l-celîl min tehcîli men harrefe’l-İncîl, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 5, vr. 109ª-116ª; Şehâbeddin Karâfî, el-Ecvibetü’l-fâhire ʿani’l-esʾileti’l-fâcire (nşr. Bekir Zeki Avz), Kahire 1987, s. 415-464; İbn Teymiyye, el-Cevâbü’s-sahîh, Kahire 1964, III, 299; IV, 35; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hidâyetü’l-hayârâ fî ecvibeti’l-Yehûd ve’n-Nasârâ, Kahire 1407/1987, s. 43-47, 75-84, 90-111, 149-150, 160; Abdullah b. Abdullah et-Tercümân, Tuhfetü’l-erîb fi’r-red alâ ehli’s-salîb (trc. Mehmed Zihni), İstanbul 1304/1886, s. 100-111; İzzeddin Efendi, Hak ve Bâtıl (trc. Osman Cilacı), Konya 1975, s. 121-126; İbrâhim Müteferrika, Risâle-i İslâmiyye (haz. Halil Necatioğlu), Ankara 1982, s. 38-45; Rahmetullah el-Hindî, İzhârü’l-hak, Kahire 1406/1986, II, 183-300; Ahmed Midhat, Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye, İstanbul 1312; Nebhânî, Hüccetullah ʿale’l-âlemîn, Beyrut 1316, s. 81-216; Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329, s. 38-68; a.mlf., Muhammed in the Bible, Doha 1980; Îzâhu’l-meknûn, I, 182-183; M. H. Durrani, Muhammed (S. A. W.), the Biblical Prophet, New Delhi 1985; Ekrem Sarıkçıoğlu, Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurları (doçentlik tezi, 1976), DİA Ktp., nr. 4013, s. 9-14; A. H. Vidyarthi - U. Ali, Muhammad in Parsi, Hindoo and Buddhist Scriptures, New Delhi 1983; M. Hamidullah, Le Saint Coran,

Paris 1989, s. 60, 375; İbrâhim Halil Ahmed, Muhammed fi’t-Tevrât ve’l-İncîl ve’l-Kurân, Kahire, ts., s. 33-53; Moise Schwab, “Les Non-Musulmans dans le monde de l’Islam”, RMM, sy. 6 (1908), s. 625-633.

Mehmet Aydın

BEŞÂKİRD

بشاكرد

Güneydoğu İran'da coğrafî bölge.

Beşâkird (Beşâgird) batıdan Hürmüz boğazının doğu kıyısı, güneyden Umman denizi ve kuzeyden ortasında sığ, çevresi sazlık bataklıklarla kaplı tuzlu Cez Mûrîyân gölünün yer aldığı aynı addaki kapalı depresyonla sınırlanır. Doğuda Mekran bölgesinin İran toprakları içinde kalan batı yarısının iç kesimini içerir. Genel olarak doğu-batı doğrultusunda uzanan, yer yer 2000 metreye varan ve hatta 2000 metreyi geçen dağlar (Cez Mûrîyân'ın güneyinde dik yamaçlarla âniden yükselen Kûhhâ-yi Beşâkird dağlarında Kûh-i Kûhrân tepesi 1950 m. onun güneyinde Gûh Kûh 2100 m.) ve platolarla kaplı, vadilerle fazla yarılmış bir bölgedir.

Yazları sıcak, kışları soğuk bir çölyarı çöl ikliminin etkisi altındadır. Yıllık yağış tutarı, hemen tamamı kışa rastlamak üzere 100-200 milimetreyi geçmez. Bitki örtüsü, Umman denizine yönelen vadilerin tabanlarındaki bazı yerler dışında çok zayıftır ve seyrek bazı kserofitlerden oluşur. Bölgenin dağlık kesimi taşlık çöller halindedir; Cez Mûrîyân çöküntüsünün büyük bir kısmı ise kumullu çöllerle kaplıdır.

Bölge idarî bakımdan Kirman'ın Ciruft (Sebzvârân) vilâyetine bağlı bir nahiyedir. Nüfusu azdır, muhtelif kaynaklara göre tamamının 7000-8000 olduğu tahmin edilmektedir. Mevcut yerleşim birimleri küçüktür ve sayıları 100 dolayındadır. Bunların en önemlisi, bölgenin güneybatı kesimindeki dağlık bir alanda, Umman denizine dökülen Cegîn ırmağının yukarı çığırında yer alan, kamış ve sazlardan yapılmış kulübelerden müteşekkil Angohran'dır. Beşâkird dağlarının kuzey eteklerindeki Remeşk ile güneyde dağlar arasındaki Gaz Mâhû, Mîr Kûh, Mîr Şâhdâd ve Yamâsûr diğer başlıca iskân merkezleridir. Tarım toprakları çok azdır. Yalnız su bulunan yerlerde başta hurma olmak üzere bazı ürünler yetiştirilir; başlıca gelir kaynağı hayvancılık ve hayvan ürünleridir. Merkezî hükümetin denetiminden uzak, ulaşılması güç ve sapa bir bölgede yaşayan

Beşâkirdliler'in yakın bir döneme kadar diğer bir gelir ve geçim kaynağı da eşkıyalık ve çapulculuk idi. Bölge halkı Şiî mezhebinden İranlılar ile yakın geçmişe kadar köle statüsünde olan bazı İran kökenlilerden ve negroidlerden meydana gelir. Kaynakların çoğunda Beşâkirdliler'in, Belûcîler'e bağlanan Kuflar'ın soyundan geldikleri kaydedilir. Bazı araştırmacılar Beşâkird adının, Antikçağ'da Batlamyus tarafından İran'ın Carmania (Kirman) bölgesinde yaşadıkları zikredilen Pasargadae kabilesinin adının bozulmuş şekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Günümüz Farsça'sından çok farklı olan Beşâkird dili kuzey ve güney lehçesi olarak ikiye ayrılmakta ve hâlâ Antikçağ'da kullanılan Pers dilinden kalma bazı kelimeleri yaşatmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. B. Fisher, The Middle East, London 1952, s. 260-261; "Başâgerd", DMF, s. 430; Dihhudâ, Lugatnâme, VII, 91; C. E. Bosworth, "Bashkard", EI² Suppl. (İng.), s. 129; B. Spoonner, "Basaakerd", EIr., III, 841-843.

Sırrı Erinç

BEŞARE BEY MESCİDİ

Konya'da XIII. yüzyılın başlarına ait mescid.

Ferhuniye mahallesinde olup bu adla da anılmaktadır. Tek kubbeli, küçük, son cemaat yeri mahiyetinde hazırlık-giriş bölümüne sahip bir grup Konya Selçuklu mescidi arasında yer alır; erken tarihlilerdendir. I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ve I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) devri Anadolu Selçuklu devlet adamlarından olan Emîrâhur Zeyneddin Beşâre b. Abdullah tarafından yaptırılmıştır. Kitâbesi dört satır halinde mermer kapı sövesinin üst kısmındadır. Kitâbedeki tarih 606, 613, 616 gibi farklı şekillerde okunmuştur; son kabul edilen şekil 613'tür (1216).

Bu gruba giren yapılar içinde, hazırlık-giriş mekânı kuzeyde ve gerçekten son cemaat yeri mahiyetinde olanlar arasındadır. Kalan kemer izlerine göre bu kesimin üç bölümlü olması gerekir; ancak bunların tonoz veya kubbe durumları için kesin ipucu yoktur. Alt kısımlar sıvalı olduğundan yapı malzemesi hakkında fikir edinilememekle birlikte üst kısımların ve kubbenin diğerlerindeki gibi tuğladan inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yapı 1958 yılında elden geçirilmiş olmakla birlikte nisbeten harap halde günümüze ulaşabilmiştir. Az sayıda izden anlaşıldığı kadarı ile zengin çini-mozaik süslemeye sahip olmalıdır. Hatta II. Meşrutiyet yıllarında minare kaidesindeki çini-mozaik bir panonun yabancılara satıldığına dair Konyalı'da bir not vardır (Konya Tarihi, s. 328). Kubbede görülen tuğla dizileriyle kilit yerindeki çini mozaik kalıntıları, zengin ve hareketli süslemesinden bugüne kalabilen izlerdir. Tromplu geçişe sahip kubbede mukarnaslı bir sistem kullanılmıştır. Son cemaat yeri niteliğindeki hazırlık-giriş bölümü sonradan tek meyilli bir çatı ile örtülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, s. 101; Konyalı, Konya Tarihi, s. 328-332; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 66; Murat Katoğlu, “13. Yüzyıl Konyasında Bir Cami Gurubunun Plan Tipi ve Son Cemaat Yeri”, TEt.D, IX (1966), s. 86, 87; Sadi Dilâver, “Anadolu’daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi”, STY, IV (1971), s. 17, 19.

Ara Altun

BEŞÂRETNÂME

(bk. FETİHNÂME)

BEŞBALIK

Orta Asya'da bugün harabe halinde bulunan eski bir Türk şehri.

Adını Uygurca balık (şehir) kelimesinden alan Beşbalık, Çin Halk Cumhuriyeti'nin Uygur özerk bölgesinin sınırları içinde, Urumçi'nin (Tihua) yaklaşık 130 km. kuzey-kuzeydoğusunda, Jimsar şehrinin 8 km. kadar kuzeyinde yer alır.

Beşbalık, Turfan havzası ile Çungarya havzası arasında uzanan Tanrı dağlarının (Tien Şan) doğu kanadı Bogda dağlarının (5445 m.) kuzey eteklerinde, bu silsileden inen akarsuların yığdığı bir piemont ovasında, buzullarla beslenen ırmakların suladığı vahalarda kurulmuş

şehirlerden biri idi. Çevresinde eski sulama tesislerinin kalıntıları vardır. Şehrin hemen kuzeyinde, barkan tipi kumullar ve kumul sıraları ile kaplı Gurbantünggüt çölü başlar. Çöl ile dağların etekleri arasında, bir zamanlar canlı bir doğu-batı ticaretinin güzergâhı olan ve bugün de kullanılan önemli bir karayolu uzanır.

Beşbalık hakkında en eski bilgilere Çin kaynaklarında, Göktürk yazıtlarında ve bazı Uygur eserlerinde rastlanmaktadır. Çin kaynaklarına göre şehir milâttan sonra II ve III. yüzyıllarda Kagan Stupa adı ile biliniyordu ve mahallî bir beyliğin merkezi idi; VI. yüzyıldan sonra da Budizm'in Orta Asya'daki en büyük merkezini oluşturdu. 658'den sonra Çinliler'in egemenliğine girerek geniş bir alanın merkezi oldu ve Pei-tieng adını aldı. 791 yılında Karluk Türkleri tarafından ele geçirildi. IX. yüzyılda Kırgızlar'ın baskısı ile Moğolistan'dan çıkan Uygurlar bu bölgeye yerleştiler. Uygur Hanlığı'nın başşehri olan Beşbalık bu dönemde parlak bir ticaret ve kültür merkezi haline geldi. Buda felsefesini açıklayan ve Buda'nın vaazlarını içeren Altun Yaruk (=Suvarnaprabhasa) adlı çok hacimli bir kitap ile diğer bazı eserler burada Budist Uygur bilginleri tarafından Uygurca'ya çevrildi. 982 yılında Uygur Hükümdarı Arslan Han'ı ziyaret eden Çin elçisi Van Yen Te yazdığı sefaretnâmede şehrin zenginliğini, değerli madenlerden yapılan eşyaları ve gördüğü Buda

tapınaklarını hayranlık ve övgü ile anlatır. Moğol istilâsı sırasında Uygur hanı, Cengiz'e savaşmadan baş eğdi; böylece Beşbalık ve bu bölgedeki diğer şehirler tahrip edilmekten kurtuldular. Bu dönemde Beşbalık İslâm âlemi ile sıkı ilişki içine ve İslâmiyet'in etkisi altına girdi. Fakat halkının büyük kısmı Budist olan şehir XI. yüzyılda, özellikle müslümanların Moğol İmparatorluğu'nda önemli görevlere getirilmeleri sebebiyle İslâm düşmanlığının âdeta merkezi haline geldi. Buna rağmen XIII. yüzyılda İslâmiyet bölgede giderek yayıldı ve kökleşti. Hatta 1253'te Beşbalık valisi ülkedeki müslümanların öldürülmesine dair bir emir vermekle suçlanarak mahkemeye çıkarıldı ve idam edildi. Şehir XIV. yüzyılda Çağatay Hanlığı'nın merkezi oldu; ancak Çağatay hâkimiyetinin sona ermesini takip eden dönemde önemini giderek kaybetti ve zamanla bir harabe haline geldi.

BİBLİYOGRAFYA

Hudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 269, 271-272; Haydar Mirza, Târîh-i Reşîdî (trc. E. D. Ross), Delhi 1986, s. 61-62, 93; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 116, 120, 424, 425; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 3, 55, 99, 102; Saadet Çağatay, İslâmiyetten Önce Türk Edebiyatı, Ankara 1973, s. 390-404; W. Barthold, Türkistân (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Küveyt 1401/1981, s. 670, 673, 680, 690; a.mlf., "Bişbalık", İA, II, 651-653; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 26, 27; TA, VI, 494; B. Spuler, "Bishbalîk", EI² (İng.), I, 1240; a.mlf., "Bişbalîk", UDMİ, IV, 546-548.

Sırrı Erinç

BEŞİK TONOZ

(bk. TONOZ)

BEŞİKTAŞ

İstanbul'da Boğaziçi'nin Avrupa kıyısında Dolmabahçe ile Ortaköy arasında bulunan ve günümüzde ilçe merkezi olan semt.

(bk. BOĞAZİÇİ; İSTANBUL)

BEŞİKTAŞ CEM‘İYYET-i İLMİYYESİ

XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da daha çok fennî ve edebî konularda faaliyet gösteren ilmî bir topluluk.

Târîh-i Cevdet'te "Beşiktaş Cem‘iyyet-i İlmiyyesi", Târîh-i Lutfî'de "Cem‘iyyet-i İlmiyye" adlarıyla söz konusu edilen bu topluluk hakkında İsmail Hakkı Uzunçarşılı "Beşiktaş veya Ortaköy İlmî Cemiyeti" adını kullanırken cemiyet üzerinde bir araştırması bulunan Ekmeleddin İhsanoğlu "Beşiktaş grubu" veya "Beşiktaş ulemâ grubu" isimlerini tercih etmektedir. Anlaşıldığına göre bu grubun adındaki "cemiyet" kelimesi günümüzde resmî bir topluluğu ifade ettiğinden grup hakkında yapılan değerlendirmelerde zaman zaman bazı hatalara düşülmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda medrese ve Enderun'un yanında cami dersleri, ayrıca padişah, vezir, bey, paşa saray ve konakları ile bazı hususi mahfillerde ilmî ve edebî toplantılar ve sohbetler yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu toplantıların II. Mahmud devrinde ve sonrasında teşkilâtlı ve programlı bir şekle dönüştüğü ve bu alanda bazı cemiyetlerin kurulduğu yeni araştırmalarla tesbit edilmiştir. Beşiktaş Cem‘iyyet-i İlmiyyesi ise bunlardan biri olmadığı gibi aynı dönemde Batı'da görülen ilmî cemiyetlerin bir benzeri de değildir.

Batı dünyası XVIII. yüzyıldan itibaren teknik alanda olduğu gibi kültür alanında da Osmanlı devlet ve fikir adamları üzerinde belli ölçüde etkili olmuştur. Batılı fikirlerin iyice yaygınlaşmaya başladığı XIX. yüzyılın başlarında İstanbul'da özellikle Beşiktaş ve Fatih gibi muhitlerde ilmî ve edebî mahiyette çeşitli toplantıların yapıldığı bilinmektedir. Cevdet Paşa'nın bildirdiğine göre Beşiktaş ile Ortaköy arasında yalıları bulunan, Londra'da büyükelçilik yapmış İsmâil Ferruh Efendi (ö. 1840) ile vak‘anüvis tabip Şânîzâde Atâullah Efendi (ö. 1826), Melekpaşazâde Abdülkadir Bey ve Kethüdâzâde Ârif Efendi (ö. 1849) genellikle kendi aralarında, zaman zaman da dışarıdan gelen bazı talebe ve dinleyicilerin

katıldığı toplantılarda din, felsefe, tıp, fen ve edebiyat konularında ilmî konuşma ve tartışmalar yapmaktaydılar.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “cemiyet âzaları” olarak yukarıdaki şahıslarla birlikte Fehim Efendi, Başmusâhib Hâtif Efendi, Recâizâde Ahmed Cevdet Efendi ve kardeşi Mustafa Şâmil Efendi, Viyana elçiliğinde bulunmuş olan Âkif Bey ile Rumelihisarı’nda şehitlikteki Bektaşî şeyhi Mahmud Baba’nın isimlerini de sayar. Ekmeleddin İhsanoğlu ise sadece ilk dördünü topluluk üyesi olarak kabul eder. Kaynaklar bu kişilerin büyük bir ihtimalle 1815’ten sonraki bir tarihte bir araya gelmiş olabileceğini belirtirler. Bu konuda ilk bilgileri veren Menâkıb-ı Kethüdâzâde, Târîh-i Cevdet ve Târîh-i Lutfî, grubun toplantılarının İsmâil Ferruh Efendi’nin Ortaköy’deki yalısında yapıldığında birleşmektedirler. Adları anılan bu şahısların, bilhassa esas nüveyi oluşturan İsmâil Ferruh Efendi, Şânîzâde Atâullah Efendi, Melekpaşazâde Abdülkadir Bey ile Kethüdâzâde Ârif Efendi’nin yetişmeleri ve ilmî seviyeleri bakımından ortak özelliklere sahip bulundukları kaydedilmektedir. Bunlar İslâmî ilimlerle ilgilenmeleri yanında Batı kültürü ve Batılılar’la da temas halindeydiler. Felsefe ve matematik gibi ilimleri okuyan, İslâmî kültürü modern anlayışla bağdaştırmak gibi bir endişe de

taşıyan bu bilginler zümresi, “heveskâr-ı ulûm ve maârif olanlardan her kim tederrüse tâlip olur ise onu tâlim etmeyi yahut ettirmeyi” (Cevdet, XII, 184) gaye edinerek bir araya gelmiş ve âdeta bir cemiyet gibi faaliyet göstermişlerdir.

Cemiyetin masrafları herkesin kendi gücüne göre yapacağı bir ödeme ile karşılanacak ve üyelerden birisi görevli olarak İstanbul’dan ayrılsa bile payına düşeni gönderecekti. Verilen derslerden de herhangi bir ücret alınmayacaktı. Fennî konulardaki dersler Şânîzâde, edebiyata dair dersler ise Ferruh Efendi tarafından yapılacaktı (a.g.e., XII, 184).

Topluluğun esasını oluşturanlardan biri durumundaki İsmâil Ferruh Efendi, Osmanlı İmparatorluğu’nun İngiltere’ye gönderdiği (1797-1800) ikinci ikamet elçisi olarak görevini titizlikle yapmış, ancak politikadan hoşlanmadığı için İngiltere’de üç yıldan fazla kalmamıştır. Yurda dönüşünden sonra da siyasî meselelerle pek ilgilenmemiş, hayatının son

yıllarını ise yalnızca ilim ve edebiyat çalışmalarıyla geçirmiştir (Kuran, s. 41). Kaynaklarda âlim, fâzıl ve şair olarak tanıtılan İsmâil Ferruh Efendi'nin, ilki 1282'de (1865) olmak üzere birçok defa basılan Mevâkıb adlı tefsir tercümesi ve bir Mesnevî şerhi olduğu bilinmektedir (Sicill-i Osmânî, IV, 14). İsmâil Ferruh Efendi'nin 1830'da tamamladığı Mevâkıb tefsiri, daha önce de Türkçe'ye çevrilen fakat yayımlanmamış olan Hüseyin Kâşifî'nin el-Mevâhibü'l-ʿaliyye adlı Farsça tefsirinden tercüme edilmiştir (Hamîdullah-Yaşaroğlu, s. 127).

Cevdet Paşa tarafından yine topluluğun esas unsurlarından biri olarak gösterilen Kethüdâzâde Ârif Efendi, haftada iki gün bu meclise devam ederek felsefî ve edebî konularda gerçekleştirilen sohbetlere katılmıştır. Devrinde İslâm felsefesi alanında şöhret kazanmış olan Kethüdâzâde Ârif Efendi, XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan fikir adamlarının başında gelmektedir. Cevdet Paşa, cemiyet mensuplarının bu toplantılarda edebî sohbetler ve şiir müsabakaları da yaptıklarını belirtmektedir. Burada zaman zaman okunan ve beğenilen şiirleri daha sonra Recâizâde Ahmed Cevdet Efendi bir araya getirmiş ve bunlar Nevâdirü'l-âsâr adıyla kardeşi Şâmil Efendi tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1256).

Kethüdâzâde menâkıbında, topluluğun asıl unsurlarını oluşturan bu isimlerden başka matematiğe dair eserleri olan Tevhid Efendi (ö. 1870), Rumeli kazaskerliği pâyesine kadar yükselen Çerkeşli Mehmed Râfî (ö. 1840), Muzıka-i Hümâyun Farsça hocası ve Menâkıb-ı Kethüdâzâde'yi tertip eden Emin Efendi, Murad Molla şeyhi iken sonradan müşirliğe yükselen Nusret Efendi (ö. 1894), Tersane mektupçusu Ali Said Efendi, Tersane muhasebecisi Dede İsmâil Efendi, Müneccimbaşı İbrâhim Edhem Efendi, şair Safvet Efendi, Kabûlî Mehmed Paşa, Yusuf Kâmil Paşa ve Hâcegân Süleyman Rûhî Efendi gibi simaların da toplantılara devam eden ve oradan yetişen kimseler olduğu belirtilmektedir.

Beşiktaş Cemʿiyyet-i İlmiyyesi ve çalışmaları hakkında zaman zaman birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüşse de bunlar genellikle belirli bir kaynağa dayanmayan hükümlerdir. Bu konuda en geniş araştırmayı yapan Ekmeleddin İhsanoğlu da bu tür değerlendirmelerin tutarsızlığını belirtir. Ona göre şeklen ve hukuken bir cemiyet özelliği taşımayan bu gruba mütecânis bir arkadaş topluluğu olarak bakmak daha doğru olur. Aralarında

ilmî ve entellektüel bir yakınlık ve anlayış bulunan cemiyet mensupları, devrin İslâmî, tabii ve riyâzî ilimlerini bilen ve aynı zamanda Batı düşüncesini de tanıyan kimselerden oluşan bir topluluk veya grup hüviyetindedir.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılması sırasında topluluk mensupları da Bektaşîlik'le suçlanarak sürgüne gönderilirler. Bektaşîlik'le en küçük bir ilgilerinin bulunmadığına inanan Cevdet Paşa topluluk mensuplarının bu şekilde itham edilmelerine şaşar ve bunda şahsî düşmanlıkların payı üzerinde durur. Ona göre bu sürgünün bir başka sebebi de muhtemelen cemiyet üyelerinden Melekpaşazâde Abdülkadir Bey gibi bazılarının -kendi tabiriyle- "mezhebi meşrebinden geniş ve lâubali" olarak tanınmaları, bu yüzden de saray ve halk nezdinde makbul kişiler sayılmamalarıdır. Nitekim Lutfî Efendi de bunların halk nazarında "mezhepsiz" sayıldıklarına işaret etmektedir (Târih, I, 169). Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve Bektaşîler'in cezalandırılması için sarayda toplanan mecliste cemiyet mensuplarının durumunun tartışıldığı da bilinmektedir. Nitekim Şânîzâde'nin sürgünden iki ay sonra serbest bırakılmasına dair bir ferman gönderilmesi, Melekpaşazâde'nin bir yıl sonra İstanbul kadılığına tayini, Ferruh Efendi'nin tefsir çalışmasını tamamlaması için sürgün yerinin Kadıköy'e çevrilmesi, onların Bektaşîlik'le herhangi bir ilgileri olmadığının delili olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, I, 168 vd.; Cevdet, Târih, XII, 183-185; Emin Efendi, Menâkıb-ı Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi, İstanbul 1305, s. 189, 190, 218, 345; Sicill-i Osmânî, IV, 14; Fatma Âliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 4-25; Mahmud Cevat, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcraatı, İstanbul 1338, I, 69; Nezahat Lezgi, Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi (lisans tezi, 1946), Türkiyat Enstitüsü, nr. 257; Muhammed Hamîdullah - Macit Yaşaroğlu, Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası, İstanbul 1965, s. 127; Ercümend Kuran,

Avrupa’da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri, Ankara 1968, s. 41; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, İstanbul 1969, s. 393; Cemal Kutay, Örtülü Tarihimiz, İstanbul 1975, I, 98 vd.; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 113-114; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 229; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devleti’nde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri: I. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu (3-5 Nisan 1987), İstanbul 1987, s. 3; a.mlf., “19. Asrın Başlarında Tanzimat Öncesi Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi Olarak Bilinen Ulemâ Grubunun Buradaki Yeri”, a.e., s. 43-47; Ebüzziyâ Tevfik, “Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi”, Mecmûa-i Ebüzziyâ, IV/39, İstanbul 1302, s. 1236-1239; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Nizâm-ı Cedîd Ricâlinden Valide Sultan Kethüdâsı Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdâzâde Ârif Efendi”, TTK Belleten, XX/79 (1956), s. 485 vd.; R. Ekrem Koçu, “Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi”, İst.A, V, 2574-2575; TA, VI, 245.

Kâzım Yetiş

BEŞİKTAŞ MEVLEVÎHÂNESİ

İstanbul Beşiktaş'ta kurulan ve Çırağan Sahilsarayı'nın büyütülmesi sebebiyle sonradan yıktırılan Mevlevî tekkesi.

İstanbul'daki Mevlevî âsitânelerinden olan tekke, Vezîriâzam Damad Ohrili Hüseyin Paşa tarafından 1622'de halen Çırağan Sarayı'nın bulunduğu yerde kurulmuştur. Gelibolu Mevlevîhânesi'nin bânisi ve ilk postnişini Ağazâde (Yeniçeriağasızâde) Şeyh Mehmed Hakîkî Dede Efendi, kendi mensuplarından olan Hüseyin Paşa'nın ricası üzerine Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin meşihatını da üstlenmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Ağazâde Mehmed Efendi her iki meşihatı

birlikte sürdürmüş, küçük bir yelkenliyle Gelibolu-İstanbul arasında gidip gelerek mukabele* günü olan çarşambaları bir hafta Gelibolu'da, bir hafta Beşiktaş'ta geçirmiştir. Bu yelkenlinin bir maketinin tekkenin son günlerine kadar semâhânenin tavanında asılı olduğu söylenmektedir. Ağazâde Şeyh Mehmed Efendi, II. Osman ile birlikte Hüseyin Paşa'nın da yeniçeriler tarafından öldürülmesinden (1622) bir müddet sonra Gelibolu'daki dergâhına dönmüş ve orada vefat etmiştir (1653). Daha sonra mevlevîhâneye sırasıyla Süleyman (ö. 1654), Hüseyin (ö. 1660), Nâcî Ahmed (1663'te şeyhlikten azledildi), Çengî Yûsuf (ö. 1669), Eyyûbî Mehmed Memiş (ö. 1723), Ahmed (ö. 1764), Mehmed Sâdık (ö. 1764), Tokadî Abdülahad (ö. 1766), Trablus şeyhi Ahmed (ö. 1771), Hattat Yûsuf Zühdî (ö. 1817), Trablusşamlı Mahmud (ö. 1819), Ermenekşeyhizâde Mehmed Kadrî (ö. 1851), Mehmed Said (ö. 1853), Hasan Nazif (ö. 1862) ve Hüseyin Fahreddin (ö. 1911) dede efendiler postnişin olmuşlardır.

III. Selim, kız kardeşi Beyhan Sultan'dan devraldığı Çırağan Sahilsarayı'nı tamir ettirip genişlettiği sırada 1804 yılında Beşiktaş Mevlevîhânesi'ni yeniden inşa ettirmiş, II. Mahmud aynı sarayı 1836-1838 arasında büyütmek istediğinde Hanım Kadın Mescidi ve Eğribozlu Hacı Ahmed Ağa Mektebi gibi diğer bazı hayır eserleriyle beraber mevlevîhâneyi de yıktırarak arsasını saray arazisine katmıştır. Bu arada mevlevîhânenin bitişikteki Musâhib Abdi Bey Yalısı'na nakledildiği ve sultanın saraya

eklenen bölümde kalan Mevlevî kabirlerinde her gece kandil yaktırdığı bilinmektedir. Sultan Abdülaziz, ağabeyi Sultan Abdülmecid'in 1276'da (1859-60) yıktırdığı Çırağan Sahilsarayı'nın yerine eskisinden daha büyük ve iddialı olan bugünkü sarayını yaptırırken 1284'te (1867-68) mevlevîhâne olarak kullanılan yalıyı da yıktırınca Beşiktaş Mevlevîhânesi ikinci defa zarar görmüştür. Bu defa mevlevîhâne önce geçici olarak Fındıklı'daki Karacehennem İbrâhim Paşa Konağı'na, 1870'te de Maçka sırtlarında inşa ettirilen yeni binaya taşınmıştır. Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin devamı niteliğindeki Maçka Mevlevîhânesi de ancak dört yıl ayakta kalabilmiş ve 1874'te halen İstanbul Teknik Üniversitesi Maden Fakültesi olarak kullanılan kışlaya yer açmak için ortadan kaldırılmıştır. O tarihteki postnişin Hüseyin Fahreddin Dede Efendi, ailesi ve dedegânı ile beraber Eyüp Bahariye'de, bahçelerinde aynı yıl Bahariye Mevlevîhânesi'nin yapımına başlanan Hatab Emini Mustafa ve Hüseyin efendilerin yalılarına taşınmıştır. Bu arada Hasan Nazif Dede'nin naaşı önce Beşiktaş'tan Maçka'ya, sonra Maçka'dan Bahariye'ye, Mehmed Said Dede'ninki ise Beşiktaş'tan Bahariye'ye nakledilmiş, diğer kabirler Çırağan Sarayı'nın bodrumunda kalmıştır. 1987 yılında otel olarak kullanılmak üzere restorasyonuna başlanan sarayın bodrumunda bulunan kabir ve mezar taşları Galata Mevlevîhânesi hazîresine nakledilerek koruma altına alınmıştır. Kuruluşundan itibaren zengin bir tasavvuf ve kültür ortamına sahip bulunan Beşiktaş Mevlevîhânesi IV. Mehmed, Mevlevî muhibbi III. Selim ve II. Mahmud başta olmak üzere hükümdarların ilgi ve yardımlarını görmüş, devlet ricâlinin, sanat erbabının uğrak yeri olmuş, bu ocaktan birçok mûsikişinas ve şair yetişmiştir.

Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin yerleşim düzeni ve mimarisi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Evliya Çelebi fevkanî konumdaki semâhânenin deniz kıyısında, dedegân hücrelerinin batı (kara) tarafında yer aldığını kaydeder; semâhânenin ceviz kaplamalarını ve nakışlı kubbesini över. Hadîkatü'l-cevâmi', müellifi Ayvansarâyî mevlevîhânenin başlangıçta bir mescid-semâhâneden ibaret olduğunu, mutfağı dahi bulunmadığını, sonradan genişletildiğini nakleder (bk. bibl.). Böylece söz konusu kuruluşun önceleri mütevazi bir zâviye niteliğinde olduğu, zamanla tam teşekküllü bir âsitâne niteliğine kavuştuğu anlaşılmaktadır. Musâhib Abdi Bey Yalısı'nın tâdil edilmesi sonucunda ortaya çıkmış olan bina ise elimizdeki rölöveye bakılırsa kare planlı ahşap bir semâhâneye sahipti. Doğu yönünde ortada

giriş, yanlarda ikişer pencere yer alıyordu. Söz konusu açıklıklar yuvarlak yalancı kemerlerle donatılmıştı. Sağır olan güney duvarında eksenden kaydırılmış mihrap, güneybatı köşesinde kısmen mutrıba ayrılmış olan fevkanî mahfile çıkan merdiven, batı duvarında türbeye bakan bir niyaz penceresi ile tâli bir kapı, kuzeybatı köşesinde de şerbethâne olması muhtemel yamuk planlı ufak bir mekân seçilmektedir. Kuzey yönünde semâhânenin selâmlık ve harem bölümlerine bitişik olduğu tahmin edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatname, I, 450; Âsitâne Tekkeleri, s. 13; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 104-109; Osmanlı Müellifleri, II, 7; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, II, 242; Ergun, Antoloji, I, 36-38; II, 399, 405-406, 498-500, 507-511; Mualla Yaman, Çırağan Sarayı Tarihi (lisans tezi, 1946), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 337; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 12; A. Süheyl Ünver, "Beşiktaş-Çırağan Mevlevihanesi Hakkında", Mevlânâ ve Yaşama Sevinci, Konya 1978, s. 165-171; a.mlf., "Beşiktaş Mevlevîhanesi" (Süleymaniye Kütüphanesi'ne devredilen özel evrakı içinde); M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 47; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 71-72; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 339; Erdem Yücel, "İstanbul Mevlevihâneleri", Hayat Tarih Mecmuası, XI/58, İstanbul 1969, s. 28-33; a.mlf., "Yok Olan İstanbul Mevlevihâneleri", TTOK Belleteni, LX/339 (1977), s. 2, 7; a.mlf., "Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihânesi", STY, XII (1982), s. 161-168; Muzaffer Erdoğan, "Mevlevi Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihâneleri", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 15-46; M. Sertoğlu, "Dolmabahçe'den Beşiktaş'a", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 9, İstanbul 1977, s. 66-77; Pars Tuğlacı, "Çırağan Mevlevihanesi", Tarih ve Toplum, XIII/73 (1990), s. 44-45; "Bahariye (Beşiktaş-Maçka) Mevlevihânesi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, II, 975-981.

M. Baha Tanman

BEŞÎR

البشير

Hz. Peygamber için kullanılan isim veya sıfatlardan biri.

Sözlükte "müjdelemek; güler yüzlü olmak, güler yüzle karşılamak" anlamlarına gelen beşr kökünden türetilmiş bir sıfat olup "müjdeleyen, güler yüzlü ve sevecen olan" demektir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de yedi defa nezîr* ile birlikte Hz. Peygamber'e ve aynı mahiyette bir defa da Kur'an'a (Fussılet 41/4) nisbet edilmiştir.

Bizzat Hz. Peygamber'in de beşîr sıfatını kendisine nisbet ettiği sabittir (Nesâî, "Îmân", 6). Kur'an'da tebşîr (müjdelemek) fiili Allah, Hz. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm için kullanıldığı gibi bunun ism-i fâili olan mübeşşir de hem geçmiş peygamberler hem de Hz. Muhammed için kullanılmıştır. Bu istimal tarzı hadislerde de mevcuttur (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîr", 48/3, "Tevhîd", 20).

Beşr veya tebşîr "müjdelemek yani iyi bir haber vermek, sevindirici bir sonucu bildirmek" mânasına gelmekle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de kinaye ve istihza yoluyla "üzücü bir haberi ve elem verici bir

sonucu" bildirmek anlamında da kullanılmıştır. Beşîr'in naslarda daima nezîr ile birlikte yer alması, birincinin iyi habere, ikincinin ise kötü habere tahsisini ifade eder. Buna göre beşîr, "müminlere (veya itaatkâr müminlere) özellikle âhiret mutluluğunu ve cenneti müjdeleyen" mânasına gelir.

Beşîr Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olarak kabul edilmişse de yanında onun diğer isimlerinden biri veya ismin yerini tutan bir zamir bulunmadan kullanılmadığına göre onu Hz. Peygamber'in bir adı değil sıfatı saymak daha isabetli olur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bşr" md.; Kamus Tercümesi, "bşr" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "bşr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 48/3, "Tevhîd", 20; Nesâî, "Îmân", 6; Kadî İyâz, eş-Şîfâʾ, I, 319, 336; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eser, II, 315; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, I, 34; Ali el-Kārî, Şerhu'ş-Şifâʾ, İstanbul 1316, I, 516.

Ahmet Önkal

BEŞÎR b. ABDÜLMÜNZİR

(bk. EBÛ LÜBÂBE el-ENSÂRÎ)

BEŞİR AĞA, Hacı

(ö. 1159/1746)

Daha çok yaptırdığı hayır eserleriyle tanınan Dârüssaâde ağası.

Harem ağalarının en ünlülerinden olup muhtemelen XVII. yüzyıl ortalarında doğmuş, küçük yaşta zenci köle olarak İstanbul'a getirilmiş ve kızlar ağası Yapraksız Ali Ağa'nın yanında yetişmiştir. Zamanla padişah musâhibliğine yükselen Beşir Ağa 1705'te saray hazinedarı oldu. 1713'te zamanın Dârüssaâde ağası Süleyman Ağa ile birlikte önce Kıbrıs'ta, sonra da Mısır'da ikamete mecbur edildi. Daha sonra buradan Hicaz'a gönderildi ve şeyhülharemlik makamına tayin edildi. 1717'de İstanbul'a getirilerek Dârüssaâde ağası oldu. On üç yılı III. Ahmed, on altı yılı da I. Mahmud zamanında olmak üzere toplam yirmi dokuz yıl harem ağalığı görevinde bulunan Beşir Ağa 3 Haziran 1746'da vefat etti; türbesi Eyüp'tedir.

Beşir Ağa sarayda özellikle I. Mahmud üzerinde büyük nüfuz sahibi olması dolayısıyla önemli mevkilere tayinlerde tesirli olmuştur. İlim ve maarif ehlini himaye etmiş, ayrıca pek çok hayır eseri yaptırmıştır. Bunların başlıcaları Bâbıâli'de cami, sıbyan mektebi, medrese, kütüphane, tekke ve sebilden meydana gelen bir külliye; Eyüp'te bir dârülhadis, kütüphane ve çeşme; Topkapı Sarayı içinde bir mescid; İstanbul'un çeşitli yerlerinde çeşmeler; Medine'de bir medrese ve kütüphane, Kahire'de bir sebil ve mektep; Ziştovi'de bir medrese ve kütüphanedir. Ayrıca Bağdat'ta İmâm-ı Âzam Camii Kütüphanesi'ne de bir miktar kitap vakfetmiştir.

Hacı Beşir Ağa'nın kurduğu vakıf kütüphanelerinden başka oldukça zengin bir özel kütüphanesinin de olduğu anlaşılmaktadır. Vefat ettiğinde sadece Karaağaç'taki hazine odalarında, arasında Kâtib Çelebi'nin el yazısıyla Cihannümâ adlı eserinin de bulunduğu 150 kadar değerli kitap çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 59ª-b; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 24, 123-124; Ahmed Resmî, Hamîletü’l-küberâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3876, vr. 48b-49ª; Sicill-i Osmânî, II, 20; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 154-156, 160, 172, 176, 178; Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı, s. 175-177; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 332-333; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 85-87; R. Ekrem Koçu, “Beşir Ağa (Hacı)”, İst.A, V, 2599.

Abdülkadir Özcan

BEŞİR AĞA, Moralı

(ö. 1165/1752)

Dârüssaâde ağası ve hattat.

Mora muhassıl*ı Ahmed Paşa'nın kölesi olduğu için Moralı lakabıyla anılmaktadır. 1137'de (1724-25) saraya girdi, 1730'da I. Mahmud'un musâhibi, ertesi yıl da hazinedarı oldu. 1746 yılında Hacı Beşir Ağa'nın yerine Dârüssaâde ağalığına getirildi. Selefi gibi I. Mahmud üzerinde büyük nüfuz sahibi olan Beşir Ağa sadrazam tayinlerinde bile önemli rol oynadı. Fakat bir kısım adamlarının

vezirlere, kadı ve müftülere hakaretleri ve görevlerini kötüye kullanmaları, kendi adının da bazı rüşvet olaylarına karışması üzerine 1752'de görevinden alındı. Önce Mısır'a sürülmeye mahkûm edildiyse de suçunun büyüklüğünden dolayı Vezîriâzam Bâhir Mustafa Paşa'nın arzı üzerine, padişahın emriyle aynı yılın Haziran ayında mahpus bulunduğu Kız Kulesi'nde katledildi. Mezarı Üsküdar Doğancılar'da Nasûhî Tekkesi civarındadır. Bu arada adları bazı suistimal olaylarına karışan ve suçları sabit görülen adamları da cezalandırılmış, haksız yere aldıkları paralara devletçe el konulmuştur. “Hâfız” ve “Maktûl” sıfatlarıyla da anılan Beşir Ağa'nın yerine, o sırada hazinedar olan bir başka Beşir Ağa Dârüssaâde ağalığına getirilmiştir.

Beşir Ağa'nın sağlığında büyük bir servet sahibi olduğu, İstanbul'da bazı camileri tamir ettirip ibadete açtırdığı ve bu şehrin bir çok yerinde çeşmeler yaptırdığı bilinmektedir. Ayrıca Beşir Ağa'nın ilim adamlarını himaye ettiği de adına yazılan birçok kitaptan anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda iyi bir hattat olan Beşir Ağa önce Hasırcılar imamı Hâfız Mustafa Efendi'den aklâm-ı sitte*yi meşketmiş, daha sonra Mumcuzâde Mehmed Ağa'dan icâzet alarak bilhassa celî-sülüs yazıda ustalık kazanmıştır. Yaşadığı devirde Osmanlı sülüs yazısı harf güzelliği ve istif bakımından henüz olgunlaşmamış olmakla birlikte gelişme yolundaydı. Bu

celî yazının tekâmülünde Mustafa b. Süleyman ve İsmâil Zühdî ile birlikte Beşir Ağa'nın da önemli bir katkısı vardır. Beşir Ağa yazıda harflerin nisbet ve insicamına titizlikle bağlı kalmıştır. Son derece metin bir ele sahip olup istifte kusursuzdur denilebilir.

Ayasofya'nın Bâb-ı Hümâyun tarafındaki İmaret Kapısı ile imarete ambar olarak kullanılmış Bizans yapısı Skeuophylakion Kapısı üstündeki kitâbeler (1743), Ayasofya Meydanı'nda köşede su terazisine bitişik çeşme kitâbesi (1747), Bursa'da Emîr Sultan Camii'nin dışındaki iki çeşmenin kitâbeleri (1743), Hacı Beşir Ağa Külliyesi'nde dış duvara bitişik çeşmenin kitâbesi (1744), Şehzadebaşı'nda Kalenderhane Camii'nin (1747) ve Topkapı Sarayı'nda Şehzâdegân Mektebi'nin (1748) kitâbeleri, Moralı Beşir Ağa'nın günümüze kadar gelebilmiş eserlerindendir. Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bir kıtası (Emanet Hazinesi, nr. 2080, 2801) ile bir hilye*si de (Güzel Yazılar, nr. 726) bulunmaktadır. İmzalarında isminden sonra genellikle "Ağa-yı Dârüssaâde" ve "Hâzin-i Sultanî" unvanlarını kullanmıştır. Hattatlığının yanı sıra ok ve tüfek atmada da mahir olan Beşir Ağa'nın Okmeydanı'nda menzil* sahibi olduğu bilinmektedir (Ağazâde Ahmed Nâmî, vr. 13ª, 24b-25ª).

BİBLİYOGRAFYA

Ağazâde Ahmed Nâmî, Oknâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 917, vr. 13ª, 24b-25ª; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2080, 2801; Güzel Yazılar, nr. 726; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 59b-60ª, 276ª-281ª; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 124, 163-170; Ahmed Resmî, Hamîletü'l-küberâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3876, vr. 49ª-50ª, 51b-56b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 142; Sicill-i Osmânî, II, 20; Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 73; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 132, 158, 172; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 10, 175-177; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 333-334.

Abdülkadir Özcan